





**firmana**  
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO  
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

59

STUDI IN ONORE  
DI MONS. ANGELO FAGIANI

2014/2

*Cittadella Editrice – Assisi*

# firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo  
*aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»  
*collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma*  
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo  
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227  
web: [www.teologiafermo.it](http://www.teologiafermo.it)  
e-mail: [teo.firmana@libero.it](mailto:teo.firmana@libero.it)

Pubblicazione Semestrale

*Direttore:*

Giordano Trapasso

*Comitato di redazione:*

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,  
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,  
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,  
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Francesco Sandroni,  
Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

*Abbonamento:*

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:

IBAN: IT11A0615069451CC0021004639

SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO

Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633

intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE

Via S. Alessandro, 3

63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: [www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISSN 1127-3119

---

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

## INDICE

Presentazione	7
ROBERTO CECCONI <i>La "via" seguita da Gesù per aprire i dodici al servizio</i> (Mc 10,41-45)	11
ANTONIO NEPI <i>Credo la vita del mondo che verrà</i>	27
MARIO FLORIO <i>Dalla messa all'eucaristia. Diventare cristiani, diventare Chiesa</i>	37
ANTONIO NAPOLIONI <i>Diventare preti significa essere introdotti in un presbiterio</i>	55
EMILIO ROCCHI <i>«Di là verrà a giudicare i vivi e i morti»</i>	69
FRANCESCO GIACCHETTA <i>Per un'evangelizzazione nuova. Legge naturale, stato democratico e contesto multiculturale</i>	93
RAUL STORTONI <i>La formazione dei candidati all'ordine sacro. Una ricognizione canonica</i>	103
DANIELE COGONI <i>Considerazioni intorno alla parola/linguaggio a partire dalle posizioni filosofico-teologiche di P. A. Florenskij</i>	121
TARCISIO CHIURCHIÙ <i>La catechesi battesimale dell'affresco del battesimo di Cristo della Cripta di S. Ugo in Montegranaro</i>	147

## Recensioni

167

JEAN MARI DURAND - THOMAS RÖMER - MICHAEL LANGLOIS (Éds.), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche Orient* (Actes du Colloque organisé par le chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris 6-7 avril 2009) (OBO 250; Fribourg-Göttingen 2011), pp. 360 € 82.00; JEAN LOUIS SKA, *La Biblica Cenerentola. Generosità e cittadinanza nel libro di Rut* (Sguardi; EDB, Bologna 2013), pp. 63, € 5,50; JACQUELINE ASSAËL - ÉLIANE CUVILLIER, *L'Épître de Jacques* (Commentaire du Nouveau Testament XIIIa; Labor et Fides; Genève 2013) pp. 290, € 34,00; STANISLAW BAZYLINSKI, *Guida alla ricerca biblica* (Subsidia Biblica 35) Gregorian & Biblical Press – Ed. San Paolo Roma – Cinisello Balsamo 2009<sup>3</sup>, pp. 304, € 18.

Fermo, li 26 febbraio 2015

Carissimo Lettore/rice,

abbiamo voluto dedicare il presente numero della Rivista Firmana, tramite una raccolta Miscellanea di articoli, a Mons. Angelo Fagiani, nato a Monterubbiano il 18 Aprile 1943, ordinato presbitero il 12 Marzo 1967, eletto Arcivescovo della sede di Camerino S. Severino il 14 Aprile 1997, ordinato il 31 Maggio 1997, diventato emerito per motivi di salute il 03 Settembre 2007.

Egli ha servito per trent'anni la nostra Chiesa locale come rettore del Seminario Arcivescovile, come parroco della parrocchia S. Paolo a Civitanova alta e poi come parroco della Parrocchia SS. Annunziata a Porto S. Elpidio. In tutto questo frangente, dopo aver perfezionato a Roma gli studi, ha insegnato Teologia Morale presso la sede di Fermo dell'Istituto Teologico e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose. Dal 2007 è ritornato a servire la nostra Chiesa locale portando con amore e pazienza in mezzo a noi la dura croce della malattia.

La raccolta di articoli tiene conto del suo ministero nei suoi vari aspetti, nel quale ha cercato in tutti i modi di aiutare la nostra Chiesa locale a recepire il Concilio Vaticano II.

Il **Prof. Mario Florio** raccoglie un'indicazione data da Mons. Fagiani per la preparazione del Convegno teologico-pastorale promosso dall'ITM negli anni 2002-2003. Essa consisteva nel rileggere il ministero del presbitero alla luce della categoria di comunione. Ma tutto questo è possibile se viene recuperata, fin dai tempi della formazione seminariaistica, la centralità dell'azione liturgica e, in particolare dell'Eucaristia, scaturigine e *climax* dell'essere e dell'agire della Chiesa. Egli prova a riflettere sulla recezione dell'insegnamento conciliare nelle diocesi marchigiane, anche alla luce di quanto emerso nel secondo Convegno Ecclesiale del Novembre 2013.

Pensando alla lunga esperienza di formatore di Mons. Fagiani e alla sua attuale testimonianza nel vivere la sofferenza nella nostra Chiesa locale, il **prof. Cecconi** ci consegna un articolo per mostrarci come Gesù, nella sua pedagogia, aiuta i Dodici ad entrare nella dinamica del servizio. L'evento fondamentale, in questo senso, è stato sicuramente il suo andare liberamente e consapevolmente verso la morte.

**Il prof. Antonio Napolioni**, sempre rimanendo nell'alveo della formazione dei futuri presbiteri, tenta di riflettere su come il seminario può meglio introdurre alla identità del presbiterio e al senso del ministero presbiterale come opera collettiva. Anche qui il rimando alla *lex orandi* è determinante: l'ordinazione conferisce il dono della *presbyterii dignitatem*, della dignità di appartenere all'unico presbiterio più che la dignità del presbiterato. La formazione seminaristica e quella permanente non possono esimersi dal primario compito di appassionare a vivere il discepolato nel presbiterio, vista l'attuale fatica del presbitero a diventare uomo, maturo e fecondo.

**Il prof. Raul Stortoni** nel suo articolo tratta la formazione iniziale al sacerdozio dal punto di vista della normativa canonica, avvertendo l'istanza già fatta presente da Paolo VI, che la sorte della Chiesa è profondamente legata allo stato dei Seminari. Egli imposta il discorso su due sezioni distinte: i principi basilari della formazione, articolati in una molteplicità di dimensioni distinte ma tra loro coordinate, e la trattazione più tecnica del cammino dei candidati mediante la definizione dei responsabili e dei luoghi della formazione.

**Il prof. Francesco Giacchetta**, pensando ai numerosi anni dedicati da d. Angelo all'insegnamento della teologia morale, avendo presenti gli orizzonti del sinodo dei Vescovi sulla famiglia e del Convegno Ecclesiale di Firenze sul nuovo umanesimo in Gesù Cristo, cerca di porre in rapporto dialettico la centralità della libertà nell'interpretazione dell'uomo offerta dall'umanesimo e la legge naturale. Egli parte dalla descrizione del principio di Böckenförde secondo cui senza un riconoscimento pubblico della legge naturale si dissolverebbe lo stato laico e liberale, prende in esame due possibili obiezioni derivanti dalla prassi evangelizzatrice dopo Teodosio e dalla funzione mediatrice svolta dal diritto tra etica e politica per poi sviluppare una particolare declinazione della novità dell'evangelizzazione oggi alla luce del nesso inscindibile tra verità e libertà.

**Il prof. Antonio Nepi** ci aiuta a scrutare, pur senza poter esaurire il mistero né offrire "descrizioni scientifiche", alcune parole del nostro Simbolo: *Credo la vita del mondo che verrà*. Grazie alla vicenda di Giobbe possiamo evincere che la fine e il fine di ogni esistenza è l'esperienza piena di Dio, negli scritti del N. T. troviamo, attraverso simboli e immagini espressa la fede nel mondo che verrà, nel desiderio di stare sempre con il Signore che diventa realtà e visione. La speranza certa nel mondo che verrà, che non possiamo vedere e descrivere, non elimina il dramma del nostro passaggio attraverso la morte, ma l'amore di Dio per la sua creatura può trasfigurare anche questo momento oscuro. Il bellissimo *Targum a Dt 34* ci ricorda che Dio prende l'anima di Mosè con un bacio sulla sua bocca. Il mondo che verrà è proprio questo bacio di Dio.

**Il prof. Emilio Rocchi**, facendo tesoro della testimonianza che il vescovo Angelo sta ancora scrivendo riguardo al fatto che tutto passa e che ciò che conta è presentarsi davanti al tribunale di Dio umili e fieri, ricorda che l'invito ad evangelizzare non può non tradursi in un appello alla conversione, nella decisione del lasciarci plasmare da Cristo. Pensando in particolare alla vita dei presbiteri egli focalizza cinque aspetti: il prepararsi a rendere conto di se stessi davanti a tutti, il prepararsi a rendere conto dei propri peccati in quanto siamo stati creati liberi e responsabili, attendere il ritorno del Signore educandoci al difficile, prepararsi all'esame finale vivendo e annunciando la Parola di Dio, dare spazio allo Spirito invocando con fede: *"Vieni Signore Gesù"*.

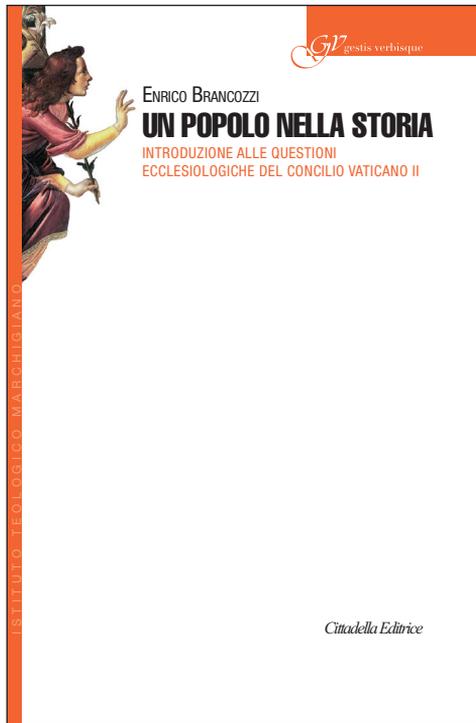
**Il prof. Daniele Cogoni** ci introduce all'interno del pensiero di Pavel Aleksandrovič Florenskij a partire dalle riflessioni sul valore e la ricchezza della "parola". L'A. inizia esponendo i concetti di fondo dell'orizzonte linguistico filosofico-religioso di Florenskij avendo cura di condensarli in tematiche distinte che tuttavia considera non separabili e progressive in riferimento all'intenzione di giungere verso una meta-linguistica: al suo interno la parola e il linguaggio si fanno "silenzio" per lasciare il posto all'esperienza/linguaggio mistico che per sua natura è sia immanente che trascendente.

**Il prof. Tarcisio Chiurchiù** ci consegna un articolo dedicato alla catechesi battesimale dell'affersco del Battesimo di Cristo della cripta di S. Ugo in Montegranaro. Si tratta di una piccola ed antica costruzione che mantiene però intatte le vestigia di un mondo e di un passato di cui difficilmente riusciamo a ricostruire tutte le fasi storiche. Non possiamo d'altra parte non rimanere legati alla tradizione e a queste testimonianze, anche per quella conversione pastorale e missionaria che ci è chiesta al fine di un rinnovato annuncio del Vangelo nel contesto attuale.

La ricchezza di questo numero della rivista è testimonianza di quanto il nostro d. Angelo abbia arricchito le nostre persone e le Chiese locali che ha servito, soprattutto con la sua testimonianza umile di fede e di dedizione totale ai suoi presbiteri e al suo popolo. Gli saremo grati per sempre. Ringrazio tutti coloro che hanno risposto al nostro invito donandoci articoli o preziose recensioni.

Vi auguro buona lettura

Il Direttore  
Sac. GIORDANO TRAPASSO



Enrico Brancozzi  
**UN POPOLO NELLA STORIA**  
pp. 320 - € 22,50  
Collana: *Gestis verbisque*

Il volume presenta un'analisi agile di *Lumen gentium* e di *Gaudium et spes*, le costituzioni con maggiori implicazioni ecclesiologicalhe del Vaticano II, inserendole nel contesto di formazione del concilio e analizzando alcune resistenze che ne hanno rallentato la recezione. I documenti del Vaticano II restano per l'Autore i profetici orientamenti su cui la Chiesa del terzo millennio può tornare a incamminarsi.

**Enrico Brancozzi** è presbitero della diocesi di Fermo. Ha conseguito la Licenza in teologia dogmatica a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, e il Dottorato in Germania, presso l'Hochschule Sankt Georgen a Francoforte sul Meno. Attualmente insegna teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

ROBERTO CECCONI<sup>1</sup>

## LA “VIA” SEGUITA DA GESÙ PER APRIRE I DODICI AL SERVIZIO (Mc 10,41-45)

### 1. INTRODUZIONE

Il presente studio in primo luogo si prefigge di mettere in rilievo i tratti che – a livello umano – caratterizzano coloro che Gesù chiama alla sua sequela. Detto in altre parole, i discepoli presentano sempre delle qualità che li distinguono in modo peculiare, tali da farne un modello a cui ognuno possa riferirsi? In particolare, nella vita di relazione – contesto privilegiato in cui la persona emerge in tutta la sua complessità – chi ha dato la sua adesione alla chiamata di Gesù mostra di aver superato definitivamente tutte le piccolezze che spesso segnano il cammino dell'uomo? In caso di risposta negativa, le pochezze da cui il discepolo non riesce a liberarsi, in che modo vanno a incidere sulla sua relazione con il Signore e con il “noi” comunitario?

Dopo esserci soffermati su questa problematica, fisseremo la nostra attenzione sulla mèta a cui Gesù vuol condurre i suoi discepoli sia nell'ambito delle loro reciproche relazioni, sia nel più ampio contesto universale.

Uno sguardo particolare sarà dato alla pedagogia di Gesù, cioè al modo in cui procede nella sua opera educativa a beneficio dei suoi intimi.

Concluderemo la nostra indagine focalizzando la nostra attenzione sull'evento che dà la svolta alla storia dell'umanità. Esso si riverbera in primo luogo sulla vita dei Dodici, permettendo loro di vivere finalmente secondo la dinamica richiesta da Gesù.

---

<sup>1</sup> Docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose “SS Alessandro e Filippo” di Fermo.

## 2. IL CONTESTO IN CUI SI COLLOCA IL BRANO

Il testo che stiamo considerando si trova quasi alla fine della sezione dedicata al cammino di Gesù verso Gerusalemme (8,27-10,52). In questa parte del Vangelo, egli predica per tre volte la sua morte e risurrezione (8,31-32a; 9,31; 10,33-34). Ad ogni annuncio corrisponde una reazione dei discepoli, i quali mostrano di essere ancora lontani dal pensiero del loro Maestro (8,32b-33; 9,32ss; 10,35ss). Nel momento in cui i discepoli si rivelano per quello che sono, Gesù li ammaestra sulle vere esigenze della sequela (8,34ss; 9,35ss; 10,42ss).

Il brano che costituisce l'oggetto del nostro studio si colloca nel quadro del terzo annuncio del mistero pasquale. Gesù predica ai Dodici in maniera molto dettagliata gli eventi della sua passione, morte e risurrezione (10,33-34). A questo annuncio segue la richiesta dei figli di Zebedeo. Essi desiderano sedere alla sua destra e alla sua sinistra nella sua gloria (10,37). Indipendentemente da cosa essi intendano per "gloria"<sup>2</sup> è chiara la loro ambizione: accedere ai posti più importanti vicino al Maestro. Gesù praticamente lascia in sospeso la loro richiesta (10,40), dopo aver lasciato intendere che oggetto delle loro preoccupazioni deve essere esclusivamente quello di condividere la sua Passione (10,38s).

## 3. TRADUZIONE DEL TESTO

<sup>41</sup>I dieci, avendo udito, iniziarono a indignarsi con Giacomo e Giovanni. <sup>42</sup>Allora Gesù, chiamatili, dice loro: «Sapete che quelli che sono ritenuti i governanti delle nazioni le signoreggiano e i loro grandi esercitano l'autorità su di esse. <sup>43</sup>Tra voi non sia così, ma chiunque voglia diventare grande tra voi, sia vostro servo, <sup>44</sup>e chiunque voglia essere primo tra voi, sia schiavo di tutti. <sup>45</sup>Poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti».

## 4. GESÙ TRASMETTE AI DODICI LO SPIRITO DEL SERVIZIO

Il nostro brano inizia con la reazione che il colloquio tra Gesù e i figli di Zebedeo (10,35-40) suscita negli altri componenti la cerchia dei

---

<sup>2</sup> Il termine *doxa* è utilizzato da Marco sempre in un contesto escatologico (8,38; 13,26). Questo dato – unitamente al fatto che Gesù ha appena annunciato la sua risurrezione (10,34) – fa pensare che Giacomo e Giovanni abbiano in mente la gloria di cui il Figlio dell'uomo sarà rivestito dopo il suo trionfo sulla morte e in modo particolare al momento della sua Parusia.

Dodici. Da qui l'ammaestramento che il Maestro rivolge ai suoi intimi; insegnamento che trova in lui stesso un chiaro punto di riferimento.

#### 4.1. La tensione tra i "dieci" e i figli di Zebedeo

La pericope inizia segnalando che i "dieci" (v. 41) – in greco *hoi deka* – hanno udito quanto Gesù e i figli di Zebedeo si sono detti. In Marco, quando l'aggettivo numerale cardinale è preceduto dall'articolo determinativo spesso indica un gruppo di persone ben definito: I Dodici, *hoi dōdeka*, (3,16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,17) o gli Undici, *hoi hendeka*, (16,14). L'espressione *hoi deka*, presente nel testo che stiamo studiando, suggerisce una certa divisione creatasi tra Giacomo e Giovanni da un lato e gli altri dieci, che ora formano come una cerchia contrapposta ai figli di Zebedeo. A questo si aggiunga che il testo non dice *gli altri dieci*, come se essi fossero la parte di un gruppo più vasto, ma *i dieci*. In tal modo la divisione degli intimi di Gesù in una sorta di due fazioni è accentuata maggiormente<sup>3</sup>.

Dunque la "cerchia dei dieci" si sdegna con Giacomo e Giovanni. Questo mostra abbastanza chiaramente che i figli di Zebedeo hanno tentato di mettersi davanti a loro in un ordine gerarchico al quale anch'essi ambiscono<sup>4</sup>.

#### 4.2. La grandezza che i Dodici dovrebbero volere

Il loro atteggiamento fa sì che Gesù li chiami a sé. Il verbo utilizzato per indicare quest'azione è *proskaleō*. È formato da *pros* (*vicino, verso, a*) + *kaleō* (*chiamare*). Questo verbo ricorre 9 volte in Marco, di cui ben 5 in riferimento ad un appello che Gesù rivolge ai discepoli. Lo troviamo per la prima volta quando egli chiama i Dodici a condividere la sua vita e predicazione (3,13ss). Successivamente lo si incontra nel momento in cui Gesù convoca i Dodici per inviarli in missione, dopo aver dato loro l'autorità di cacciare gli spiriti impuri (6,7). Per la terza volta ricor-

<sup>3</sup> Nel passo parallelo di Mt 20,24 questa specie di spaccatura avvenuta tra i Dodici è sottolineata ancora di più: *I dieci, avendo udito, si indignarono con i due fratelli*. Nel primo Evangelista, da un lato abbiamo "i dieci", dall'altro "i due". È chiara la contrapposizione tra le parti.

<sup>4</sup> Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981, 308; R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 579; B.M.F. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, JSNTSS 164, Sheffield 1998, 335; A. DE MINGO KAMINOUCHI, *'But It Is Not So Among You'. Echoes of Power in Mark 10.32-45*, JSNTSS 249, London 2003, 116; G.P. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, BSRel 162, Roma 2000, 168.

re nell'episodio della seconda moltiplicazione dei pani (8,1-9). In quel contesto Gesù coinvolge i discepoli nel miracolo che compie, affidando loro la distribuzione dei pani che ha spezzato e dei pesci che ha benedetto (8,6s). Ritroviamo *proskaleō* quanto Gesù chiama a sé la folla ed i discepoli (8,34) per esortarli a condividere il suo cammino di morte e risurrezione (8,31), nel rinnegamento di sé (8,34) e in una vita persa per lui e per il vangelo, nella prospettiva della salvezza (8,35). Da ultimo, lo incontriamo quando Gesù chiama i discepoli per comunicare loro il suo grande apprezzamento per la vedova che, a differenza di quanti hanno dato del loro superfluo, ha gettato tutti i suoi beni<sup>5</sup> nel tesoro del tempio (12,43s). Al termine di questa breve carrellata, possiamo affermare che *proskaleō* viene impiegato ogni volta che Gesù chiama a sé i discepoli (o i Dodici) per dire loro una parola che li renda partecipi di qualche aspetto della sua persona o missione. Nella dinamica del racconto, questo verbo va tenuto nella giusta considerazione perché – in virtù della sua morfologia e del contesto in cui viene impiegato – svolge la funzione letteraria di “annunciare” che il Maestro sta per conformare sempre di più i discepoli a sé.

Gesù, fatti avvicinare i suoi intimi, rivolge loro la parola (vv. 42a)<sup>6</sup>. Desidera formarli ad una dinamica relazionale che superi quella del dominio (vv. 42bss).

Egli inizia la sua istruzione riferendosi a «quelli che sono ritenuti i governanti delle nazioni» (*hoi dokountes archein tōn ethnōn*<sup>7</sup>): sono i regnanti dell'epoca il cui modo di fare deve essere noto ai Dodici (*oidate hoti...*). Dei governanti si dice che signoreggiano sui loro sottoposti. Il verbo *katakryieuō* indica il dominio esercitato, probabilmente anche con l'ausilio della forza, sui propri nemici (cf. Sal 109,2 [LXX]) o l'uso dispotico dell'autorità in ambito comunitario (1Pt 5,3). È sinonimo di *kyrieuō* (cf. Lc 22,25)<sup>8</sup>, ma con valore peggiorativo per la preposizione *kata* di cui è composto. In tal modo si evidenzia che l'autorità esercitata principalmente per il proprio tornaconto è inevitabilmente a detrimento

<sup>5</sup> Alla lettera “tutta la vita” (*holon ton bion*).

<sup>6</sup> I pronomi personali *autous* e *autois* per sé si riferirebbero ai dieci (cf. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, II, LDC 5, Paris 1997, 638). Tuttavia – tenuto conto della *disputa* che si era accesa tra i figli di Zebedeo da una parte e i dieci dall'altra – si presume che le parole che seguono siano state indirizzate anche a Giacomo e Giovanni. Cf. J. ERNST, *Markus*, 308; R.H. GUNDRY, *Mark*, 579; J.P. HEIL, *The Gospel of Mark as a Model for Action. A Reader-Response Commentary*, New York 1992, 214; B.M.F. VAN IERSEL, *Mark*, 335.

<sup>7</sup> *Ta ethnē* si riferisce alle nazioni pagane (cf., poco dopo, *megaloi autōn*, i loro grandi). In Marco l'espressione ricorre ancora in 10,33; 11,17; 13,10. Cf. S. LÉGASSE, *Marc*, II, 629, n. 26.

<sup>8</sup> Testo parallelo a Mc 10,42, anche se inserito in un contesto differente, quello dell'ultima cena (22,14-38).

di qualcuno<sup>9</sup>. Parallelamente a quanto affermato su quanti governano le nazioni, Gesù prosegue riferendosi ai loro grandi, che esercitano su di esse l'autorità. Il verbo usato in questo contesto è *katexousiazō*. Ricorre solo nel nostro testo e in quello parallelo di Mt 20,25. Il verbo semplice *exousiazō* è più diffuso e indica l'esercizio di un potere tiranno da parte dei sovrani (Ne 9,37); le angherie che addirittura i servi dei re si permettono nei riguardi dei sudditi (Ne 5,15) e il dominio dell'uomo sull'uomo (Qo 8,9). Sulla base di queste considerazioni e del contesto nel quale è collocato, *katexousiazō* va visto quasi come sinonimo di *katakryrieuō*.

Il riferimento al comportamento dei grandi dell'epoca, oltre che essere uno specchio su cui si riflettono le ambizioni dei discepoli, dà a Gesù l'occasione per l'insegnamento successivo. Egli esigerà dai Dodici un modo di esercitare l'autorità diametralmente opposto (vv. 43s).

In primo luogo, Gesù richiede dai suoi una relazione vicendevole che prenda distanza dall'autoritarismo che i potenti delle nazioni esercitano sui loro sottoposti: «non così sia tra voi» (*ouch houtōs de estin en hymin*) (v. 43a)<sup>10</sup>.

Proseguendo, afferma che qualora qualcuno voglia diventare grande (*meγas*) tra loro, dovrebbe essere servo (*diakonos*) di tutti<sup>11</sup> e colui che fra di essi voglia essere primo (*prōtos*) dovrebbe essere schiavo (*doulos*) di tutti (v. 43b)<sup>12</sup>. Il termine *meγas* lo troviamo nel primo periodo ipoteti-

<sup>9</sup> Cf. G. CIRIGNANO, «La pace nei sinottici», 47; P. DEBERGÉ, «"Il ne doit pas en être ainsi parmi vous". Quelques réflexions sur l'exercice du pouvoir dans l'Église», *BLE* 98/4 (1997) 322, n. 9; W. FOERSTER, «*kyrios ktl*», *ThWNT*, III, 1098; B.M.F. VAN IERSEL, *Mark*, 336; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, EB, Paris 1947, 281; K.-G. REPLOH, *Markus - Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums*, SBM 9, Stuttgart 1969, 165. Gli autori fanno questa considerazione sia per *katakryrieuō* che per *katexousiazō*.

<sup>10</sup> L'uso del presente *estin* è un po' strano. Sembrerebbe che il gruppo già vivesse secondo criteri diversi da quelli dei potenti della terra. Ma allora perché Gesù sentirebbe la necessità di dare questo insegnamento? Probabilmente Mt 20,26, che usa il futuro *estai*, ha capito in quale senso debba essere interpretato Mc 10,43a. Sul presente *estin* che potrebbe essere capito non come la constatazione di un dato di fatto, ma come un invito a cambiare l'ordine delle cose, cf. J.R. DONAHUE - D.J. HARRINGTON, *Mark*, 312; R.H. GUNDRY, *Mark*, 580; B.M.F. VAN IERSEL, *Mark*, 336.

<sup>11</sup> La congiunzione *alla*, in correlazione con *ouch houtōs*, sottolinea il contrasto. Cf. G.P. PERON, *Seguitemi!*, 169.172.

<sup>12</sup> Abbiamo qui due periodi ipotetici relativi dell'eventualità. Questo tipo di periodo ipotetico è composto da *ean* (*hos an* nelle proposizioni relative) + congiuntivo nella protasi, mentre nell'apodosi ordinariamente dall'indicativo presente o futuro. Il periodo relativo ipotetico di solito fa dichiarazioni generali. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER - F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990<sup>17</sup>, § 373,1.380,1b; M. ZERWICK, *Biblical Greek*, SPIB 114, Roma 1963, § 325.335.

co (v. 43b) ed ha valore di superlativo relativo<sup>13</sup>. Come significato è molto vicino a *prōtos*, presente nel periodo ipotetico successivo (v. 44). Stessa cosa dicasi per *diakonos* (v. 43b) nei confronti di *doulos* (v. 44). Infatti, se da un lato *doulos* designa lo “schiavo domestico” (cf., per es., Mc 12,1-9; 13,33-37; 14,47; Mt 8,9; Mt 10,24.25; 13,27.28; 24,45-51; Lc 12,35-40; 14,16-24), dall’altro lo stesso sostantivo è impiegato per indicare il servizio reciproco che alcuni rendono ad altri. Come esempi possiamo citare il servizio che i predicatori offrono ai cristiani (2Cor 4,5); o quello che Gesù ha reso all’umanità abbassando se stesso e assumendo la forma di servo (Fil 2,7). Analogamente anche i verbi *douloō*<sup>14</sup> o *douleuō*<sup>15</sup> possono esprimere rispettivamente l’idea di porsi liberamente a disposizione dei più (cf. 1Cor 9,19) e di rendersi, nella carità, un servizio vicendevolmente (cf. Gal 5,13).

Va comunque messo in rilievo che le coppie di termini *meγas* – *prōtos* da un lato e *diakonos* – *doulos* dall’altro, pur essendo molto vicine riguardo al significato, implicano una certa intensificazione<sup>16</sup>. È come se il testo volesse suggerire che la grandezza del discepolo cresce nella misura in cui questi accentua il servizio. Non a caso *doulos*, rispetto a *diakonos*, evoca maggiormente l’idea di un servizio completamente orientato all’altro<sup>17</sup>, come se non vi fosse spazio per se stessi, nella linea di un totale rinnegamento di sé (cf. 8,34).

Dunque, chi, tra i discepoli di Gesù, vuol essere un grande, lo sia nella dimensione del servizio comunitario (*hymōn diakonos*); chi punta

<sup>13</sup> Giungiamo a questa conclusione a causa di *prōtos*, parallelo a *meγas*, al v. 44a. Cf. R.H. GUNDRY, *Mark*, 580. Il grado positivo a volte viene usato come superlativo anche in altri contesti. Per es., in Mt 22,36 *entolē megalē en tō[i] nomō[i]* corrisponde a *entolē prōtē pantōn* in Mc 12,28; in Mt 5,19 *meγas klēthēsetai* viene contrapposto a *elachistos klēthēsetai*. Per altri esempi, cf. N. TURNER, *Syntax*, in J.H. MOULTON, ed., *A Grammar of New Testament Greek*, III, Edinburgh 1963, 31.

<sup>14</sup> Che di per sé significa *rendere schiavo, asservire*. Cf. BDAG, 260.

<sup>15</sup> Generalmente con il senso di *essere posseduto da un altro, compiere i doveri dello schiavo, servire*. Cf. BDAG, 259.

<sup>16</sup> Cf. J.R. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *Mark*, 313; J. ERNST, *Markus*, 309; C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, CbNT 2, Paris 2004, 398; S. LÉGASSE, *Marc*, II, 639, secondo cui c'è una gradazione – nell’ottica dell’umiltà – nel passaggio da *diakonos* a *doulos*; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II, HThK II/2, Freiburg – Basel – Wien 1980<sup>2</sup>, 161; N.F. SANTOS, «Jesus’ Paradoxical Teaching in Mark 8:35; 9:35; and 10:43-44», *BSac* 157/625 (2000) 23-24, i quali sostengono che la contrapposizione tra *meγas* e *diakonos* da una parte e *prōtos* e *doulos* dall’altra, non è del tutto esatta ed è caratterizzata da una tendenza all’accentuazione; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London 1966<sup>2</sup>, 444.

<sup>17</sup> Cf. BDAG, 260, che traduce *doulos* con «uno che è esclusivamente impegnato per un altro» (traduzione mia). G. CIRIGNANO, «La pace nei sinottici», 48; R.H. GUNDRY, *Mark*, 581; D. KOTECKI, *Con Gesù nella barca. Contributo allo studio del discepolato nel Vangelo di Marco*, Roma 1999 (pubblicato estratto), 55, per i quali il termine *doulos* accentuerebbe il servizio nella sua dimensione imprescindibile.

addirittura al primato, cerchi di conseguirlo nella dedizione senza riserve a chiunque incontra sul suo cammino (*pantōn doulos*)<sup>18</sup>.

Nel passo parallelo di Mt 20,26s viene evidenziata maggiormente la dimensione comunitaria di questo servizio: chi vuol essere grande all'interno del gruppo sia il servo degli altri (*hymōn diakonos*) e lo stesso cosa faccia chi vuol essere primo nella cerchia dei discepoli (*hymōn doulos*).

Gesù non impedisce a chi vuol essere grande o primo tra i Dodici di esserlo, soltanto ne indica la via e la modalità<sup>19</sup>: farsi servo in primo luogo dei propri compagni e poi di tutti coloro che incontra, nel totale dono di sé. È ovvio che in tal modo la grandezza ed il primato che Gesù prospetta ai suoi assumono un valore completamente nuovo. Gli stessi termini racchiudono un significato diverso ed implicano una dinamica di relazione diametralmente opposta a quella dei grandi della terra.

#### 4.3. Il servizio del Figlio dell'uomo e il dono della sua vita

Le parole che Gesù rivolge ai Dodici culminano con un'affermazione sulla motivazione profonda della sua "venuta". Essa si è attuata perché egli potesse rendere un servizio esemplare e dotato di una portata inimmaginabile.

##### 4.3.1. Misura, ragione e causa di quello dei Dodici

Con l'espressione *kai gar* (poiché anche), Gesù – che qui si autode-signa con il termine «Figlio dell'uomo» – si presenta come l'esempio a cui i Dodici devono riferirsi nella dinamica del servizio, la ragione per entrarvi, la causa che consente loro di far propria tale modalità di vita.

In primo luogo, Gesù si presenta come modello da imitare. I Dodici sono esortati a prendere distanza dal modo di comportarsi dei grandi delle nazioni, perché il primo a fare ciò è stato il Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito ma per servire. È a lui ed al suo modo di vivere che i Dodici devono trarre ispirazione nelle relazioni vicendevoli. Questo, ad es., è il senso che ha l'espressione *kai gar* in Rm 15,3. Lì, i destinatari della lettera sono invitati a portare le infermità dei deboli senza compiacere a se stessi (v. 1), ma al prossimo nel bene (v. 2). Que-

<sup>18</sup> Cf. G. CIRIGNANO, «La pace nei sinottici», 48; J.R. DONAHUE – D.J. HARRINGTON, *Mark*, 313; D. KOTECKI, *Con Gesù nella barca*, 55.

<sup>19</sup> K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, AnBib 70, Roma 1975, 139: «Le norme non sono più viste allora solo come compito adeguato per la volontà di grandezza, bensì anche come via risoluta per la grandezza» (traduzione mia).

sto “perché anche” (*kai gar*, v. 3) Cristo non ha compiaciuto a se stesso, ma ha lasciato che cadessero su di lui gli insulti di coloro che insultano Dio<sup>20</sup>.

Tuttavia, se Gesù si presentasse solo come modello, perché, al posto di *kai gar*, non impiegare la congiunzione *hōs*? Marco la impiega ogni volta che mette realtà affini l’una di fronte all’altra (1,22; 4,26.31; 6,15.34; 10,15; 12,25.31.33). Egli avrebbe anche potuto utilizzare la congiunzione *hōsper* che troviamo nel passo parallelo di Mt 20,28. Lì il Figlio dell’uomo viene presentato esclusivamente come modello di servizio per i Dodici<sup>21</sup>.

Nella redazione marciiana, invece, Gesù non costituisce per i Dodici soltanto un esempio. Il dono che egli fa della propria vita è la ragione su cui si fonda la dinamica del servizio a cui essi sono chiamati e l’evento che la rende possibile.

Innanzitutto, il servizio del Figlio dell’uomo è il motivo che fonda quello richiesto ai Dodici. È come se egli dicesse: «Siccome io sono venuto per servire e dare la vita, voi, chiamati a seguire me (cf. 1,17; 2,14; 10,28.32s), dovete fare vostro lo stesso atteggiamento di fondo»<sup>22</sup>.

Quanto appena messo in evidenza può essere completato da un dato ulteriore. In Marco, oltre che nel brano che stiamo analizzando, l’espressione *kai gar* ricorre in 14,70, dove ha valore causale. Nel contesto del triplice rinnegamento di Pietro (14,66-72), gli astanti dicono a quest’ultimo che veramente, come affermato dalla serva del sommo sacerdote (v. 69), egli è «di quelli» che stavano con il Nazareno (cf. v. 67), “anche perché” (*kai gar*) è Galileo. A motivo della sua provenienza galilaica essi possono dichiarare che Pietro era un seguace di Gesù.

Allargando la nostra indagine a tutto il NT, ci accorgiamo che vi sono altri testi nei quali *kai gar* viene utilizzato nel medesimo senso. In 1Cor 5,7 Cristo non è mostrato come modello, ma come fondamento di

<sup>20</sup> Cf. E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, JSNTSS 4, Sheffield 1981, 127; S. LÉGASSE, *Marc*, II, 640, n. 56; G.P. PERON, *Seguitemi!*, 172; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II, 162.

<sup>21</sup> K. STOCK, *Boten*, 141: «In Mt è detto semplicemente che al comportamento richiesto da loro corrisponde il comportamento del Figlio dell’uomo, e il suo comportamento viene presentato a loro come modello vincolante: come egli serve, anche loro devono servire» (traduzione mia).

<sup>22</sup> S. LÉGASSE, *Marc*, II, 640, n. 56: «En tête *kai gar* signifie littéralement “car aussi”, cumulant la motivation et la comparaison. La conduite du Christ offre une analogie avec celle qu’il vient de prescrire; elle est en même temps la raison d’obtempérer». K. STOCK, *Boten*, 141-142: «Secondo il legame qui presente, il comportamento di Gesù dà il modello per il comportamento che egli richiede dai Dodici, e insieme fonda questa richiesta. Per il v. 45 si offrono entrambe le traduzioni: “perché anche il Figlio dell’uomo” o “perché perfino il Figlio dell’uomo”. Nel secondo caso viene detto che i Dodici a fortiori sono vincolati al servizio» (traduzione mia).

una nuova vita. Ai Corinzi non è chiesto di farsi immolare come Gesù. Essi sono esortati a togliere il lievito vecchio per essere pasta nuova, come già sono azzimi (v. 7a)<sup>23</sup>. Ora, essi devono attuare questa svolta "perché" (*kai gar*) Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato (v. 7b) ed ha operato nella vita dell'uomo un totale rinnovamento, simboleggiato in questa lettera dagli azzimi<sup>24</sup>. Ne consegue (*hōste*, "cosicché"; v. 8) che la festa di Pasqua può essere celebrata con atteggiamenti improntati a sincerità e verità (v. 8). La trasformazione dell'esistenza si radica dunque nel sacrificio del Cristo. In un altro passo della prima lettera ai Corinzi (1Cor 12,13) troviamo un altro uso simile di *kai gar*. Noi tutti siamo un solo corpo "perché" (*kai gar*) siamo stati battezzati ed abbeverati in un solo Spirito<sup>25</sup>. Degno di nota è anche 2Cor 13,3s. Lì si afferma che Cristo è potente tra i Corinzi "perché" (*kai gar*), pur avendo subito la crocifissione, vive per la potenza di Dio<sup>26</sup>.

Anche nell'AT *kai gar* spesso viene impiegato in un modo simile. Ad esempio, nel Sal 61,3 (LXX), l'autore sacro può dire: «Poiché (*kai gar*) egli è il mio Dio e il mio salvatore, il mio protettore, non sarò mai scosso»<sup>27</sup>. In Pr 21,27 troviamo: «I sacrifici degli empì sono un abominio al Signore perché (*kai gar*) li offrono illegalmente». In Sir 8,9 abbiamo: «Non evitare il discorso degli anziani, perché (*kai gar*) essi hanno imparato dai loro padri, poiché da loro imparerai l'intelligenza e a dare una risposta a tempo opportuno». Altri esempi utili si trovano in Sal 95,10 (LXX); 118,24 (LXX); Sap 13,6; Sir 8,6; 37,8; 38,1.12; Zc 11,8.

Al termine di questa panoramica, possiamo affermare che il testo, oltre a presentare Gesù come modello di donazione di sé a cui i Dodici

<sup>23</sup> G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, SOC 16, Bologna 1995, 277: «L'esortazione a diventare una nuova realtà è fondata sul possesso per grazia di questa stessa realtà. In breve si potrebbe dire: diventa ciò che sei».

<sup>24</sup> G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 278: «L'essere pani azzimi è frutto dell'efficace iniziativa divina, come mostra non solo la proposizione successiva ("E infatti il nostro agnello pasquale è stato immolato, Cristo"), ma anche e ancor più la finale del brano 6,1-11 parallelo al nostro: "Ma siete stati lavati, ma siete stati santificati, ma siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e mediante lo Spirito del nostro Dio"».

<sup>25</sup> G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 668-669: «Potremmo tradurre il testo paolino dicendo che l'*hen sōma* della comunità cristiana non solo è costituito dall'agire creativo dello Spirito ma anche è animato dalla sua energia vitale».

<sup>26</sup> J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, SP 8, Collegeville 1999, 225: «In v. 4ab Paul expresses the motivation for the fact that Christ is mighty in the midst of the Corinthians (see v. 3b). The logical sense can be brought out by means of a paraphrase: "For indeed, *although* Christ was crucified in weakness, he *certainly* now lives by the power of God».

<sup>27</sup> L'espressione *kai gar* del v. 3 può essere interpretata come la congiunzione *hoti* del v. 7. I due versetti sono in effetti praticamente sinonimi. Eccone la traduzione comparata: V. 3: *Poiché (kai gar) egli è il mio Dio e il mio salvatore, il mio protettore, non sarò mai scosso*. V. 7: *Poiché (hoti) egli è il mio Dio e il mio salvatore, il mio protettore, non mi allontanerò*.

devono uniformarsi, voglia dire qualcosa di più. Egli infatti è la ragione, il motivo per cui i suoi seguaci devono entrare nella dinamica del servizio. A questo si aggiunga che il Figlio dell'uomo è venuto per dare la vita in riscatto della moltitudine, nella quale non possiamo non includere anche i Dodici<sup>28</sup>. Qualunque sia la realtà da cui i molti vengono liberati, è certo che per i seguaci di Gesù si prospetta l'emancipazione da una ricerca della grandezza ispirata alla logica del mondo. Questo riscatto permette ai Dodici di accedere ad una comunione di vita con Gesù che va ben oltre quella puramente esteriore<sup>29</sup>.

#### 4.3.2. *In riscatto della moltitudine*

Il Figlio dell'uomo è venuto (*ēlthen*)<sup>30</sup> non per essere servito, ma per servire e dare la vita in riscatto “per”<sup>31</sup> molti (v. 45).

Per “dare la vita” s'intende andare liberamente e consapevolmente verso la morte (cf. 8,31; 9,32; 10,33s; 14,24)<sup>32</sup>; una morte che segnerà la redenzione dei molti. L'aspetto liberatorio attuato dal dono che Gesù fa di sé è marcato dal sostantivo *lytron*<sup>33</sup>. Nel NT appare solo qui e nel parallelo di Mt 20,28. Può essere considerato sinonimo di *antilytron* (1Tm 2,6). Similmente, il contesto in cui viene impiegato il verbo *lytroomai* esprime chiaramente il valore redentivo della morte di Cristo: egli ha

---

<sup>28</sup> K. STOCK, «Jesus und seine Jünger nach Markus», in J.E. AGUILAR CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. ZESATI ESTRADA, ed., «*Il Verbo di Dio è vivo*», Fs. A. Vanhoye, AnBib 165, Roma 2007, 162: «Come possono, i discepoli, essere esclusi dai “molti” per i quali Gesù paga il riscatto e per i quali egli versa il suo sangue, soprattutto perché egli a loro per primi offre questo sangue?» (traduzione mia).

<sup>29</sup> J. R. DONAHUE, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark*, MarThLec, Milwaukee 1983, 49-50: «And yet this same Son of Man is to be the servant who performs the ultimate service by giving his life that others may be free (a ransom for many). For Mark, then, the ethics of discipleship is possible only when combined with a Christology of redemptive liberation. The community is one which has been freed by Jesus, but freed for a deeper level of mutual service done in solidarity with Jesus who by the paradoxical renunciation of power became the source of liberation for others».

<sup>30</sup> Il verbo *erchomai* seguito dall'infinito a volte viene utilizzato in riferimento allo scopo della venuta di Gesù nel mondo (per i sinottici, con soggetto *io*, cf. Mc 2,17; Mt 5,17 [2x]; 10,34 [2x]; Lc 12,49; con soggetto *il Figlio dell'uomo*, cf. Mt 20,28; Lc 19,10). La stessa cosa vale per il nostro versetto. Cf. C. FOCANT, *Marc*, 399; S. LÉGASSE, *Marc*, I, 185.

<sup>31</sup> Traduciamo in questo modo la preposizione *anti*. In tale contesto può essere interpretata come sinonimo di *hyper* (cf. Mc 14,24: *touto estin to haima mou tēs diathēkēs to ekchynōmenon hyper pollōn*; 1Tm 2,6: *antilytron hyper pantōn*). Cf. F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatik*, § 208,3.

<sup>32</sup> Cf. J.P. HEIL, *Mark*, 215; S. LÉGASSE, *Marc*, II, 641.

<sup>33</sup> Il termine viene impiegato per indicare la cifra da pagare per liberare un prigioniero di guerra o uno schiavo (cf., per es., Lv 25,51s). Cf. F. BÜCHSEL, «*lytron*», *ThWNT*, IV, 341; O. PROCKSCH, «*lyō ktl*», *ThWNT*, IV, 331.

dato la sua vita per riscattarci da ogni iniquità (Tt 2,14) e dal nostro vano modo di vivere (1Pt 1,18). Lo stesso concetto viene espresso con i sostantivi *lytrōsis* (Eb 9,12) e *apolytrōsis* (Rm 3,24; 1Cor 1,30; Ef 1,7; Col 1,14; Eb 9,15).

Il valore redentivo e universale del dono di sé realizzato da Gesù potrebbe derivare anche dall'allusione al quarto canto del Servo del Signore di Isaia (Is 52,13-53,12). In modo particolare sono i vv. 10-12 quelli a cui potrebbe riferirsi Mc 10,45<sup>34</sup>. Si discute tra gli studiosi se il riferimento a questo testo profetico sia fondato o meno. In modo particolare il dibattito verte sul legame che potrebbe esserci tra *'āšām*<sup>35</sup> di Is 53,10 e *lytron* che nella LXX non traduce mai questo termine ebraico<sup>36</sup>. Al di là dei legami linguistici, pensiamo che il riferimento sia da individuarsi a livello allusivo<sup>37</sup>: come il Servo del Signore morendo libera i peccatori dal loro delitto e li porta alla giustificazione, così Gesù con il dono della sua vita libera l'uomo dalla schiavitù<sup>38</sup> e lo introduce alla comunione con Dio<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> R.A. EDERLE, *Discípulos y Apóstoles de Jesús. La relación entre los discípulos y los Doce según Marcos*, TGr.T 161, Roma 2008, 262, n. 179, sostiene che per l'idea del servizio e soprattutto per quella del riscatto, Gesù usa qui la metafora applicata al Servo del Signore (Is 53,10-12).

<sup>35</sup> Sacrificio per il delitto (cf., per es., Lv 5,6-25; 6,10).

<sup>36</sup> Per una più ampia e dettagliata esposizione dei diversi indizi che farebbero pensare ad un'allusione al quarto canto del Servo del Signore nel nostro testo, cf. C.A. EVANS, *Mark*, 120-123; R.T. FRANCE, *Jesus and the Old Testament. His application of Old Testament passages to himself and his mission*, London 1971, 116-121; D.J. MOO, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, 122-127.

<sup>37</sup> A questo proposito degna di nota è la tesi di R.E. WATTS, «Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited», in W.H. BELLINGER JR. – W.R. FARMER, ed., *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg 1998, 125-151, che fonda il legame di Mc 10,45 con Is 52,13-53,12 su due pilastri: a) quando Marco allude all'AT solitamente non lo fa mai con citazioni verbali in senso stretto, ma in modo sciolto; b) il detto di Mc 10,45 è inserito nel contesto del viaggio verso Gerusalemme, costruito seguendo il motivo del nuovo esodo del Deutero Isaia. Sulla base di questo, l'autore vede in 9,12 una combinazione dell'immagine del Servo del Deutero Isaia con quella del Figlio dell'uomo di Dn 7 e da qui passa ad affermare la stessa cosa per Mc 10,45.

<sup>38</sup> R.A. EDERLE, *Discípulos y Apóstoles*, 263, sostiene che il servizio di Gesù ha per fine quello di liberare tutti gli uomini dalla schiavitù del peccato, perché la sua missione è quella di chiamare i peccatori (cf. 2,17); C.A. EVANS, *Mark*, 121-122, afferma che l'idea soggiacente al termine *lytron* è quella di vedere in Gesù colui che paga con la sua vita il prezzo necessario per la liberazione dell'uomo schiavo del male.

<sup>39</sup> Come lascia intendere Gesù quando – nella cena pasquale – parla del suo sangue dell'alleanza (Mc 14,24).

### 4.3.3. *Comunicato anche ai discepoli*

Al modo di fare dei governanti, volto ad assoggettare e strumentalizzare gli altri, viene dunque contrapposto l'agire di Gesù. Egli si fa servo e dona la sua vita per i molti, diventando in tal modo loro liberatore. L'esistenza dei discepoli<sup>40</sup> non può che essere modellata su quella del Maestro: riscattati dall'egoismo, devono apprendere l'arte del servizio, del dono di sé<sup>41</sup> che libera l'altro dalle proprie dipendenze<sup>42</sup>.

I discepoli sono quindi chiamati ad un servizio che – avendo per modello, ragione e causa quello del Figlio dell'uomo – diventa contesto in cui realizzare la propria comunione con Gesù.

## 5. CONCLUSIONE

Al termine dello studio esegetico condotto sul testo, cerchiamo di metterne in rilievo gli aspetti più significativi. Lo sviluppo di quest'ultima parte dell'articolo è fatta collocando il brano nel più ampio contesto di Marco.

### 5.1. *Dove conducono le aspirazioni dei Dodici*

Un aspetto che emerge in maniera evidente nei discepoli di Gesù e in modo particolare nei Dodici è la ricerca del prestigio. Giacomo e Giovanni chiedono di sedere alla destra e alla sinistra del Maestro nella sua gloria. In altre parole, bramano di essere inferiori solo a lui per quanto riguarda il rango<sup>43</sup>. Comportandosi in questo modo vanno anche contro la volontà di Gesù. Egli, infatti, nel costituire i Dodici, ha collocato Simone al primo posto e gli ha imposto il nome di "Pietro" (3,16). Questo

---

<sup>40</sup> L'esortazione al servizio rivolta ai Dodici vale anche per i discepoli. In 8,35 è ad essi, e addirittura anche alla folla (cf. 8,34), che viene chiesta la disponibilità a perdere (*apollymi*) la propria vita ad imitazione di Gesù (cf. 3,6; 11,18 dove il verbo *apollymi* è usato in riferimento a lui) che ora si presenta come colui che serve e dà la propria vita.

<sup>41</sup> R.A. EDERLE, *Discipulos y Apóstoles*, 266: «Su particular servicio no es un beneficio personal o un medio para subyugar a otros, como suelen los jefes terrenos (10,42), sino un servicio a todos hasta dar la vida (10,43-45; 9,35b), como el Hijo de ombre (10,45). Como el contenido de su misión depende de Jesús, tb. el modo de llevarlo adelante encuentra en Él su norma».

<sup>42</sup> A. DE MINGO KAMINOCHI, *But It Is Not So Among You*, 152: «This connection between Jesus' specific service accomplished through his death and the service asked of every follower opens the possibility of participating in the redemptive mission of the Son of Man»; K. SROCK, *Boten*, 143, n. 426, osserva che il servizio dei discepoli e il dono della loro vita non possono avere la stessa portata salvifica dell'operare di Gesù, tuttavia ciò non impedisce che possano avere un effetto simile.

<sup>43</sup> Cf. C.A. EVANS, *Mark*, 113.

lascia intendere che già nelle intenzioni di Gesù questo apostolo doveva avere un ruolo del tutto unico nei confronti degli altri. Il fatto che, in alcuni passi del vangelo, Pietro sia interlocutore privilegiato del Maestro (8,32-33; 11,21; 14,29-31.37; cf. 16,7) mostra che il ruolo conferitogli sin all'inizio si stava già traducendo nella storia.

Il desiderio di grandezza rende i due figli di Zebedeo molto "distanti" non solo dal progetto che Gesù ha su ciascuno dei Dodici, ma anche da Gesù stesso. La domanda di Giacomo e Giovanni viene infatti rivolta al Maestro dopo che egli ha appena annunciato la propria condanna a morte ad opera delle guide religiose di Gerusalemme, la consegna ai pagani e l'umiliazione susseguente, la flagellazione e la morte. Certo, l'annuncio di Gesù si conclude con la risurrezione. Resta però il fatto che egli approda a questo traguardo per un percorso che è tutt'altro che glorioso.

La ricerca del prestigio porta inevitabilmente divisione anche tra i Dodici, perché anche i "dieci", in fondo, ambiscono alla stessa cosa.

Gli alterchi che contraddistinguono i discepoli mostrano quanto essi siano condizionati dalla mentalità di questo mondo. Già dopo il primo annuncio della morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, Gesù rimprovera Pietro perché non pensa le cose di Dio, ma quelle degli uomini (8,33)<sup>44</sup>. Il fatto poi che Gesù, prima di istruire per l'ultima volta i Dodici sul servizio, accenni al modo di fare dei governanti delle nazioni e dei loro grandi, premunendosi di affermare che tra loro non deve essere così, lascia intendere che anche i Dodici sono tentati di assumere quel modello nelle loro vicendevoli relazioni.

La ricerca della grandezza, dunque, allontana il discepolo da Gesù, dai propri fratelli e lo assimila ai potenti di questo mondo. È un regredire alla condizione in cui ci si trovava prima di conoscere il Cristo.

## 5.2. La pedagogia di Gesù

Gesù vuole i Dodici con sé non solo in una sequela esteriore, ma nella condivisione degli stessi atteggiamenti. Questo è il motivo per cui più volte li istruisce sulle esigenze di un autentico discepolato (8,34-38; 9,35-37; 10,41-45).

---

<sup>44</sup> In questo contesto è interessante notare come Gesù, prima di rimproverare Pietro, si volti a guardare i propri discepoli: (*ho de epistraphēis kai idōn tous mathētas autou epetimēsen Petrō[i], ma egli, voltatosi e avendo guardato i suoi discepoli, rimproverò Pietro*). È un segno che lascia intendere come le parole che il Maestro sta per rivolgere a Pietro valgano anche per loro.

È interessante notare che Gesù, ogni volta che educa i suoi seguaci, non reprime ciò che alberga nel cuore dei suoi intimi. Egli sa bene che la cerchia di coloro che stanno stabilmente con lui (cf. 3,14) aspira a ruoli di prestigio, perché lo ha già manifestato in precedenza (9,34). Si tratta dunque di ambizioni abbastanza radicate in loro. Gesù si serve di ciò a cui i Dodici aspirano concretamente per far fare loro un salto di qualità, per introdurli ad una comunione con sé che li coinvolga in profondità. Egli, in un certo senso, “si mette dalla loro parte” e, anziché soffocare le loro richieste, le eleva, piuttosto che schiacciare il loro desiderio di prestigio, lo orienta verso la vera grandezza.

Allargando lo sguardo a tutto il vangelo secondo Marco, ci si accorge che non è la prima volta che Gesù si comporta in questo modo. Infatti dopo il secondo annuncio della morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, i discepoli hanno discusso animatamente su chi fosse il più grande (9,34). Anche in quell'occasione Gesù chiama i Dodici e dice loro che chi vuol essere il primo deve diventare l'ultimo di tutti ed il servo di tutti (9,35). Nel momento in cui chiama i primi due discepoli, assicura loro che li farà diventare pescatori di uomini (1,17). Simone e Andrea sono già pescatori. Gesù parte dall'identità concreta dei due fratelli per farne degli autentici araldi del regno.

Nel cammino di sequela, dunque, gli aspetti che costituiscono la personalità del discepolo non vengono schiacciati o sradicati<sup>45</sup>, bensì orientati nella giusta direzione portati a compimento.

Inoltre, la pedagogia di Gesù è caratterizzata dall'attesa. Egli si rivolge a dei discepoli che sono “distanti” da lui e che rivelano un cuore indurito (cf. 6,52; 8,17). Non è infatti la prima volta che Gesù ammaestra i suoi sulle esigenze della sequela (8,24-38; 9,35-37). Il suo lavoro, a prima vista, più che portare frutto sembra essere soffocato dalle bramosie presenti nell'animo dei discepoli e dagli affanni che ne derivano (cf. 4,19). Egli tuttavia insiste, sa che la sua parola dà frutto nel tempo (cf. 4,26-29), conosce bene quelli che ha scelto<sup>46</sup> e sa che prima o poi aderiranno a lui totalmente.

---

<sup>45</sup> Salvo il caso in cui il Signore non trovi nella persona una “radice malata” che necessita assolutamente di essere tolta.

<sup>46</sup> L'evangelista Marco segnala che Gesù, prima di chiamare i suoi discepoli, li vede. Si tratta di uno sguardo tutt'altro che superficiale, uno scrutare dentro il cuore. La scelta di Gesù cade su determinate persone che egli ha già conosciuto. J. PALACHUVATTIL, «He Saw». *The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb eiden in the Gospel of Mark*, TGr.T 84, Roma 2002, 101: «Jesus' seeing is intuitive. He knows whom he is seeing; he knows what they are. There is nothing hidden from him. It is with a perceptive knowledge of the person whom he sees that he is reaching out to them and calling them».

L'opera educativa di Gesù implica anche l'esempio della vita. Egli per primo si mette a servizio e dà la vita per la moltitudine (10,45). Il suo insegnamento diventa dunque evento che coinvolge in primo luogo la propria vita e lascia un segno nella storia, particolarmente in quella dei Dodici.

### 5.3. Le esigenze della sequela proposta da Gesù

Gesù chiede ai suoi seguaci di spendere la propria vita nel servizio. Ma cosa significa questo concretamente? Gesù ha racchiuso tutto il suo ministero terreno nei verbi "servire" e "donare" (10,45). Ora, se la diaconia dei discepoli – come già visto – ha come modello il Figlio dell'uomo, essa non è altro che l'imitazione di Gesù in tutto, compresa l'offerta che egli ha fatto di sé sulla croce.

Il servizio che i discepoli devono rendere ai propri fratelli e al mondo include dunque il dono della propria vita. Questo non sarà necessariamente cruento. Tuttavia, i discepoli sono chiamati a vivere la diaconia nella linea di una donazione di sé completa e senza riserve.

Inoltre, Gesù lascia intendere che quanto più si cresce nell'assunzione di responsabilità all'interno della Chiesa, tanto più si deve intensificare la dinamica del servizio, fino al punto di non avere quasi più spazio per sé.

### 5.4. La parola e l'evento che aprono i discepoli al servizio

Per educare i Dodici al servizio, Gesù attribuisce grande importanza alla sua parola. Essi, in una certa misura, l'hanno già accolta. Infatti, quando Gesù li ha chiamati alla sequela, essi, lasciata la loro attività, lo hanno seguito prontamente (1,16-20; 2,14). Pietro addirittura affermerà che lui e gli altri hanno abbandonato tutto (*panta*) per seguire Gesù (10,28). Tuttavia ci domandiamo: hanno lasciato proprio ogni cosa? Il nostro brano e l'intera opera di Marco dimostrano che i discepoli non hanno ancora depresso una cosa molto importante: *se stessi*. La prima cosa che deve mettere in atto chiunque voglia seguire Gesù è il rinnegamento di sé (8,34). Si tratta, in altre parole, di prendere distanza dal proprio *io*. Su questo i discepoli devono ancora fare molta strada. Infatti li ritroviamo mentre discutono animatamente su chi sia il più grande (9,34), Giacomo e Giovanni sono fortemente incentrati su se stessi (10,35.37)<sup>47</sup>,

---

<sup>47</sup> È interessante notare che, nel formulare la loro richiesta a Gesù, i figli di Zebedeo usino per due volte il pronome personale di prima persona al dativo plurale (*hēmin*). È un segnale linguistico che dice come quanto chiedono a Gesù abbia come centro se stessi.

Pietro non è da meno quando afferma di essere pronto a dare la vita con Gesù (14,29.31)<sup>48</sup>. Questo impedisce loro di seguire il Maestro in maniera completa. Gesù tuttavia continua a trasmettere loro la sua parola. Essa ha la capacità di lasciare una traccia nel cuore dei discepoli. Essi, infatti, non solo hanno aderito al suo appello alla sequela, ma ad un certo punto – pur con i limiti appena evidenziati – si mostrano disposti a condividere la Passione del Figlio dell'uomo (10,39; 14,31).

Gesù dunque depone nel cuore dei discepoli il seme della sua parola, aspettando il momento in cui essi diventeranno capaci di accoglierla totalmente. Ma quando questo accadrà? Vi è, in Marco, un fatto che segna una svolta, che apre i discepoli alla piena accoglienza dell'insegnamento di Gesù? Possiamo rispondere di sì. Questo evento è il dono che Gesù fa di se stesso sulla croce. Nell'esegesi del passo abbiamo già visto che Gesù dona la vita per il riscatto della moltitudine e che da essa non possiamo certo escludervi i discepoli. Inoltre, è interessante notare che non viene specificato da cosa i molti vengano liberati. Questo dato è molto importante perché in tal modo viene universalizzato il contenuto del riscatto. In altre parole, Gesù, con la sua vita, paga il prezzo per liberare ogni uomo da quella particolare schiavitù che gli impedisce di seguire il Signore in modo radicale. Ora, se per i discepoli l'attaccamento al proprio io fino ad ora è stato un ostacolo alla sequela radicale del Maestro, è ovvio che il dono che Gesù fa di se stesso costituisce l'evento che li libererà proprio da questo.

La promessa che Gesù fa ai discepoli terminata la Cena: «dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea» (14,28), è ripresa dal messaggero celeste che si trova dentro la tomba vuota: «vi precede in Galilea; là lo vedrete, come vi ha detto» (16,7). Solo dopo la morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, i discepoli sono resi capaci di deporre le loro ambizioni terrene per vivere la parola di Gesù, l'unica capace di salvare la vita dell'uomo.

---

<sup>48</sup> Pietro dimostra di non aver affatto abbandonato il proprio io quando ai «tutti» (*pantes*; 14,29) che eventualmente dovessero rinnegare il Maestro contrappone se stesso (*egō*; 14,29), aggiungendovi le seguenti parole: «se io (*me*) dovessi dare la vita con te, non ti rinnegherò» (14,31).

ANTONIO NEPI<sup>1</sup>

## CREDO LA VITA DEL MONDO CHE VERRÀ

*“Sul problema, si tratta di apprendere da altri come stanno le cose o apprenderle da sé; se ciò è impossibile, va accolta la migliore e lasciarsi trasportare, rischiando, come su una zattera. Salvo che si possa traghettare con minor pericolo sulla più solida barca di una divina rivelazione” (PLATONE, Fedone 35)*

Da questo inciso profetico di Platone, potremmo scendere a quelli più nazional-popolari che ben fotografano quello che è l'interrogativo più urgente e più drammatico: “l'Aldilà”. Ad esempio la voce di due cantanti distanti nel tempo: Claudio Villa fece incidere sulla sua lapide “Morte mi fai schifo”. Vasco Rossi ha cantato: “tanta gente è convinta che ci sia nell'al di là/ qualche cosa o chissà”.

Il credente sa che questa barca platonica è la Parola di Dio rivelatasi compiutamente nella Pasqua di Gesù, nell'orizzonte della Tradizione e del Magistero (CCC 1020-1065). L'ultimo articolo del nostro Credo “credo la vita del mondo che verrà” va qui letto in chiave prettamente biblica, come ritorno alle fonti. Pertanto, ci tutela dalle contingenze culturali e ci converte a cercare parole che possono far pensare, per la nostra riflessione di presbiteri e per quella delle nostre comunità. Soprattutto perché viviamo un tempo in cui le nostre chiese sono diventate le “tombe di Dio” (F. Nietzsche); ma anche perché la nostra società è “post-mortale” (C. La Fontaine), nel senso che disimbolizza la morte, portando a rimuovere tutto ciò che esprime finitudine e, d'altro canto, ne coltiva lo *show* osceno e morboso. La scommessa del nostro tempo sta nel ritrovare l'attrazione, il fascino, la competitività del cristianesimo dinanzi ad altre proposte euforiche o cupe. Epicuro diceva «la morte non ha nessun rapporto con

---

<sup>1</sup> Docente di Sacra Scrittura presso l'Istituto Teologico Marchigiano – Sede di Fermo.

i vivi e con i morti, poiché per i primi non è nulla e gli ultimi non esistono più». Tra l'insignificanza ed il terrore, occorre dunque riconsacrare parole nuove di speranza. Del resto, l'escatologia costituisce il *primum* dell'annuncio di fede, da Paolo a K. Barth, l'approdo dell'evangelizzazione. La posta in gioco cristiana verte sull'escatologia.

Val la pena cogliere il senso dei tre termini: CREDERE (come aggrapparsi, fondarsi su una roccia), VITA (non meramente biologica (*bios*), ma eterna (*zōē aiōnon*, cioè divina) e al CHE VERRÀ, che ingloba un'escatologia realizzata e una futura, un adesso e per sempre. I contemplativi insegnano che il cuore dell'escatologia è abitare l'istante che ci viene dato: "l'oggi è eternità" (Meister Eckhart) e questo poggia sulla Pasqua. Altrimenti le nostre eucaristie da messe diventano messe in scena.

Sulla "vita (del mondo) che verrà" sia il Primo che il Secondo Testamento offrono una polifonia di risposte. Si matura da una vita confinata all'arco terreno, da un'umbratilità larvatica nello *Sheol*, sino alla risurrezione dei morti (*anastasis tōn nekrōn*), alla immortalità (*athanasia*) e all'incorruttibilità/indistruttibilità (*aftharsia*).

Si è soliti, troppo semplicisticamente, opporre la concezione biblica a quella greca. Il pensiero greco sarebbe all'origine dell'opposizione fra anima e corpo, quest'ultimo visto da Platone con un gioco di parole "*sōma, sēma*" per cui "il corpo è una tomba". Il pensiero biblico, al contrario, tende a vedere la persona nella sua unità di "carne", di "spirito/soffio"; non si può separarla in "anima immortale" e "corpo mortale" come nel pensiero greco. Ciò ci impedisce di fare dell'anima la prigione del corpo e ci aiuta ad abitare l'albergo del mondo, in vista del "giardino/paradiso".

Occorre non essere riduttivi; anche la cultura greca ha esaltato il corpo nell'arte e nella medicina. La Bibbia, se conosce una vita terrestre (cfr. Sal 104,30) accanto allo *Sheol* prevede una vita dopo la morte, proprio in testi influenzati dall'ellenismo (cfr. Dn 12,2-4; Sap 1,13; 2,23-24; 2 Mac 7,9). Fatto più significativo: per i greci l'anima è individualizzata e, dopo la morte, entra nell'immortalità. Per la Bibbia, ogni *Adam*, fatto di polvere e soffio divino, che lo distingue dal semplice "animale", riconsegna tale spirito nella morte a Dio che ne è il proprietario. È il vertice della santità, che significa appartenenza esclusiva e salvaguarda l'originalità di ogni esistenza (Qo 12,7). Globalmente, l'AT insiste sul morire bene; sazi di giorni, con un figlio che è futuro, in modo dignitoso e con una sepoltura nella propria terra.

AT

**Gb 10,1-13. Un viaggio senza ritorno?**

Conosciamo tutti la trama di Giobbe. La sua protesta sta nella contraddizione che coglie nella sofferenza, assurda e incomprensibile, come preludio di morte.

Sono nauseato della mia vita,  
 Le tue mani mi hanno formato e modellato; ora vorresti distruggermi?  
 Ricordati, mi hai fatto di argilla, e mi fai ritornare in polvere!  
 Non m'hai colato come latte e fatto coagulare come formaggio?  
 Di pelle e di carne mi hai rivestito, di ossa e di nervi mi hai intessuto.  
 Vita e benevolenza mi hai concesso, e la tua provvidenza ha custodito  
 il mio spirito.

La domanda di Giobbe è universale. La sua è una parodia di Gn 2, Sal 139 e Sal 8! Per Giobbe, Dio si prende tanta cura per poi diventare sadico; perché creare con tanto affetto un essere umano, insufflare nella sua carne il suo spirito (cfr. 8,10b), perché ricamarlo premurosamente nel grembo di ogni madre, per poi perseguitarlo, farlo soffrire e distruggerlo? Perché? La domanda rimane sospesa, senza risposta. Gb 16,13.22 parla della sofferenza come anticamera della morte, che lo vede bersaglio senza scampo, e gli fa capire che la sua vita è un “viaggio senza ritorno” e Dio un “nemico”. La cruda fraseologia fisica, “dalla pelle al cuore”, proibisce di ridurre l’esperienza di Giobbe ad una semplice disquisizione ideologica. Il cammino di Giobbe, la sua notte psichica e fisica, le sue ferite, trovano luce nelle livide feritoie dell’abbandono al Mistero.

**Gb 19,23-27. Io lo vedrò, io stesso... non da straniero**

Ah, se si scrivessero le mie parole, se si fissassero in un libro;  
 con stilo di ferro e di piombo fossero scolpite per sempre sul sasso!  
 Io so che il mio redentore è vivo e che, ultimo, si ergerà sulla polvere!  
 Dopo che questa mia pelle sarà distrutta, già nella mia carne vedrò Dio.  
 Io lo vedrò, io stesso; i miei occhi lo contempleranno, e non un altro.

Nell’empito di questi pochi versetti ostici in ebraico, Giobbe esprime la speranza di trovare un “vendicatore” o “redentore” (*gō’ēl*). Tale ruolo di chi fa trionfare la causa di una vittima è ben noto nella Bibbia e nell’Antico Vicino Oriente (cfr. Nm 35,16-25; Lv 25,23-25; Rt 4); è il parente prossimo che deve intervenire per “ristabilire la giustizia”. Giobbe nell’incomprensibilità spera nella solidarietà di Dio. La certezza di “vedere Dio” “nella [sua] carne” o “dalla [sua] carne” (v.26), indica che la vita non sarà fuori dal corpo. La più tardiva “visione beatifica” della vita eterna, nasce dal

senso originario dell'espressione ebraica, che si spiega con il protocollo di corte antico. "Vedere il sovrano" era il massimo per un suddito e significava avere udienza intima, il favore del re; non poter vedere il re, invece, significava essere rigettato, cadere in disgrazia (come Assalonne in 2 Sam 14, cacciato dal cospetto di Davide). Egli dunque si trova alla presenza di Dio, accolto, riabilitato e riconciliato. Il Giobbe che si trova alla presenza di Dio è un Giobbe vivo, un Giobbe "nella sua carne" (Gb 19,26), perché per il pensiero biblico di quell'epoca è impossibile immaginare una vita vera senza il corpo. Giobbe ha sofferto nel suo corpo ed è nel suo corpo che sperimenta la giustizia e la grazia divine. In Gb 42,5 alla fine del libro Giobbe dice: «Ho visto Dio. Perciò detesto cenere e polvere, ma ne sono consolato» (Gb 42,5-6). L'itinerario di Giobbe, anche se è facile dirlo a parole, ci dice che la fine ed il fine di ogni esistenza è l'esperienza piena di Dio, che non è assente dall'esperienza della sofferenza. Questo non significa che bisogna soffrire per incontrare Dio; al contrario, è nella lotta contro la sofferenza che s'incontra il Dio di Giobbe. Dio va colto nell'epifania dell'istante ed il morire non è fine, ma esodo. Diceva S. Agostino: «Allora, dopo la sera, si schiuderà l'ottavo giorno: quando ti vedrò».

Anche il NT è asistematico, ma è indiscutibile nel coro, la certezza del mondo futuro, pur presentata per immagini. Da Gesù ai suoi narratori la prospettiva è quella di una "camera con vista sull'Al di Là". La domanda "Chi odia la propria vita la salverà" (Mc 8,35) pone un interrogativo: "dove la salva?" Scegliamo alcuni testi esemplari:

NT

**Mt 22,30 "Alla risurrezione [...] si è come angeli del cielo" (par. Mc 12//Lc 20)**

Il contesto è la polemica contro i Sadducei che negavano risurrezione dei morti e l'esistenza degli angeli. Qui forse abbiamo l'unica descrizione di Gesù sulla vita dell'Al di Là. Alla trappola dei sadducei, dice che si capisce l'Al di Là proprio entrando nelle Scritture. La si raggiunge attraverso la resurrezione, in quanto "figli della risurrezione". Non si dice saranno angeli, ma *come* angeli. Per Gesù la risurrezione è una realtà, ma la corporeità, nella fattispecie l'affettività/sessualità, si collocano su un livello diverso, metastorico. L'Al di Là non è una clonazione migliorata di questa vita, ma una percezione profonda di Dio e della sua fedeltà.

È il Vangelo di Giovanni che si contraddistingue per il termine "vita eterna". Egli parla di un'escatologia realizzata e di un'escatologia futura: è possibile vivere il già nel non ancora. Qui cogliamo la novità cristiana

rispetto all'apocalittica giudaica. Quest'ultima separava la vita del mondo presente, intesa come cattiva e contagiata dal male, da quella futura, piena di bene e di felicità, che sarebbe dovuta arrivare. Per i cristiani, invece, quella futura è già arrivata nella Pasqua del Cristo, anche se esposta a tensioni e peccaminosità, comunque è un già quasi pieno prima della completezza della parusia.

Gv 6, 51-58. Io sono il pane vivente, disceso dal cielo. Se qualcuno mangia di questo pane, *vivrà in eterno*. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo. Chi si ciba della mia carne e beve il mio sangue, ha la *vita eterna*, e io lo *risusciterò nell'ultimo giorno*. Come mi ha mandato il Padre, che è il vivente e io vivo grazie al Padre, così colui che si ciba di me, anch'egli *vivrà* grazie a me. Questo è il pane disceso dal cielo; non come quello che mangiarono i padri e sono morti. Chi si ciba di questo pane, *vivrà per sempre*.

l'Al di Là è nell'Al di qua, grazie all'ascolto della sua Parola, e al nutrimento dell'Eucaristia, come anticipo di quel finale dove "vedremo/sperimenteremo Dio così come egli è" (Cfr. 1 Gv 3,2; 1 Cor 13,2).

Ma è Paolo quello che insiste particolarmente sulla risurrezione e sulla parusia. Il testo di At 17 dove è deriso come un "ciarlatano", allorché comincia a parlare della risurrezione dei morti, mostra la difficoltà del mondo greco-romano nei confronti dell'Al di Là<sup>2</sup>.

## 1 Ts 4,13-18. Incontro al Re, saremo sempre con il Signore.

Non vogliamo lasciarvi nell'ignoranza, o fratelli, riguardo a quelli che dormono, affinché voi non siate afflitti come gli altri che non hanno speranza. Se infatti crediamo che Gesù è morto ed è risuscitato, così Dio riunirà con lui anche quanti si sono addormentati in Gesù. Questo infatti vi diciamo sulla parola del Signore: che noi, i viventi, i superstiti, non prederemo nella venuta del Signore quelli che si sono addormentati. Poiché il Signore stesso, al segnale dato dalla voce dell'arcangelo, dalla tromba di Dio, discenderà dal cielo e i morti che sono in Cristo risorgeranno per primi. Quindi noi, i viventi, i superstiti, insieme con essi saremo rapiti sulle nubi per incontrare il Signore nell'aria. E così saremo sempre con il Signore. Pertanto consolatevi gli uni gli altri con queste parole.

Rispondendo al problema di sapere se alla parusia i credenti vivi avranno vantaggi su quelli morti, Paolo risponde che Dio, in virtù della risurrezione di Gesù non abbandonerà nessuno ed esprime l'Al di là con immagini, ma sorvola su altri dettagli. I morti non sono cadaveri, ma

<sup>2</sup> Cfr. G. GIUSTOZZI, *La Riabilitazione del ciarlatano*, Supplementi Firmana 4; Fermo 2005.

“dormienti” (*koimōmenoi*, perciò parliamo di cimiteri = dormitori, non di necropoli = città di cadaveri *nekroi*). La vita che verrà è vista come un “condurre” (*agein*, il verbo del Buon Pastore), e come un “incontro regale” (*apantēsis*) dinanzi al Sovrano dell’universo. Notiamo la differenza di Paolo tra l’essere “in Cristo” (l’esistenza terrena del credente) e il “con Cristo” (la compagnia definitiva ed intima). Così pure Paolo distingue tra l’“essere giustificati” (l’esperienza della vita nello Spirito mediante il battesimo nell’esistenza terrestre del credente) e l’“essere salvati”, sempre al futuro, che rappresenterà l’approdo finale alla vita eterna e sarà la ratifica di tutte le scelte positive di vita su questa terra. Qui Paolo non precisa dove andremo, cosa faremo. Desumendo una simbolica apocalittica = di rivelazione, in una coreografia stereotipata di totale ribaltamento delle cose, per cui il vecchio deve essere spazzato via per fare posto al nuovo, e le doglie preludono festosamente al parto (tromba, rapimento tra le nuvole), non vuol descrivere, ma evidenziare ciò che conta: la vita che verrà è e sarà una relazione speciale eterna (*sempre*) con il Signore. Il tempo, per dirla con Heidegger non è obiettivo, misurabile, matematicabile, ma vale in modo in cui l’esistenza decide di se stessa. Va notato che Paolo parla non al singolare, ma al plurale, “noi”, cioè al legame tra persone. Qui non si parla di giudizio di Dio.

### **Fil 3,20-21 La nostra “costituzione” è nei cieli: *nunc et tunc***

La nostra cittadinanza è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso in virtù del potere che ha di sottemettere a sé tutte le cose.

Al ragionamento terrestre dei cristiani filippesi, ancorato a sicurezze sociali, forse dubbioso di un’esistenza ultraterrena, Paolo facendo leva sul particolare *status* giuridico di cui godevano i Filippesi (*ius italicum*, quello della capitale Roma) contrappone il *politeuma* celeste che è Cristo stesso, cioè visto come la Costituzione che garantisce una comunità. Il credente non è cristiano nonostante il corpo, ma proprio nella sua fragilità corporea sperimenta quell’esistenza eterna che deriva da e a Dio conduce. Paolo non entra nei dettagli di questa futura trasfigurazione o “cambio di schema” (*metaskhematizein*). Ma è evidente la sua certezza che l’esistenza del credente è inestimabile e “non finirà nella cupa storia che non si racconta” (E. Montale), ma sarà misteriosamente unita a Gesù risorto, primogenito di molti fratelli.

## 2 Co 5,1-10. Dalla tenda alla casa, dalla fede alla visione

Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda di questa abitazione terrena, riceveremo una dimora da Dio, abitazione eterna nei cieli, non costruita da mani d'uomo. Perciò sospiriamo in questa tenda, desiderosi di rivestire la nostra dimora celeste, se però saremo trovati spogli, non nudi. E quanti siamo nella tenda, sospiriamo come sotto un peso, non volendo venire spogliati ma sopravvestiti, affinché ciò che è mortale venga assunto dalla vita. È Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito! Perciò ripieni sempre di coraggio, e sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo esuli dal Signore, poiché camminiamo nella fede e non ancora nella visione, pieni di fiducia preferiamo esulare dal corpo e abitare presso il Signore. Perciò, sia che abitiamo nel corpo sia che ne usciamo, ci studiamo di essere graditi a lui. Poiché tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno la retribuzione delle opere compiute col corpo, premio o castigo.

Paolo qui, pur in modo sfuggente, da ex-fariseo afferma che ci sarà la dissoluzione del corpo, ma non verrà meno l'esistenza personale (=l'immagine del vestito) del credente. Sintetizzando: a) Dopo la morte permane una dimensione corporea, anche se diversa da quella terrena. b) Sembra intravedere una dimensione intermedia *post-mortem*, prima della condizione escatologica di risorti. c) La caparra dello Spirito ricevuta nel battesimo dal cristiano non può finire ma è destinata a permanere e dunque è più forte della morte. d) La vita che verrà sarà comunione con il Signore, che Paolo esprime in modo struggente. e) In questo testo emerge però il discrimine del giudizio. Nell'oggi delle scelte concrete del cristiano si gioca la vita che verrà.

## 1 Cor 15,35-48. L'approdo ad un corpo spirituale.

Ma qualcuno dirà: «Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?». Stolto, ciò che tu semini non prende vita se prima non muore; e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. Dio gli darà un corpo come vuole, a ciascun seme il proprio corpo. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri; altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. Così anche la risurrezione dei morti: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità; si semina nello squallore, si risorge nello splendore; si semina nell'infermità, si risorge nella potenza; si semina un corpo naturale, risorge un corpo spirituale. Sta scritto: il primo uomo, Adamo, divenne anima vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito vivificante. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma il naturale, poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è di polvere, ma il secondo uomo viene dal cielo. Qual è l'uomo di polvere, così sono quelli di polvere, ma qual

è il celeste, così saranno i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di polvere, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste. Vi dico, o fratelli, che la carne e il sangue, non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che è corruttibile eredita l'incorruttibilità. Ecco, vi dico un mistero: non tutti morremo, ma tutti saremo trasformati: in un istante, in un batter d'occhio, all'ultima tromba; suonerà infatti la tromba, i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati.

Testo più maturo che sembra descrivere, ma in realtà non descrive. Paolo parla della vita eterna nell'al di là che ci attende come un mistero. L'esempio è del seme sepolto che genera uno stelo esprime il passaggio da un corpo respirante (psichico) ad un corpo spirituale (pneumatico). L'Al di Là è il compimento dall'Adamo terrestre, fragile, all'Adamo celeste che è il Cristo. L'aspetto essenziale è che "Dio sarà tutto in tutti/ o in tutto" (1 Cor 15,28). Spicca il concetto greco di incorruttibilità facilmente accettabile dal suo uditorio greco.

## RIEPILOGO

Come la Scrittura ci parla della vita che verrà? Nella corallità di voci, che spaziano dal desiderio di una vita terrena piena, all'immortalità e alla risurrezione dei corpi possiamo riassumere alcuni punti:

- a) Si tratta di educare e educarsi alla morte. Dio resta fedele e solidale con l'opera delle sue mani, come il vasaio al suo vaso, il sarto al suo ricamo.
- b) L'Al di Là o la vita che verrà si fonda sulla resurrezione di Gesù primogenito dei morti (Col 1,15-20). Quindi inizia dalla Pasqua. L'attenzione verte non su dove andremo, ma su chi saremo e sulla nostra amicizia con Dio.
- c) Aspettare con stupore, ciò che è inimmaginabile, vale a dire la vita che verrà come compagnia definitiva, intima "con Cristo".
- d) Certa sarà una trasformazione della nostra fisicità: "come angeli, un corpo spirituale", in relazioni nuove, gratuite.
- e) Ci sarà continuità tra vita terrestre e quella futura, sapendo che l'Al di Là dipende dall'Al di qua, ma anche dalla insondabile misericordia di Dio. Qui entriamo nel tema del giudizio, che prescinde da etichette, tra cristiani e non cristiani (Mt 25).
- f) La speranza dell'Al di Là deve cambiare l'Al di Qua. La dobbiamo vivere come un desiderio/innamoramento, come respiro, ma anche pensarla per ringraziare Dio (*denken ist danken* diceva Heidegger e come ripete sublimamente G. Giustozzi.). 1 Gv 3,1-3 lo esprime in modo folgorante: «fin d'ora siamo figli di Dio e lo siamo realmente! Noi però saremo simili a Lui (= il nostro corpo

spirituale) perché lo vedremo così come Egli è». Si tratta di diventare ciò che si è. Tale speranza coinvolge il mondo creato, la natura, oggi gemente in attesa di questo nuovo parto (Rm 8,22; 2 Pt 3,13). S. Agostino e S. Tommaso insistono su questa nuova vita del mondo che verrà come pienezza della creazione di Cristo (cf. *De Civitate Dei* xx,16). Ciò che trasformerà l'uomo, trasformerà il cosmo.

## UMANITÀ E MONDO NUOVI

Ap 21,1-7. Poi vidi un cielo nuovo e una terra nuova. Infatti, il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi la Città santa, la nuova Gerusalemme, discendere dal cielo da presso Dio, preparata come una sposa adorna per il suo sposo. E udii dal trono una voce possente che disse: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini e dimorerà con loro ed essi saranno suo popolo ed egli sarà il "Dio-con-loro". E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi; non vi sarà più morte né lutto e grida e dolore. Sì, le cose di prima sono passate». E Colui che sedeva sul trono disse: «Ecco: faccio nuove tutte le cose». E aggiunse: «Scrivi: certe e veraci sono queste parole». E ancora: «È compiuto! Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine. A colui che ha sete darò da bere dalla sorgente dell'acqua viva, gratuitamente. Solo chi sarà vittorioso erediterà questi beni. Io sarò per lui Dio ed egli sarà per me figlio».

Sul piano simbolico biblico la vita che verrà esclude ogni forma di male (=il mare assente) e sarà Compagnia assoluta, scevra di incrinature. Il vestito della sposa (la chiesa) è tessuto con i fili delle opere buone di giustizia, solidarietà ed equità, ma necessita del tocco finale dello stilista principe che è Dio, il quale imprime il suo stile e lo perfeziona. La vita del mondo che verrà sarà la pienezza dell'Alleanza, della complicità tra Dio e gli uomini, rispettando però l'originalità di ognuno (cfr. la formula giuridica: Io diventerò per lui padre, ed egli diventerà per me figlio).

Da questo testo, la teologia scolastica, pur condizionata da un impianto platonico, deduceva quattro qualità della vita del mondo che verrà: *a) l'impassibilità*, cioè l'esclusione di ogni dolore e male fisico. *b) la sottigliezza*, cioè la medesima capacità del Cristo di uscire dalla tomba sigillata, con estrema libertà spirituale. *c) l'agilità*, cioè il perfetto dominio dello spirito sul corpo e la loro sintonia senza contraddizioni, *d) la chiarezza*, cioè l'assenza di ogni bruttura e la pienezza dello splendore di un corpo glorificato.

Terminiamo con un testo struggente, quello della morte di Mosè, che non compare nella Bibbia ma è frutto del pensiero/ringraziamento dei rabbini:

La morte di Mosè (*Targum a Dt 34*). Si udì una voce dal cielo che disse a Mosè: «Mosè, è la fine, il tempo della tua morte è venuto». Mosè disse a Dio: «Ti supplico, non mi abbandonare nelle mani dell'angelo della morte». Ma Dio scese dall'alto dei cieli per prendere l'anima di Mosè e gli disse: «Mosè, chiudi gli occhi» e Mosè li chiuse; poi disse «posa le mani sul petto» e Mosè posò le mani; poi disse «accosta i piedi». Mosè li accostò. Allora Dio, il Santo benedetto egli sia, chiamò l'anima di Mosè dicendole. «Figlia mia, ho fissato un tempo di 120 anni durante il quale tu abitassi nel corpo di Mosè. Ora è giunta la tua fine; parti e non tardare». E l'anima replicò «O re del mondo, io amo il corpo puro e santo di Mosè e non voglio lasciarlo». Allora Dio baciò Mosè e prese la sua anima con un bacio della sua bocca. Poi il Santo, benedetto Egli sia, pianse.

Concludendo, la vita del mondo che viene/verrà è e sarà il bacio di Dio. Perché Dio è un bacio (Gregorio di Nissa). Tagore, paragona il passaggio dalla vita eterna sperimentata nell'oggi a quella futura, come quello del bambino che succhia prima dal seno sinistro di sua madre per poi passare più felice al destro. Altresi, un detto trentino dice che quando un bimbo nasce, lui piange, gli altri attorno sorridono. Quando muore, invece, gli altri piangono, ma lui sorride, perché è nella vera vita. Crede-re nella vita che verrà, significa nutrire la speranza di essere attesi.

MARIO FLORIO<sup>1</sup>

## DALLA MESSA ALL'EUCARISTIA. DIVENTARE CRISTIANI, DIVENTARE CHIESA

L'eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia. Di frequente ci comportiamo come controllori della grazia e non come facilitatori. Ma la Chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa.

Papa Francesco, Esortazione apostolica post-sinodale  
*Evangelii Gaudium*, § 47

In occasione della preparazione del Convegno teologico-pastorale promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano (I sessione: 2002; II sessione: 2003) sul ministero del presbitero Mons. Angelo Fagiani, allora Arcivescovo di Camerino-San Severino Marche, segnalava come fondamentale l'esigenza di rileggere, a partire dall'ispirazione conciliare, la vita e il ministero del presbitero secondo una delle categorie *princeps* dell'ecclesiologia del Vaticano II: la categoria di comunione<sup>2</sup>. Il suggerimento fu accolto con molto apprezzamento nell'ambito della Commissione dell'ITM preposta alla progettazione dell'iniziativa e in questa luce fu

---

<sup>1</sup> Docente di Sacramentaria all'Istituto Teologico Marchigiano – Ancona

<sup>2</sup> Cf. *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, vol. 4: AA. VV., *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965*, edizione italiana a cura di A. MELLONI, Ed. Il Mulino, Bologna 1999; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, a cura di M. VERGOTTINI, Glossa, Milano 2005; B. P. FLANAGAN, «Communion Ecclesiologies as Contextual Theologies», in *Horizons*, 40 (2013) 1, 53-70.

coniato lo stesso titolo del Convegno: *Il Sacramento dell'Ordine: ministri di comunione*<sup>3</sup>.

Questo saggio vuole partire proprio da qui, riconoscendo nella prospettiva comunionale non solo uno dei fulcri portanti della visione conciliare del Mistero della Chiesa, dato ormai acquisito non senza precisazioni e nuovi sviluppi ermeneutici, ma anche un tratto peculiare della sensibilità spirituale, teologica e pastorale di Mons. Fagiani. Anzi, a distanza di un decennio da quel Convegno, mi sembra di poter affermare che la sua proposta riveli oggi più che mai la sua portata profetica.

Il titolo di questo saggio assume a prima vista un tono un po' provocatorio e in un certo senso la cosa è voluta. Ma in che senso appunto? Proverò a dare conto di un possibile itinerario che possa dare ragione di una questione che, a prima vista, sembra tutta interna alla prassi liturgica e che invece, proprio per la centralità del mistero eucaristico nel dinamismo comunionale della Chiesa, è basilare per la comprensione non solo teorica ma anche pratica dell'esperienza della vita ecclesiale, in particolare di quella che si esprime e si storicizza nel contesto delle Chiese particolari. Innanzitutto mi riferisco alle tredici diocesi delle Marche che proprio di recente, dopo avere ospitato il XXV Congresso Eucaristico Nazionale, hanno celebrato il secondo Convegno pastorale dedicato all'evangelizzazione e trasmissione della fede<sup>4</sup>.

## UNA PREMessa

Nel periodo post-conciliare i percorsi di formazione teologica dei futuri presbiteri sono stati ridisegnati, per il primo ciclo, a partire dal dettato del paragrafo 16 della *Optatam Totius*, il Decreto conciliare sulla formazione sacerdotale. I manuali di teologia, pur nelle diverse sensibilità degli autori, hanno recepito questa impostazione di fondo, specialmente

---

<sup>3</sup> Del Convegno, articolato in due sessioni, sono stati pubblicati gli Atti in due volumi: A. GASPERONI – A. NAPOLIONI (a cura di), *Il sacramento dell'ordine: "ministri di comunione". I fondamenti*, Ed. Massimo, Milano 2003; ID., *Il sacramento dell'ordine: "ministri di comunione". Le prospettive*, Ed. Massimo, Milano 2005.

<sup>4</sup> Per la documentazione relativa alla preparazione e allo svolgimento del Convegno tenutosi in Ancona (apertura) e poi a Loreto nei giorni 22-24 novembre 2013, si può consultare il sito ufficiale [www.convegno2013.chiesacattolicamarche.it](http://www.convegno2013.chiesacattolicamarche.it). Dalla Pasqua 2014 è a disposizione anche la pubblicazione ufficiale degli Atti: REGIONE ECCLESIASTICA MARCHE, *Atti del II Convegno Ecclesiale Regionale. "Alzati e va' ..." Vivere e trasmettere oggi la fede nelle Marche*. 22-24 novembre 2013, *pro manuscripto* a cura della Presidenza della CEM, 3-741. D'ora in poi: Atti (seguito dal n. di p. o pp.)

per ciò che concerne lo sviluppo dei diversi trattati dell'area teologico-dogmatica. L'area teologico-pastorale rimane spesso relegata al momento applicativo con l'evidente limite di riproporre uno schema deduttivo della teologia: dalla/e teoria/e alla/e prassi e raramente viceversa. La prassi liturgica diviene così il campo di "applicazione" delle dottrine e delle etiche e raramente viene ad essere riconosciuta come momento sorgivo dello stesso sapere teologico e pastorale. Le cose andrebbero diversamente se il profilo programmatico dello studio delle discipline teologiche descritto da OT § 16 fosse integrato da quanto affermato al § 16 della Costituzione conciliare su La Sacra liturgia *Sacrosantum Concilium*. Mettiamo in parallelo i due testi.

#### OT 16

Le discipline teologiche, alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa siano insegnate in maniera che gli alunni possano attingere accuratamente la dottrina cattolica dalla divina Rivelazione, la penetrino profondamente, la rendano alimento della propria vita spirituale e siano in grado di annunziarla, esporla e difenderla nel ministero sacerdotale.

Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia. Premessa un'appropriata introduzione, essi vengano iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, apprendano i massimi temi della divina Rivelazione e ricevano incitamento e nutrimento dalla quotidiana lettura e meditazione dei libri santi. Nell'insegnamento della teologia dogmatica, prima vengano proposti gli stessi temi biblici. Si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro. *Si insegni loro a riconoscerli sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche* e in tutta la vita della Chiesa. Infine, imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare queste verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei. [...]

#### SC 16

Nei seminari e negli studentati religiosi *la sacra liturgia va computata tra le materie necessarie e più importanti* e, nelle facoltà teologiche, tra le materie principali; inoltre va insegnata sia *sotto l'aspetto teologico che sotto l'aspetto storico, spirituale, pastorale e giuridico*. A loro volta i professori delle altre materie, soprattutto della teologia dogmatica, della sacra Scrittura, della teologia spirituale e pastorale abbiano cura di

mettere in rilievo, secondo le intrinseche esigenze di ogni disciplina, il mistero di Cristo e la storia della salvezza, *in modo che la loro connessione con la liturgia e l'unità della formazione sacerdotale risulti chiara*<sup>5</sup>.

La centralità dell'azione liturgica è attestata, seppur con accenti diversi, in tutti e due i testi. Una retta ermeneutica di questo accostamento dovrebbe lasciarsi guidare da quel principio guida del vissuto ecclesiale che in modo magistrale la SC ha voluto sapientemente riproporre al § 10:

la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù<sup>6</sup>.

E questo asserto trova la sua eminente applicazione proprio nella celebrazione del Mistero eucaristico (cf LG § 11; SC § 48). L'eucaristia è alla scaturigine dell'essere della Chiesa e in essa tutta la sua azione arriva al suo *climax*, al suo vertice. La pastorale è chiamata a lasciarsi interpellare, nella sua elaborazione, sia pratica che teorica, da questo principio vitale e costitutivo dell'essere della Chiesa<sup>7</sup>.

## MENO MESSE, PIÙ MESSA?

Nel primo post-concilio un'espressione come "meno messe, più messa" suonava come slogan programmatico per la riforma di una prassi pastorale parrocchiale che, almeno in Italia, era fortemente centrata sulla molteplicità delle messe che venivano celebrate nei giorni feriali e festivi come suffragio per i defunti. Le radici di questa prassi sono profonde e si radicano in un tessuto ecclesiale connotato dall'abbondanza di clero e dalla prevalente concezione della messa come sacrificio la cui "ripetizione", spesso presso diversi altari della stessa chiesa e in contemporanea, non poteva che giovare al culto di Dio e al suffragio dei defunti. La teologia eucaristica maturata attraverso il lungo e fecondo cammino del movimento liturgico portò allo smantellamento di questa prassi. All'idea di "ripetizione" subentrava quella di "ripresenta-

<sup>5</sup> Il corsivo è mio

<sup>6</sup> Cf W. HAUNERLAND, *Culmen et Fons – Zur Rezeption einer liturgie-theologischen Spitzenaussage*, in "Liturgisches Jahrbuch" 63 (2013)3, 137-152.

<sup>7</sup> Cf AA.Vv., *L'Eucaristia. Cristo sorgente di vita per l'umanità*, Ed. Massimo, Milano 2000; M. FLORIO, "Dall'Eucaristia all'evento pasquale e viceversa", in E. BRANCOZZI (a cura di), «Mistero» e «Misteri». *Dall'esperienza religiosa all'esperienza cristiana. Le chiavi di un percorso*, Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2009, 200-231; R. NKINDJI SAMUANGALA (a cura di), *Annunciare, celebrare, testimoniare. L'Eucaristia per la vita quotidiana*, "Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose" n. 3 (2010).

zione” e di “concelebrazione”, a quella di *sacrificio della messa* quella di *sacramento dell'unico sacrificio di Cristo*, alla *potestas consecrandi* del ministro sacro quella di *actuosa participatio* dell'assemblea liturgica presieduta dal ministro ordinato (vescovo o presbitero). È noto come il percorso di recezione di queste istanze di rinnovamento arrivò ad essere recepito nella SC. Questa Costituzione riportava al centro del vissuto ecclesiale *il mistero pasquale*, colto nella sua unicità e nella sua ripresentazione sacramentale nell'azione liturgica<sup>8</sup>. La riscoperta di questo antico cardine si collocava in una nuova visione ecclesiologica che, proprio a partire dall'azione liturgica, restituiva il dovuto spazio alla varietà e ricchezza dei ministeri in una Chiesa concepita come mistero di comunione.

Che ne è stato della recezione di questa riforma ecclesiologica e liturgica nelle prassi delle parrocchie delle diocesi marchigiane? Non posso, né sono in grado di presentare un bilancio. Va detto che ad una prima fase di grande fervore nell'accoglienza e attuazione dei principi della riforma liturgica, propiziata anche, ma non solo, dall'entrata in vigore dei nuovi libri liturgici, è seguita una fase di stanchezza e poi di ripensamento, quasi che si stesse sbagliando rotta, fino a paventare il desiderio di ritornare indietro... Di fatto le prassi plurisecolari richiedono tempi molto lunghi per essere modificate e questa lunga gestazione del rinnovamento, con i suoi alti e bassi, non deve stupire. Ciò che è venuto meno, rispetto al primo periodo post-conciliare, è l'impegno per una capillare educazione liturgica di tutto il popolo di Dio, impegno che ha invece caratterizzato in modo fruttuoso e avvincente quel primo periodo fino alla metà degli anni ottanta.

Il problema più evidente è l'aver assunto i nuovi libri liturgici adattandoli ad una prassi clericocentrica ancora fortemente radicata sul modello post-tridentino. Così non stupisce se al recente secondo Convegno pastorale delle tredici diocesi marchigiane in uno dei laboratori uno dei punti che potevano sembrare acquisiti, “Meno messe, più Messa”, non era invece affatto acquisito tanto da spingere i partecipanti (tra i quali il sottoscritto) ad una vera e propria discussione della sensatezza e pertinenza attuale di un tale principio<sup>9</sup>. Che sorpresa!

---

<sup>8</sup> Per un bilancio sulla recezione della centralità del mistero pasquale a 50 anni dalla promulgazione della Costituzione *Sacrosantum Concilium*: AA.Vv., *Sacrosantum Concilium 1963-2013. Il paschale mysterium tra bilanci e proposte*, in “Rivista Liturgica” C (2013) 4. Si veda inoltre: AA.Vv., *Per una liturgia semplice e bella*, Inserto alla Guida Liturgico Pastorale 2013-2014 per le Diocesi delle Marche, Arti Grafiche Stibu, Urbana (PU) 2012.

<sup>9</sup> Si veda il sussidio predisposto per il lavoro di dialogo e confronto nei laboratori: CONFERENZA EPISCOPALE MARCHIGIANA, 2° *Convegno Ecclesiale Marchigiano. 22-24 nov. 2013.* “Alzati

Proviamo a comprendere questo episodio, che per quanto delimitato e parziale, può rivelare alcuni aspetti di una nuova tendenza in atto. Innanzitutto il laboratorio a cui ho accennato era costituito da un nutrito numero di persone (circa una trentina) rappresentative di tutti gli stadi di vita del popolo di Dio (religiosi, laici, vescovi, preti, diaconi, ...) e di diverse sensibilità interne al cattolicesimo italiano (mondi associativi, movimenti e gruppi ecclesiali), con un'età media provvidenzialmente non troppo alta (40/50 anni) e provenienti dalle varie diocesi e zone geografiche della regione (area costiera, collinare e montana). Insomma un campione davvero significativo dei vissuti ecclesiali in atto. Certo solo pochi dei presenti ricordavano il contesto del dibattito degli anni del post-concilio su "Meno messe, più Messa". Dagli interventi, centrati sul tema del laboratorio "La grazia dell'Eucaristia" (il terzo laboratorio del primo ambito su *La Chiesa in ascolto*) è emersa chiaramente la consapevolezza che anche nelle Marche la situazione del clero (numero ed età media) viaggia sui livelli di tutto il mondo occidentale: diminuzione crescente del numero dei sacerdoti ed età media piuttosto alta (65 anni circa)<sup>10</sup>. Che dire? L'esito sembrerebbe prevedibile: necessaria riduzione del numero delle messe dovuta anche al fatto, sempre più ricorrente, che più parrocchie, specialmente se di piccole dimensioni, sono affidate alla cura pastorale di un solo parroco. Questo dato empirico va incrociato con un altro dato statistico: nelle tredici diocesi marchigiane ci sono più di 800 parrocchie con un numero di sacerdoti complessivo che supera di poco il migliaio per una popolazione totale di circa un milione e mezzo di abitanti<sup>11</sup>. A questo dato si deve unire quello relativo all'affluenza media alla messa domenicale (il 30% circa della popolazione marchigiana?), anche questo ormai sul livello standard di altre regioni italiane<sup>12</sup>. Valeva e vale la pena chiedersi: non è forse il caso di tirare qualche conclusione

---

*e va' ...". Vivere e trasmettere oggi la fede nelle Marche. Ancona - Loreto 22-24 novembre 2013. Ambiti e laboratori, 5 (Primo ambito - Laboratorio 3: La grazia dell'Eucaristia). Cf Atti, 319.*

<sup>10</sup> Per un quadro statistico, relativamente aggiornato, sulla situazione italiana del clero, si veda: F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Ed. Il Mulino, Bologna 2007, 88-106 (*Il personale religioso e la parabola delle vocazioni*).

<sup>11</sup> Per questi dati quantitativi si veda il sito web [http://it.cathopedia.org/wiki/Regione\\_ecclesiastica\\_Marche](http://it.cathopedia.org/wiki/Regione_ecclesiastica_Marche). Come fonte dei dati il sito web rimanda all'Annuario Pontificio. Per alcuni dati riferiti alla regione Marche, si veda anche la relazione del Prof. S. BELARDINELLI al 2° Convegno Ecclesiale Marchigiano, cf Atti, 385-390.

<sup>12</sup> Per recenti ricerche e valutazioni statistiche e sociologiche sulla pratica religiosa dei cattolici in Italia, si veda: F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Ed. Il Mulino, Bologna 2006, 39-56. «La più recente indagine approfondita sulla religiosità indica in poco più del 30% l'insieme della popolazione italiana che dichiara di frequentare i riti religiosi almeno una volta alla settimana, ...», *ibid* 121. Non sono a conoscenza di rilevazioni statistiche, scientificamente attendibili e aggiornate, relative alla popolazione marchigiana.

circa il numero delle messe celebrate ogni domenica in ogni diocesi e in tutte la regione<sup>13</sup>? Come procedere?

Questa visione quantitativa fa (giustamente) arricciare il naso a molti: guai a portare la messa sul banco dei numeri, laddove c'è una necessità il servizio religioso domenicale va assicurato! Insomma si cerca a tutti i costi di mantenere l'assetto del modello post-tridentino fino all'ultimo e solo, se proprio non si hanno altre soluzioni, si arriva a considerare da vicino l'ipotesi di "togliere una o più messe" dall'orario domenicale consueto, con un senso di sconfitta analogo a quello della chiusura della farmacia o della stazione dei carabinieri in un piccolo centro abitato. È evidente che procedere in questo modo – il modello "servizio religioso" a cui fa da *pendant* quello della scarsità di "personale" (sic!) – non porta da nessuna parte. Non sarà forse necessaria una riflessione più profonda e articolata sul modello di chiesa che un tale processo in atto porta a superare per un verso e propiziare per un altro? Quale eucaristia per quale chiesa e anche quale chiesa per quale eucaristia? Quale ministerialità preparare e suscitare per un futuro che è già presente?

#### IL RITORNO DELLA *TRIBÙ*

Se il contesto sociale marchigiano, ben descritto da Accattoli nella sua memorabile e profetica relazione al primo Convegno pastorale delle diocesi marchigiane<sup>14</sup>, era fortemente legato al mondo agricolo e al modello della famiglia patriarcale, gli sviluppi successivi, legati ai cambiamenti sociali indotti dell'industrializzazione e alle *res novae* introdotte dalla secolarizzazione, propongono/impongono una situazione completamente nuova. La famiglia tende ad essere sempre più mononucleare e slegata dal modello del matrimonio unico ed indissolubile. Nel contempo si assiste ad un incremento esponenziale delle unioni di fatto con un drastico calo tanto dei matrimoni religiosi come di quelli civili. Lo stesso

---

<sup>13</sup> Non sono a conoscenza di pubblicazioni che presentino il dato quantitativo relativo alle tredici diocesi marchigiane. Per l'acquisizione di questo dato, aggiornato, basterebbe incrociare e sommare i dati delle singole diocesi a disposizione delle singole Cancellerie vescovili. Solo nella mia diocesi (Pesaro) le messe domenicali sono circa 210!

<sup>14</sup> Cf L. ACCATTOLI, "Per comunicare la fede all'uomo di oggi: metodo e linguaggio", in CONFERENZA EPISCOPALE MARCHIGIANA, *Atti del 1° Convegno Ecclesiale Regionale. La nuova evangelizzazione nelle Marche. Loreto 19/21 novembre 1993*, a cura del Centro Pastorale Regionale della Conferenza Episcopale Marchigiana, Grafiche Errebi, Falconara (An) 1994, 189-193. Al Convegno è seguito un documento della Conferenza Episcopale Marchigiana: *La nuova evangelizzazione nelle Marche. Loreto 19/21 novembre 1993. Orientamenti e priorità pastorali*, Loreto, 15 dicembre 1993.

si dica per l'apertura al dono della vita con il drastico calo del tasso di natalità in atto ormai da più di un decennio. I dati statistici illustrati dalla relazione del prof. Belardinelli al secondo Convegno pastorale parlano chiaro: le Marche si collocano tra le regioni con più basso tasso di natalità non solo a livello italiano ma europeo<sup>15</sup>. Che cosa dicono questi dati, rilevatori di una tendenza culturale in atto, rispetto alla eucaristia e alla visione di Chiesa veicolata dalla prassi liturgica in atto?

Il Convegno ecclesiale di Verona (2006) ha voluto incassare e rilanciare all'ampio e articolato tessuto delle parrocchie l'appello ad una prassi di evangelizzazione (detta "nuova") che metta in conto il superamento di una dinamica centripeta e spesso autoreferenziale a favore di una dinamica centrifuga ed estroversa. Questa conversione pastorale dovrebbe portare come frutto desiderato il delinearsi di un volto nuovo della Chiesa in Italia, *un volto missionario in un mondo che cambia*<sup>16</sup>. La famiglia dovrebbe essere il perno su cui si gioca la partita di questa scommessa<sup>17</sup>. Un cambiamento di orizzonte viene postulato: guardare alla famiglia, quella fondata sul matrimonio unico e indissolubile, come soggetto pastorale e non solo come destinatario passivo dell'azione pastorale della gerarchia ecclesiastica. Ma questa è una conversione ancora più complessa: le resistenze, palesi e occulte, sono molteplici sia sul piano teorico come sul piano pratico. Tentativi nuovi in questa direzione sono in atto da anni anche in diverse diocesi delle Marche.

Ed è proprio su questo fronte, quello della famiglia, che la questione presenta delle novità epocali, ormai sotto gli occhi di tutti. Si potrebbe a mio avviso parlare del ritorno della *tribù* con tutto ciò che di caotico essa può evocare rispetto allo schema dai ruoli ben definiti della famiglia "tradizionale"<sup>18</sup>. I legami affettivi, vero nucleo fragile e determinante di

---

<sup>15</sup> Cf S. BELARDINELLI, "Scrutare i segni dei tempi. La prospettiva socio culturale", cf Atti, 386-387. Per un punto della situazione in chiave sociologica, si veda: "La famiglia tiene, ma domanda sostegno", in REGIONE MARCHE, *Rapporto sulla situazione sociale delle Marche 2006*, Censis, Bellocchi di Fano (PU) 2007, 202-207.

<sup>16</sup> Su questo si veda la Nota pastorale della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 maggio 2004.

<sup>17</sup> Alla famiglia è dedicata la III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi in due sessioni, la prima nel 2014 e la seconda nel 2015. L'Assemblea, convocata da Papa Francesco il 9 ottobre 2013, è dedicata al tema: *Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione*. Per il testo del documento preparatorio (articolato in tre capitoli, il terzo presenta il *Questionario*): *Il Regno Documenti* LVIII (2013)21, 695-699.

<sup>18</sup> Per una rassegna bibliografica aggiornata sulla questione "famiglia/e" nel dibattito culturale contemporaneo, si veda: A. FUMAGALLI, "Morale sessuale", in *Orientamenti Bibliografici. Semestrare di letture*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 42 (2013) 29-37;

molte vicende familiari, si allargano o devono allargarsi per dare spazio a molte figure parentali presenti in contemporanea sulla scena educativa di figli/e nati da unioni con persone diverse. La genitorialità risulta così o spalmata su diversi soggetti che non sono più necessariamente il padre e la madre ma, fatto salvo il livello biologico, si trova distribuita su molte altre figure parentali (nonni, zii, ...) che sono chiamate a surrogare l'accudimento e spesso tutto l'iter educativo per bambini i cui genitori sono alle prese con nuove vicende affettive che daranno luogo al sorgere di nuovi legami familiari. Il risultato mi sembra essere quello del prodursi di un intreccio di relazioni affettive dai molteplici risvolti effettivi (distribuzione dei ruoli, lavoro, beni, successione ereditaria, etc.) e intergenerazionali. Un ritorno alla *tribù*? Mi pare di poter dire che le cose vadano in questa direzione ed è un dato di fatto. Involuzione o evoluzione? Parlare di "ritorno" sembra postulare un giudizio implicito: involuzione. In realtà le cose non stanno proprio così. Non si tratta infatti di una nuova edizione di schemi societari del passato, quasi un processo folkloristico con tratti etnici che mira a preservare l'identità del clan o della *gens* nei suoi tratti distintivi e originari, una dinamica tendenzialmente chiusa su se stessa. No, si tratta di un processo che produce e canalizza la mescolanza tra realtà e storie personali tra loro eterogenee per razza, cultura, lingua e sistemi valoriali con il risultato che, proprio in seno a contesti dai tratti fortemente secolarizzati, si assiste ad un meticcio culturale dai tratti tribali. Identificare questi gruppi sociali come famiglie allargate non dice appieno il risultato prodotto dall'intreccio relazionale che si è prodotto. Nella tribù si dà un certo ordine, una scala di valori, una distribuzione dei ruoli: la carenza o assenza di questi tratti dice l'elemento di novità che caratterizza il presente di molte famiglie/tribù. Per il pranzo di Natale i nonni si sono piano piano convinti, con somma sofferenza e fatica, che si può stare a tavola tutti insieme: figli e nipoti della prima moglie di un figlio con figli e nipoti della seconda moglie, presente insieme alla prima, consuoceri dell'una e dell'altra storia affettiva del proprio figlio con relativi altri parenti (zii, zie, ...), il cerchio si allarga provando ad includere l'insieme delle storie personali in una qualche forma rituale di comunione e amicizia. Queste vicende non sono più una rarità: si pensi ai funerali, ai battesimi, dove la rappresentazione della tribù dà luogo a vicende davvero grottesche. Il rito tradizionale impostato sul modello della famiglia tradizionale non ce la fa più a contenere e ordinare

---

M. MARTINO, "Teologia morale: coscienza morale e relazione parentale", in *ibid* 37-47. Per una lettura teologico-sistemica del matrimonio come sacramento: A. BOZZOLO, "Amore coniugale e mistero cristologico. Sulla sacramentalità del matrimonio", in ID., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentari*, LAS, Roma 2013, 215-304.

questa situazione caotica. La tribù sembra dare il dovuto spazio proprio all'accoglienza delle differenze, divergenze che si trovano ancora in una condizione caotica, senza pretendere di armonizzarle o ordinarle dentro schemi rigidi e prefissati. La molla di questo complesso processo è la precarietà dei rapporti affettivi che iniziano e si interrompono con una tale frequenza da mettere in onda per la chiesa e la società sorprese e compiti dai tratti inediti per il presente e per il futuro<sup>19</sup>.

Le domande sono dunque le seguenti: che cosa chiedono alla chiesa questi processi e queste modificazioni così profonde, epocali, della famiglia tradizionale? Quale eucaristia si può e si deve celebrare in questi nuovi scenari? Che cosa implica il diventare cristiani, da bambini e da adulti, in presenza di questi nuovi assetti relazionali dove al legame stabile tra un uomo e una donna nel vincolo del matrimonio si preferisce quello più o meno labile e precario del succedersi di tante storie affettive, comprese quelle tra persone dello stesso sesso, a cui si aggiunge la richiesta di un pubblico riconoscimento anche a livello legale? La chiesa può continuare a mantenersi nell'assetto di erogatrice di servizi religiosi a ripetizione secondo il capriccio o bisogno di questo nuovo popolo di potenziali utenti? Sarebbe solo cambiato il tipo di domanda a cui dovrebbe corrispondere una ri-modulazione della risposta oppure è in gioco per il cristiano qualcosa di più decisivo?

#### OSPITALITÀ EUCHARISTICA: SÌ E NO

La questione dell'ospitalità eucaristica, al centro del dibattito ecumenico tra le diverse Chiese cristiane<sup>20</sup>, risulta istruttiva anche per provare a delineare una visione di Chiesa che non cada sotto il ricatto del mercato del religioso "fai da te" e nello stesso non si chiuda entro un cerchio elitario e settario di aderenti/adepti "duri e puri".

È noto che le porte della chiesa sono aperte quando in una parrocchia alla domenica si celebra l'eucaristia: tutti possono entrare e non è dato poter verificare le premesse ecclesiali e sacramentali che dovrebbero dare titolo alla partecipazione al mistero celebrato come ad es. l'aver ricevuto il battesimo in modo valido, la qualità della fede in

---

<sup>19</sup> Cf. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Prefazione di Camillo RUINI, Ed. Laterza, Roma-Bari 2009

<sup>20</sup> Su questo dibattito, cf. M. FLORIO, *Quale ospitalità eucaristica? A proposito del recente documento dottrinale One Bread One Body*, in "Studi Ecumenici" XX (2002)1, 45-53.

atto, l'adesione alla disciplina canonica che regola l'accesso alla mensa eucaristica, etc. Alcune esperienze ecclesiali tendono sia nella chiesa cattolica (neocatecumenali) come anche in altre chiese cristiane (ad es. alcune chiese battiste) a vigilare con maggiore rigore su questa apertura *off-limits* cercando di verificare, in ragione di un numero limitato di partecipanti, la presenza di una serie di condizioni previe che abilitano alla partecipazione al rito eucaristico. La prima prassi, prevalente nelle parrocchie italiane, converge sulla consapevolezza che tutti sono ordinati/chiamati a partecipare alla mensa eucaristica, salvo limitazioni che non vanno però esibite e sono date per note e acquisite, la seconda prassi limita e regola l'accesso perché imposta la sua visione di chiesa su un diverso modo di diventare cristiani (il modello catecumenale o il battesimo dell'adulto credente). Nel primo la base iniziatica è il pedobattesimo con i suoi corollari pastorali e sacramentali, mentre nel secondo la base iniziatica è il battesimo e/o l'atto di fede dell'adulto.

Proviamo ora a fare interagire queste due prassi con il pranzo di Natale di cui si è parlato più sopra a proposito della famiglia-tribù. I nonni si sono accorti che o selezionano con dolore gli inevitabili tra i possibili partecipanti al banchetto natalizio con il rischio di rimanere soli o praticano una apertura *off-limits* che garantisca a tutti i potenziali invitati l'accesso senza condizioni previe troppo onerose (partecipare al banchetto senza il *partner* convivente ad esempio). La soglia dell'evento rituale – il pranzo natalizio – si è modificata nella direzione di un suo allargamento: la porta da stretta si è fatta larga.

Nella Costituzione sulla Chiesa del Vaticano II il capitolo secondo vuole educare ad un senso di Chiesa-Popolo di Dio come realtà dinamica alla quale tutti sono chiamati (cf § 13). *L'analogatum princeps* dell'appartenenza a questo popolo è la forma della "piena incorporazione" (cf § 14), ad essa segue quella di una "comunione reale sebbene non ancora piena" (cf § 15) per arrivare, in questa visione dinamica ed analogica, alla forma dell'"essere ordinati" a questa appartenenza (cf §16) pur in assenza di una previa evangelizzazione e di una qualche incorporazione *per ritus et preces*. Un movimento a cerchi concentrici che converge verso il Mistero di Cristo e il Mistero del Dio Unitrino.

Nel pranzo di Natale sembra che la famiglia ospitante si sia aperta oltre i propri riti e codici consueti per allargare a tutti i potenziali invitati i benefici di una comunione che altrimenti non sarebbe possibile. La Chiesa, come popolo di Dio, non può che essere questa "famiglia aperta", deve volere accogliere tutti come Gesù a mensa con i peccatori, deve accettare in certe fasi della sua storia di cominciare dalla tribù, da

una situazione caotica rispetto ai propri codici e riti di partenza. Deve poi permettere “un cammino di discepolato” che introduca con gradualità alla piena adesione al Mistero della salvezza. In questo senso la Chiesa non può non rivendicare una pretesa: quella di condurre gli uomini a gustare *per ritus et preces* il Mistero che la costituisce ogni giorno, il Mistero del sovrabbondante amore di Dio che per grazia la fa vivere nella storia. Non può nascondere la sorgente da cui deriva il suo essere e nell’accompagnare i singoli a questa sorgente è chiamata a mettere in atto la pedagogia della rivelazione che caratterizza la storia della salvezza<sup>21</sup>. I nonni del pranzo di Natale hanno il desiderio di far conoscere la ragione più profonda che li motiva a indire questo banchetto natalizio, hanno bisogno di consegnarsi agli invitati nel racconto della loro storia, mettendola in comunione con quella della “tribù”. La connessione tra le varie storie non sarà automatica, richiederà tempo e pazienza, ma intanto è stata re-innescata una nuova possibilità di relazioni nel segno della comunione possibile e del mutuo riconoscimento, senza censure sulle vicende personali dei convitati. Nelle Marche in qualche contesto si dà spazio a queste forme di partecipazione aperta e *off-limits* all’eucaristia (i Servi di Maria a Montefano – Macerata) come sono ormai un dato diffuso ri-edizioni di prassi meno inclusive e più selettive ove ai partecipanti si chiede un lungo percorso prima di accedere alla mensa eucaristica (l’eucaristia festiva delle comunità neocatecumenali). Sono due orientamenti da rispettare, cercano di rispondere in modo diverso all’esigenza di ripensare il modello di chiesa senza venire meno alle istanze di un cammino di discepolato sotto il segno della grazia più che del dovere. La parrocchia con le sue molte messe domenicali e la sua prassi di i. c. legata alla predominanza del pedobattesimo è sottoposta ad uno stress profondo: lasciare il modello post-tridentino rivisitato e aggiornato nel post-concilio per provare nuove strade oppure chiudersi in dinamiche elitarie che non le fanno onore e non rispondono alla sua vera natura di comunità aperta, estroversa e accogliente<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> La Conferenza Episcopale Italiana, fin dal 1978, indicava nel progetto di iniziazione cristiana contenuto nel *Rito della Iniziazione Cristiana degli Adulti* il luogo paradigmatico a cui attingere questa pedagogia della rivelazione per modellare una nuova progettualità della pastorale ordinaria (si vedano le *Premesse* al *RICA*). In questa direzione si collocano le tre *Note* sulla i. c. a cura dell’Ufficio Catechistico Nazionale – Servizio Nazionale per il Catecumenato della CEI pubblicate rispettivamente nel 1997, 1999 e 2003.

<sup>22</sup> «Siamo aperti tutti i giorni, soprattutto la domenica». È questo lo slogan a caratteri cubitali che campeggia su un grande striscione vicino ad una chiesa parrocchiale della mia diocesi. Lo slogan prova a fare il verso, in modo provocatorio, a messaggi simili che campeggiano nella prossimità di grandi supermercati. Davanti al netto calo dell’affluenza dei fedeli alla eucaristia domenicale, specialmente nel periodo estivo, questo slogan sembra guardare al fedele come

## LA PROFEZIA DELLE FAMIGLIE CRISTIANE

Diverse realtà di famiglia – mi riferisco a quella basata sul matrimonio/sacramento – stanno attuando profeticamente percorsi nuovi di vita cristiana, percorsi che interpellano non solo la società e la cultura dominante ma la chiesa stessa nelle sue diverse articolazioni<sup>23</sup>. Nelle Marche sono presenti e attive, da decenni in alcuni casi (la rete di famiglie che fanno riferimento alla Comunità di Capodarco fondata dal fermano D. Franco Monterubbianesi) e da tempi più recenti in altri casi (le famiglie che aderiscono alla Comunità Papa Giovanni XXIII fondata dal riminese D. Oreste Benzi), modalità alternative di dare forma al vissuto familiare<sup>24</sup>. Dell'istituto familiare queste esperienze recepiscono gli elementi portanti quali l'unità e indissolubilità del matrimonio e l'apertura al dono della vita ma, in virtù del cammino cristiano in atto, della grazia del sacramento e dell'ispirazione derivante da un particolare carisma, questi dati strutturali sono re-interpretati nel segno di una convinta radicalità evangelica. La novità consiste proprio nella dislocazione di questa radicalità dal contesto della consacrazione religiosa (maschile o femminile) alla vita della famiglia con tutte le originalità che essa postula e mette in gioco.

Al secondo Convegno pastorale del 2013 queste nuove esperienze erano presenti ma la loro voce è rimasta, a mio parere, un po' sommersa da altre questioni aperte. In realtà il tratto di profezia veicolato, in forme diverse, da questi contesti familiari può ben rappresentare per l'insieme della chiesa nelle sue diverse articolazioni un segno dei tempi: uno stile di vita evangelico nella vita quotidiana della famiglia. Un tessuto di questo tipo non può diventare un dato statisticamente prevalente sul piano quantitativo ma rimanendo minoritario sul piano dei numeri può provocare le altre famiglie e la chiesa a opzioni nuove in grado di incarnare oggi la proposta evangelica della sequela di Gesù.

---

ad un utente/cliente. Sullo sfondo permane il modello della chiesa come erogatrice di *servizi religiosi*, alternativi a quelli della città secolare.

<sup>23</sup> Per una lettura teologica della situazione della famiglia oggi, con specifici studi relativi alla realtà marchigiana, si vedano gli Atti di due Convegni promossi dall'Istituto Teologico Marchigiano: D. BONIFAZI – G. TORTORELLA (a cura di), *Matrimonio e famiglia: quale futuro? Aspetti antropologici*, Ed. Massimo, Milano 2001; A. GASPERONI – G. TORTORELLA (a cura di), *Matrimonio e famiglia: il progetto di Dio. Aspetti teologici spirituali e pastorali*, Ed. Massimo, Milano 2003.

<sup>24</sup> Spesso all'inizio di queste nuove esperienze ecclesiali, fortemente connotate dall'apertura alla emarginazione sociale, ci sono stati e ci sono sacerdoti diocesani insieme a laici e laiche. Per la Comunità di Capodarco, fondata da D. Franco Monterubbianesi (Arcidiocesi di Fermo), si veda: V. ALBANESI, *Il Concilio Vaticano II e la Comunità di Capodarco*, in "Firmaniana" 49 (2009)2, 59-85.

Il tono profetico che unifica queste nuove prassi di vita evangelica a base familiare mi sembra essere quello dell'offerta concreta della speranza a chi l'ha persa. Vite disastrate dalle dipendenze, vuoti affettivi grandi come voragini, miserie morali e culturali, handicap, disagio psichico e malattie gravi, emarginazione e solitudine sono il terreno quotidiano dove queste famiglie provano a radicare la parola del vangelo. Gli scarti della società diventano il tesoro prezioso per chi vi sa riconoscere la presenza di Cristo<sup>25</sup>. «Cristo rivela il suo amore nelle sue parole perché scopo della sua venuta “è di cercare e di salvare quel che era perduto” (Lc 9,10). Tutta la vita di Cristo è carità in atto, affettiva, delicata e disinteressata. L'offerta di speranza può nascere solo dalla presa in carica del male. Altrimenti il rischio di una corrente moderna di docetismo incombe sulla cristianità, quasi che il male presente nel mondo non riguardi la storia della salvezza»<sup>26</sup>.

In questo modo, nel dire in forme nuove la speranza cristiana, prende volto proprio a partire dalle famiglie un nuovo modo di dire la chiesa come fermento e lievito nella più ampia e indistinta massa della realtà sociale e collettiva. Proprio per il riferimento più ampio alle questioni ecclesologiche toccate più sopra ciò che mi fa riflettere in queste realtà di famiglie aperte alla condivisione è la capacità di accogliere i volti con le loro storie. Questo dare tempo all'altro perché possa raccontare, come sa fare, la sua storia mi sembra essere una forma alta non solo di promozione umana ma anche di redenzione, con tutta la gravidanza che ha questa categoria teologica. La stessa eucaristia celebrata in queste famiglie e da queste famiglie, proprio per questo tessuto narrativo, si libera del formalismo del servizio religioso, supera le aporie dell'inclusione o esclusione dell'altro/a regolata sul criterio identitario (identità debole o forte) e approda alla “condivisione con l'altro/a”, con gli altri, attraverso l'assunzione del modello della *sequela Jesu*. L'eucaristia assume le storie delle persone senza censurarle o passarvi sopra. La chiesa nel suo insieme può imparare molto da questa nuova forma di magistero, non quello sulla famiglia ma quello ordinario delle famiglie cristiane alle prese con il loro ministero<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Su questo si veda: M. DONATI, *Dio non produce scarti. Cronache da Basura*, Ed. Emi, Bologna 2011. Pesaro si segnala per la testimonianza di D. Gianfranco Gaudiano (1930-1993) e la sua profetica esperienza di condivisione con i disturbati psichici; per una presentazione della sua persona e delle opere da lui avviate insieme a tanti laici, si veda: G. CECCARELLI, *Il tempo del cammino. Abbiamo incontrato un profeta*, Fondazione don Gaudiano, Ed. Metauro, Pesaro 2013.

<sup>26</sup> V. ALBANESI, *I tre mali della Chiesa in Italia. Ritrovare futuro*, Ancora, Milano 2012, 133.

<sup>27</sup> Cf H. BRICOUT, “La ministerialità del matrimonio un dibattito fra *lex orandi* e *lex credendi*”, in A.M. CALAJA BURLINI (a cura di), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Ed. CLV-Liturgiche, Roma 2008, 187-201.

Un tale processo scuote e mette in crisi una visione elitaria (su base laicale) o gerarcocentrica (su base clericale) della Chiesa. Prende forma concreta il dettato del capitolo secondo della *Lumen Gentium* che vede la Chiesa come popolo di Dio. Questa auto comprensione, agita oltre che pensata, favorisce anche lo sviluppo di una nuova comprensione del ministero ordinato e della vita consacrata. In particolare la famiglia viene ad essere riconosciuta titolare effettiva di una ministerialità che la rende soggetto pastorale insieme al ministero ordinato<sup>28</sup>. La stessa parrocchia viene liberata del gravame di essere confinata ad essere erogatrice di servizi religiosi e si fa più prossima alla vita delle persone, dando spazio adeguato e prioritario alla qualità delle relazioni interpersonali. Finisce l'epoca dei numeri ed inizia quella dei volti.

#### PER UNO SGUARDO VERSO IL FUTURO

La questione delle “messe”, del loro numero, della qualità della celebrazione, dell'accesso alla partecipazione alla mensa eucaristica (comunione aperta o chiusa) ha spinto la riflessione nella direzione di una ripresa critica dell'ecclesiologia implicata in una data prassi rituale. Il rito, nella sua dinamica concreta, esibisce delle domande che chiedono un ascolto profondo e accurato. L'analisi del vissuto ecclesiale, e specificamente del cambio in atto del vissuto delle famiglie e della visione della famiglia fondata sul matrimonio, propone alcune provocazioni al sistema liturgico e canonico vigente. L'eucaristia, in particolare la comunione eucaristica, è mezzo (*unitas procuranda*) e segno (*unitas significanda*) dell'unità/comunione della e nella Chiesa. Se la normativa canonica, ponendo determinate condizioni preve, mette in evidenza che il dono eucaristico è declinato in alcune situazioni più nell'ottica del segno che del mezzo per l'unità/comunione, la *sequela Jesu* dice che il rapporto mezzo/segno deve essere regolato sull'effettiva prassi di discepolato in atto. Il vincolo eucaristico richiede e alimenta la prassi di discepolato. Considerato a se stante, a prescindere da questa prassi, tale vincolo perde di fatto la natura di vincolo e si lascia gestire all'interno di codici che gli sono estranei. Fa dunque bene la Chiesa a vigilare su questo vincolo ma nello stesso tempo essa deve anche proporre delle adeguate forme

---

<sup>28</sup> Su questa interrelazione tra ministerialità dei coniugi e ministero ordinato, alla luce della specifica sacra mentalità dei due stati di vita, rinvio alla prospettiva unitaria proposta del Catechismo della Chiesa Cattolica (cf §§ 1534-1535) e al discorso tenuto da Papa Benedetto XVI agli sposi cristiani, ai presbiteri, diaconi e vescovi riuniti nella Cattedrale di S. Ciriaco (Ancona) nel pomeriggio della giornata conclusiva (domenica 11 settembre 2011) del XXV Congresso Eucaristico Nazionale.

di discepolato tra loro differenziate per accogliere nel suo corpo le storie delle persone. E in tali contesti perché non offrire alle persone in cammino una partecipazione aperta alla mensa eucaristica, rimandando i singoli al giudizio delle loro coscienze e dunque tenendo conto della loro situazione soggettiva? Questa impostazione rompe definitivamente con una visione di chiesa come servizio religioso alle prese con un rapporto negoziale di domanda/offerta e reintroduce la necessità (improrogabile) di avviare in modo diffuso (e non di nicchia) itinerari per diventare cristiani per poi vivere e perseverare in questa prospettiva mediante il permanente ricorso al metodo mistagogico<sup>29</sup>.

Alcune esperienze di famiglie cristiane vanno proprio nella direzione di un rilancio del discepolato con tutta la radicalità che essa implica per il battezzato e per gli sposi cristiani. Cosa può imparare la parrocchia da questi nuovi stili? Molto, innanzitutto l'accoglienza delle persone a partire dalle loro effettive situazioni di vita, poi una pastoralità più missionaria, decentrata nel territorio e infine il simultaneo ricentramento della ministerialità ordinata in un rapporto, non dialettico, né escludente, ma di corresponsabilità con la ministerialità della coppia e più ampiamente del laicato. Il rito della messa si lascerà piano piano rimodellare nella sua forma eucaristica con due assi centrali: *discepolato*, né hard, né soft ma secondo la radicalità effettivamente possibile alle persone e *condivisione*, intesa come uno spezzare il pane che nasce da un atto di grazia (grazioso e gratuito) del Signore Gesù e che interpella le libertà delle persone (razionalità e affetti) ad entrare in questa logica.

Dove va la Chiesa se prende sul serio il profilo alto del dono eucaristico? Va verso la pasqua. Si apre all'incontro, dispone di sé nell'ottica del banchetto di comunione e di riconciliazione, anticipa i cieli nuovi e la terra nuova<sup>30</sup>. Il teologo J. Ratzinger, nei primi anni del post-concilio, guardando alla Chiesa nel duemila e di fronte alla crisi ecclesiale in atto affermava:

Anche questa volta dalla crisi di oggi verrà fuori domani una chiesa, che avrà perduto molto. Essa diventerà più piccola, dovrà ricominciare tutto da capo. Essa non potrà più riempire molti degli edifici, che aveva eretto nel periodo della congiuntura alta. Essa, oltre che perdere degli

---

<sup>29</sup> Sul metodo mistagogico nella pastorale odierna, si vedano gli Atti del Convegno teologico pastorale promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano: G. FRAUSINI (a cura di), *Trasformati dal Mistero. Per una pastorale in chiave mistagogica*, Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose n. 4 (2013).

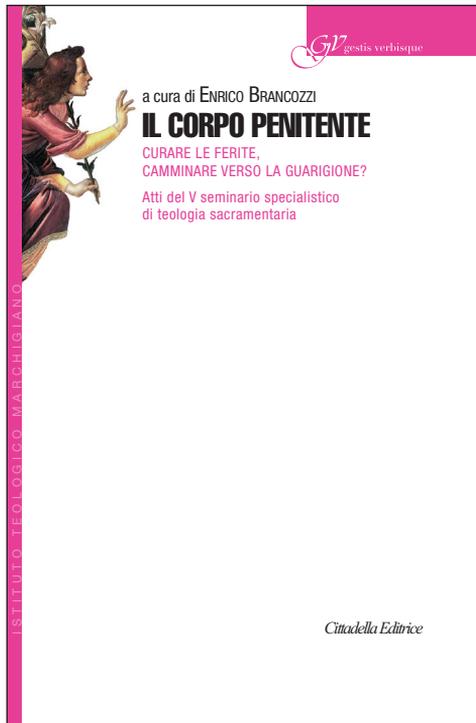
<sup>30</sup> Cf M. VERGOTTINI (a cura di), *Dal tesoro del Vaticano II*, Introduzione di Carlo Maria Martini e Marco Vergottini, EDB, Bologna 2012, 146.

aderenti numericamente, perderà anche molti dei suoi privilegi nella società. Essa si presenterà in modo molto più accentuato di un tempo come la comunità della libera volontà, cui si può accedere solo per il tramite di una decisione. Essa come piccola comunità solleciterà molto più fortemente l'iniziativa dei suoi singoli membri. Certamente essa conoscerà anche nuove forme di ministero e ordinerà sacerdoti dei cristiani provati, che esercitano una professione: in molte delle comunità più piccole e in gruppi sociali omogenei la cura d'anime sarà normalmente esercitata in questo modo. [...] Essa riconoscerà di nuovo nella fede e nella preghiera il suo proprio centro e sperimenterà di nuovo i sacramenti come servizio divino e non come problema di struttura liturgica. Sarà una chiesa interiorizzata. [...]»<sup>31</sup>.

Le famiglie cristiane stanno profeticamente segnando il passo e indicando la direzione.

---

<sup>31</sup> J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 2005<sup>3</sup>, 114-115.



a cura di Enrico Brancozzi  
**IL CORPO PENITENTE**  
pp. 218 - € 17,80  
Collana: *Gestis verbisque*

La teologia, da sola, non può più dire oggi efficacemente che cosa sia un sacramento come la penitenza e quali implicazioni abbia nel vissuto delle persone limitandosi agli strumenti che impiegava in passato. Neppure si può desumere il significato di assunti teologici esclusivamente dall'antropologia. È necessario ripensare un metodo che sappia far dialogare discipline diverse, senza fonderle o assimilarle.

**Enrico Brancozzi** è presbitero della diocesi di Fermo. Ha conseguito la Licenza in teologia dogmatica a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, e il Dottorato in Germania, presso l'Hochschule Sankt Georgen a Francoforte sul Meno. Attualmente insegna teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

ANTONIO NAPOLIONI<sup>1</sup>

## DIVENTARE PRETI SIGNIFICA ESSERE INTRODOTTI IN UN PRESBITERIO

È noto il prolungato servizio di Mons. Angelo Fagiani nel Seminario arcivescovile di Fermo e nei presbiterii della sua diocesi di origine e di quella di Camerino-San Severino Marche, affidatagli in cura pastorale, nella quale sono anche io incardinato dal 1982. Ciò giustifica ampiamente l'inserimento nella presente miscellanea di una trattazione sul tema: formazione al presbiterio<sup>2</sup>.

Tra i molteplici punti di partenza possibili per la presente riflessione, ho scelto di rifarmi allo schema della preziosa relazione di Mons. Luciano Monari alla 56<sup>a</sup> assemblea CEI, che ha poi sostanziato la *Lettera ai sacerdoti italiani* del 19 maggio 2006<sup>3</sup>. Il vescovo impostava il suo discorso su 4 aspetti: identità – umanità – discepolato – ministero del prete. Io cercherò di declinare al plurale gli stessi passaggi, chiedendomi come il seminario può meglio introdurre all'identità del presbiterio, alla sua realtà umana ed esistenziale, alla condivisione della fede e del discepolato, al ministero come “opera collettiva”. Si tratta di un'operazione nient'affatto scontata: basterebbe scorrere – ad esempio – il dettagliatissimo indice di un volume importante sui presbiteri come quello di Agostino Favale<sup>4</sup>, per non incontrare mai la parola “presbiterio”. Il plurale “presbiteri” potrebbe nascondere proprio la situazione con cui ancora ci troviamo a fare i conti, sul piano teologico e pratico, nelle diocesi e nelle loro istituzioni

---

<sup>1</sup> Docente di Teologia Pastorale presso l'Istituto Teologico Marchigiano sez. Ancona

<sup>2</sup> Il testo riprende la relazione – inedita – tenuta il 2 luglio 2012 al Convegno di Rettori ed Educatori dei seminari d'Italia, promosso dalla CEI a Rocca di Papa.

<sup>3</sup> Cfr. L. MONARI, *La vita e il ministero del presbitero per una comunità missionaria in un mondo che cambia: nodi problematici e prospettive*, in “Nuovo Giornale”, supplemento al n. 22 del 9 giugno 2006.

<sup>4</sup> A. FAVALE, *I presbiteri*, LDC, Torino-Leumann 1999.

formative: una miriade di monadi, un prisma dalle infinite facce, non sempre un medesimo organismo vivente.

## 1. ATTINGERE ALL'IDENTITÀ DEL PRESBITERIO

Amplissima bibliografia è dedicata al prete, e alla fondazione teologica della figura di ministero sacerdotale oggi proposta nella Chiesa cattolica<sup>5</sup>. Sullo sfondo dell'ecclesiologia conciliare raccolta nelle categorie di mistero – comunione – missione, il cap. II della *Pastores dabo vobis* ricerca una saldatura degli approcci cristologico ed ecclesiologico, spesso tra loro in varia dialettica<sup>6</sup>. L'identità del presbitero è descritta da Giovanni Paolo II nella sua “connotazione essenzialmente relazionale” (PDV 12): alle fonti dell'amore del Padre, della grazia di Cristo e del dono dello Spirito, per vivere nella trama di comunione col Vescovo, con gli altri presbiteri, con il popolo di Dio, con tutti gli uomini.

In particolare, come già detto in *Presbyterorum Ordinis* 8, tutti i presbiteri appartengono a una medesima fraternità sacerdotale, di natura e fondamento sacramentale, e vivono in un determinato presbiterio diocesano, per esercitare il loro ministero in “una radicale forma comunitaria” (PDV 17). Ancora: «il presbiterio nella sua verità piena è un *mysterium...* la (sua) fisionomia è, dunque, quella di una vera famiglia, i cui legami non sono dalla carne e dal sangue, ma sono dalla grazia dell'Ordine» (PDV 74). L'indicativo teologico dei testi magisteriali chiede di non essere tradotto solo all'ottativo, ma di innervare concreti imperativi formativi e pastorali. Se Monari afferma giustamente che «il prete non è pensabile al di fuori di un presbiterio e quindi del rapporto con un vescovo», la prassi mostra come sia facile ridurre tale esigenza a fatto giuridico, economico, funzionale o puramente simbolico.

Cercasi, innanzitutto, più robusta teologia del presbiterio, per la ripresa della quale siamo grati al saggio di Giovanni Frausini<sup>7</sup>, particolarmente al suo puntuale rimando alla *lex orandi* racchiusa nel Rito dell'ordinazione dei presbiteri. Al culmine della preghiera di ordinazione, si invoca da Dio sugli eletti il dono della *presbyterii dignitatem*, tradotto come “dignità del presbiterato”, e non come “dignità del presbiterio” che, al di là del risonarci inusuale, rimarcherebbe l'ingresso in un collegio oltre

<sup>5</sup> Una prima sintesi è reperibile in F. G. BRAMBILLA, *Essere preti oggi e domani. Teologia, pastorale, spiritualità*, Glossa, Milano 2008.

<sup>6</sup> Cfr. J. RATZINGER, “Chiesa e sacerdozio ministeriale”, in A. GASPERONI – A. NAPOLIONI (curr.), *Il sacramento dell'ordine: “ministri di comunione”. I fondamenti*, Massimo, Milano 2003, 12-33.

<sup>7</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio. Non è bene che il vescovo sia solo*, Cittadella, Assisi 2007.

che in uno status, con tutte le sue conseguenze sulla forma comunitaria e collettiva del dono ricevuto e del servizio da svolgere.

Che non si tratti di mera questione linguistica o psicosociale, lo confermano tante voci, riguardo a come i presbiteri vivono la comunione trinitaria e il mistero pasquale nella loro specifica con-vocazione. Per Giovanni Paolo II, l'ordinazione «crea quasi una nuova personalità... derivante dal legame ontologico di ogni presbitero con tutti gli altri. Il sacerdozio conferito a ciascuno dovrà esercitarsi nell'ambito ontologico, psicologico e spirituale di questa comunità. Allora si avrà veramente la comunione sacerdotale. Dono dello Spirito Santo: ma anche frutto della risposta generosa del presbitero»<sup>8</sup>.

Oltre al fondamento sacramentale posto nella comune ordinazione presbiterale, la vita e il ministero dei presbiteri si radicano anche nell'istituto dell'incardinazione ad una Chiesa particolare, o nell'appartenenza ad una prelatura personale o ad un Istituto di vita consacrata: vincoli giuridici dalle indubbie conseguenze in termini di identità, spiritualità, forma di vita<sup>9</sup>.

Senza aggiungere altri possibili ingredienti, ci chiediamo come i nostri seminari introducono a questa identità. Innanzitutto con altrettanta chiarezza sul fatto che «l'identità profonda del seminario è di essere, a suo modo, una continuazione nella Chiesa della comunità apostolica stretta intorno a Gesù, in ascolto della sua Parola, in cammino verso l'esperienza della Pasqua, in attesa del dono dello Spirito per la missione» (PDV 60). Ciò si realizza se – a monte – tutta la Chiesa si fa soggetto protagonista della formazione (PDV 65), responsabile del suo progetto e delle dinamiche che lo inverano, e se – a valle – la comunità dei sacerdoti educatori in seminario vive e testimonia la gioia e la fecondità di sentirsi espressione di un presbiterio, e presbiterio essa stessa (PDV 66).

La nota del 1999 contenente *Linee comuni per la vita dei nostri seminari* (LC) dedicava tanta attenzione all'esigenza di dare spessore esistenziale e formativo alla figura teologica di presbitero per le nostre Chiese del terzo millennio, segnalando – tra l'altro – la necessità di una seria verifica lungo il curriculum seminaristico di come i candidati crescono

---

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi all'udienza generale*, 4 agosto 1993, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II XVI* (1993/2) 137-138.

<sup>9</sup> Cfr. PDV 31, e gli approfondimenti sviluppati da M. COSTA, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, edizioni ADP, Roma 1999. L'incardinazione, e non solo la vita religiosa, può dare radicamento al radicalismo cristiano del presbitero: cfr. D. COLETTI, *Vivere da prete*, Piemme, Casale Monferrato 1995. «L'incardinazione potrebbe dunque e dovrebbe apparire non tanto una differenziazione giuridica, ma un vero e proprio valore "vocazionale", e come tale qualificante un modo di essere presbiteri nella Chiesa» (G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, 188).

nelle dimensioni della comunione e della missione: «una insufficiente capacità relazionale e una carente passione apostolica costituiscono una seria contro-indicazione vocazionale. Non basta dunque una generica crescita nella fede, bensì occorre che nel candidato al futuro ministero siano motivate e mature l'attitudine alla comunione a partire dall'appartenenza a un presbiterio, e la decisione di dedicarsi alla comunicazione del Vangelo»<sup>10</sup>, alla carità pastorale, al vivere per il Regno.

L'attuale *ratio* per *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* (FP) concretizza tali affermazioni nell'esigenza di vivere «un tempo di vita comune per stare con Gesù e con i fratelli nella consapevolezza della comune chiamata... in un contesto di comunione fraterna, al modo degli apostoli» (58). Il seminario anche oggi appare attuale come esperienza originale (e in certa misura originante) della vita della Chiesa, comunità ecclesiale ed educativa in cammino, cuore della Chiesa particolare, dove imparare ad integrare efficacemente formazione personale e vita comunitaria.

La chiarezza sull'identità è basilare e critica, a vari livelli, per cui la questione del seminario e del seminarista rimanda a quella del prete e del presbiterio, e ulteriormente alla teologia della Chiesa particolare, tuttora fragile e discussa. Per non arrenderci davanti alla montagna da scalare, elenco rapidamente alcuni possibili sentieri di lavoro:

- Verificare il linguaggio della pastorale vocazionale e dell'accompagnamento spirituale, che talvolta si ripiega sulle esigenze della sola realizzazione personale, dimenticando la costitutiva "dimensione ecclesiale della vocazione" (PDV 35), specie di quella al ministero ordinato.
- Curare l'interesse e le interazioni nelle Chiese locali intorno al progetto formativo del seminario, tenendo conto delle diverse situazioni, in cui ad es. diverse diocesi concorrono – non sempre corresponsabilmente – alla vita di seminari interdiocesani o regionali.
- Proiettare la luce dell'identikit del seminario delineato da PDV 60 sulle dinamiche del presbiterio: quale condivisione tra preti nell'ascolto della Parola, nell'esperienza della Pasqua, nel vivere la missione in continua ricezione del dono dello Spirito?
- Rammentare che nei nostri presbiterii convivono e variamente collaborano sacerdoti formati in tempi e contesti assai diversi, con matrici teologiche e spirituali anche distanti, e considerare l'eterogeneità risorsa prima che problema.

---

<sup>10</sup> CEI COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL CLERO, *Linee comuni per la vita dei nostri seminari*, nota del 25 aprile 1999, 46, in ECEI/6, 1940.

- La narrazione di storie sacerdotali<sup>11</sup> e, meglio ancora, di storie di presbiterio (formazione, amicizia, collaborazione, vita comune, momenti difficili, ecc.), introduce esperienzialmente ad una famiglia cui non può mancare capacità generativa e memoria.
- Fare attenzione al linguaggio delle piccole cose, soprattutto nella liturgia, nelle ordinazioni, e in tutto ciò che le circonda, in modo da alimentare un immaginario corretto circa l'identità del prete e del presbiterio.

## 2. INTRODURRE ALL'UMANITÀ DEL PRESBITERIO

Passando dal piano ideale al vissuto reale dei preti italiani, ci parlano l'esperienza diretta di tanti formatori, ed anche alcune ricerche<sup>12</sup> che recentemente hanno focalizzato luci e ombre di una condizione ancora molto influente sulla vita delle nostre comunità. Vescovi e consigli presbiterali non possono eludere il confronto con un cambiamento che pare sempre più stringente.

Il disagio dei sacerdoti è evidente e diffuso, ovviamente correlato anche con un più vasto disagio sociale. La fotografia del "presbiterio Italia" registra la diminuzione numerica del clero (specie al centro-nord), un crescente invecchiamento (soprattutto al centro), la presenza di sempre più preti stranieri, il divario tra generazioni di sacerdoti abituate a permanere a lungo nella stessa realtà e altri, i più giovani, costretti a frequente ricambio e mobilità. E, ovviamente, un diffuso stress da iperattività e senso di inadeguatezza.

Scavando dietro simili rilevazioni sociali, notiamo che il prete – come tutti – è chiamato alla fatica di diventare autenticamente uomo, maturo, fecondo. Soprattutto la solitudine affatica la vita e il ministero di molti sacerdoti, non tanto come un disagio di natura psicologica, quanto come «un reale bisogno di comunità, cioè di un'esperienza di vita in comune con altri sacerdoti per condividere scelte pastorali, per spartire respon-

---

<sup>11</sup> Una piccola diocesi ci offre un esempio concreto di ascolto della prassi come luogo teologico, con due raccolte di storie sacerdotali ed anche di lettere dei giovani sul prete: cfr. P. L. PALONI, *I campanili raccontano*, Halley, Matelica 2009; Id. (cur.), *Chi è il prete? Come lo vorresti?*, Itaca, Castel Bolognese 2011.

<sup>12</sup> Cfr. L. DIOTALLEVI (a cura di), *La parabola del clero. Uno sguardo socio demografico sui sacerdoti diocesani in Italia*, Fondazione Agnelli, Torino 2005; F. GARELLI (a cura di), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, il Mulino, Bologna 2003; FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE, *Sogni da prete. Una ricerca sulla Chiesa del futuro tra i presbiteri di Puglia* (a cura di A. SABATELLI), EDB, Bologna 2009.

sabilità e sostenersi spiritualmente a vicenda»<sup>13</sup>. Poiché nessuno può dare ciò che non ha o non sperimenta, ne deriva l'esigenza di comunione presbiterale vissuta, già ben tratteggiata nelle semplici e sagge parole di PO 8:

I (*presbiteri*) più anziani devono veramente trattare come fratelli i più giovani, aiutandoli nelle prime attività e responsabilità del ministero, sforzandosi anche di comprendere la loro mentalità, per quanto possa essere diversa, e guardando con simpatia le loro iniziative. I giovani, a loro volta, abbiano rispetto per l'età e l'esperienza degli anziani, sappiano studiare assieme ad essi i problemi riguardanti la cura d'anime e collaborino con loro.

Animati da spirito fraterno, i presbiteri non trascurino l'ospitalità, praticino la beneficenza e la comunità di beni, avendo speciale cura di quanti sono infermi, afflitti, sovraccarichi di lavoro, soli o in esilio, nonché di coloro che soffrono la persecuzione. È bene che si riuniscano volentieri per trascorrere assieme serenamente qualche momento di distensione e riposo, ricordando le parole con cui il Signore stesso invitava gli apostoli stremati dalla fatica: «Venite in un luogo deserto a riposare un poco» (*Mc* 6,31). Inoltre, per far sì che i presbiteri possano reciprocamente aiutarsi a fomentare la vita spirituale e intellettuale, collaborare più efficacemente nel ministero, ed eventualmente evitare i pericoli della solitudine, sia incoraggiata fra di essi una certa vita comune o una qualche comunità di vita, che può naturalmente assumere forme diverse, in rapporto ai differenti bisogni personali o pastorali: può trattarsi, cioè, di coabitazione, là dove è possibile, oppure di una mensa comune, o almeno di frequenti e periodici raduni. Vanno anche tenute in grande considerazione e diligentemente incoraggiate le associazioni che, in base a statuti riconosciuti dall'autorità ecclesiastica competente, fomentano – grazie ad un modo di vita convenientemente ordinato e approvato e all'aiuto fraterno – la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, e mirano in tal modo al servizio di tutto l'ordine dei presbiteri. Infine sappiano i presbiteri che, a causa della partecipazione al medesimo sacerdozio, essi sono specialmente responsabili nei confronti di coloro che soffrono qualche difficoltà; procurino dunque di aiutarli a tempo, anche con un delicato ammonimento, quando ce ne fosse bisogno. E per quanto riguarda coloro che fossero caduti in qualche mancanza, li trattino sempre con carità fraterna e comprensione, preghino per loro incessantemente e si mostrino in ogni occasione veri fratelli e amici.

Una simile descrizione contiene tuttora delle sfide profetiche, non solo riguardo l'auspicata vita comune del clero nella varietà delle forme

---

<sup>13</sup> F. GARELLI, *cit.* 302.

possibili<sup>14</sup>, ma più radicalmente circa l'intera formazione umana, iniziale e permanente, del sacerdote. Egli è «scelto da Cristo non come una “cosa”, bensì come una “persona”: egli non è uno strumento inerte e passivo ma uno “strumento vivo”» (PDV 25), la cui efficacia è proporzionata all'intenzionalità cosciente, libera e responsabile che anima ciascuno.

Rileggiamo in questa luce le note indicazioni di PDV 43-44 e FP 90-92, per una formazione alla maturità umana, relazionale e affettiva, che abiliti effettivamente ad un ministero di comunione nelle comunità. Perché la personalità umana del sacerdote sia «ponte e non ostacolo per gli altri nell'incontro con Gesù» (PDV 43), non spaventino ma attraggano le qualità umane acquisibili nella vita vissuta tutta come formazione. Per Giovanni Paolo II, «di particolare importanza è la capacità di relazione con gli altri», l'essere cioè «affabile, ospitale, sincero nelle parole e nel cuore, prudente e discreto, generoso e disponibile al servizio, capace di offrire personalmente, e di suscitare in tutti, rapporti schietti e fraterni, pronto a comprendere, perdonare e consolare».

In termini ancor più basilari, mons. Monari ha indicato alcuni compiti di formazione permanente<sup>15</sup>, che bene possono ispirare anche la formazione iniziale:

- essere aperti alla realtà, disposti a conoscerla e ad accettarla per quello che è, e non secondo facili pregiudizi;
- imparare a conoscere, riconoscere e gestire sentimenti ed emozioni, per crescere nell'empatia piuttosto che nel narcisismo;
- imparare ad accostare tutte le persone, ad ascoltare e parlare, dialogare e confrontarsi con tutti;
- riuscire anche a stare soli con se stessi, nel silenzio, senza isolarsi;
- confrontarsi apertamente e liberamente con la dominante concezione consumistica ed individualistica della vita, incompatibile con l'oblatività insita nella vocazione del prete;
- non censurare l'esperienza del limite, e sapersi affidare a maestri di umanità e guide autentiche.

Non si tratta soltanto di un'impresa ascetica individuale affidata alla pur necessaria regola di vita, quanto dell'alfabeto proprio di ogni forma di vita ecclesiale, tra cui debbono spiccare l'amicizia e lo scambio fraterno con gli altri presbiteri. La vita comunitaria in seminario è, perciò, chiamata in causa, come fase distinta ma propedeutica alla successiva vita nel presbiterio, necessaria per generare convinzioni, imparare metodi, purificare aspettative, acquisire atteggiamenti. FP 74 sottolinea, oltre

<sup>14</sup> Cfr. A. CAELLI, *La vita comune del clero. Storia e spiritualità*, Città Nuova, Roma 2000.

<sup>15</sup> Cfr. L. MONARI, *cit.*

alla centralità dell'eucaristia e della vita liturgica, «gli incontri comunitari di formazione, condivisione, programmazione e verifica, la trama delle relazioni interpersonali improntate alla carità e alla verità, una comunicazione autentica, l'attenzione a chi è nel bisogno, il dialogo educativo e l'obbedienza rispettosa, attiva e responsabile verso gli educatori, la capacità di affrontare i conflitti con maturità, la correzione fraterna fatta con delicatezza e sincerità, la qualità evangelica della vita in comune, il senso di responsabilità reciproca e l'umile impegno nel servizio... in particolare il clima che vi si respira... familiare, laborioso e propositivo». Ce n'è in abbondanza per rivedere poi “che fine fanno” queste buone pratiche nel ben diverso contesto quotidiano della vita nel presbiterio.

Il benessere profondo dei sacerdoti dipende in gran parte dall'integrazione cordiale di queste opportunità di crescita umana, o piuttosto dal degradare silenziosamente verso forme di chiusura, acidità, depressione, cinismo. Anche attraverso il crogiuolo pasquale dei momenti difficili, ci si può sperimentare capaci di rimettersi in cordata, di cooperare e non solo di competere, arricchiti e non misurati dalle diversità. Questi sono laboratori di formazione permanente<sup>16</sup>, che non possono essere ulteriormente rinviati o evitati. Nelle diocesi che hanno investito su una formazione continua del clero più interdisciplinare, relazionale e narrativa, preparando figure idonee per l'ascolto e l'accompagnamento, i guadagni possono essere già registrati<sup>17</sup>.

Ovviamente, non va taciuta l'esigenza di una relazione vitale e non formale con il proprio Vescovo, definita da alcuni come “abitare, conversare col Vescovo”, per imparare da lui e con lui a “stare e dimorare nel presbiterio”<sup>18</sup>, faccia a faccia con i volti e le storie che ne fanno un dato non solo teologico. L'esperienza suggerisce però un'avvertenza, soprattutto per le piccole diocesi e a fronte del calo delle vocazioni: accompagnare alla giusta distanza, nel rispetto del ruolo dei formatori, per non “coccolare” e così pregiudicare un successivo e maturo rapporto adulto tra il Vescovo e i suoi preti.

La storia del clero in Italia è anche la storia dei suoi seminari, e del diverso impatto che man mano riuscivano a preparare con una società in cambiamento e una Chiesa in cammino<sup>19</sup>. A maggior ragione oggi, in un tempo in cui il mondo entra in ogni spazio-tempo dei giovani e raggiunge

<sup>16</sup> Cfr. G. GILLINI - M. T. ZATTONI, *Ben-essere per la missione*, Queriniana, Brescia 2003.

<sup>17</sup> Ricordiamo, ad esempio, l'esperienza milanese dell'Istituto Sacerdotale Maria Immacolata e del Vicariato per la formazione permanente, conoscibile attraverso i numerosi volumi pubblicati dall'ed. Ancora.

<sup>18</sup> Cfr. I. SCHINELLA, “Formare alla spiritualità diocesana i candidati al ministero ordinato”, in UAC, *La spiritualità diocesana* (a cura di E. CASTELLUCCI), LDC-Velar, Roma 2004, 142-144.

<sup>19</sup> Cfr. M. GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'ottocento ad oggi*, Laterza, Bari 1997.

in ogni istante mente e cuore anche dei candidati al sacerdozio, diventare preti significa imparare le “connessioni” prioritarie, sperimentandone costi e benefici. Mettersi in rete con Cristo, attraverso i concreti volti di Chiesa che contribuiranno giorno dopo giorno ad intessere la trama del Regno. Essere, in maniera antica e sempre nuova, esperti di umanità, non a titolo privato, ma per il comune accesso al tesoro del Vangelo.

### 3. APPASSIONARE AL DISCEPOLATO NEL PRESBITERIO

La carità pastorale è chiaramente la categoria chiave della spiritualità e della vita del presbitero, ma anche il principale punto di coagulo di ogni presbiterio, il motivo più profondo dell'impegnativa comunione tra ministri ordinati appartenenti alla medesima Chiesa particolare. PDV 21-23 ne parla ampiamente, come frutto della consacrazione all'essere segno di Cristo capo, pastore e sposo della Chiesa. È dono dello Spirito, ed anche compito cui dedicare la vita, nella concretezza dei tratti che risplendono nel Pastore bello del Nuovo testamento, fino al “totale dono di sé alla Chiesa” (PDV 23) universale e particolare. Alimentata all'eucaristia, questa realtà si attua nel vincolo della comunione al Vescovo e col presbiterio (PO 14). Opportunamente, la *Ratio* del 2006 rileva che la carità pastorale accomuna alla base le diverse forme di ministero che i presbiteri possono svolgere: per doni naturali e soprannaturali diversi, per i diversi volti e situazioni delle Chiese locali, per le multiformi situazioni pastorali: «chi mette in primo piano il compito dell'annuncio e chi quello della celebrazione, chi spende le proprie energie nell'impegno di promozione umana e chi nell'accompagnamento spirituale, chi si dedica a fondo all'educazione e chi all'elaborazione culturale; molti presbiteri, poi, svolgono un ministero che comporta una pluralità di questi aspetti. Tutte queste forme, però, trovano la loro sintesi nella *carità pastorale* e da questa prendono forza: essa è come la corrente sotterranea che alimenta le diverse fonti e ne assicura la freschezza» (FP 10).

Formare in questa prospettiva significa molte cose, a noi ben note:

- La profonda saldatura esistenziale tra formazione umana e formazione spirituale, tra l'essere e il fare (PDV 45), tra l'identità e l'esperienza, tra configurazione a Cristo e appartenenza alla Chiesa: polarità mai del tutto correlate nella nostra vita.
- La relazione vitale con Cristo nella sfumatura dell'amicizia, nell'impegno della continua ricerca, nell'avventura della fede attinta all'ascolto della Parola e alla grazia dei sacramenti (PDV 46-48): anche da preti, siamo sempre “chiamati per stare con Lui” (Mc 3,14).
- La maturazione affettiva fino agli orizzonti della carità, del dono di sé, del celibato per il Regno (PDV 49-50). «Al discepolato – pre-

cisa Monari – vanno collegate strettamente le scelte di povertà e di verginità come modi concreti in cui il discepolo vive e afferma “l’unicità” di Gesù»<sup>20</sup>.

- Il valore specifico dell’obbedienza, caratterizzata in PDV 28 come apostolica, comunitaria (tesa all’unità del presbiterio) e pastorale. Costa aggiunge che «l’ubbidienza sacerdotale sarà di fatto tanto più facilitata, quanto più l’esercizio del governo si attuerà in maniera spirituale»<sup>21</sup>, ossia fatto di costante discernimento interiore ed esterno, di vigilanza appassionata e feconda.

Si pone qui con evidenza la questione della spiritualità del clero diocesano, costretto in passato a mutuare ispirazione nei carismi delle famiglie religiose, e oggi altrettanto “disperso e/o arricchito” dalle diverse appartenenze ai nuovi movimenti ecclesiali, e da ulteriori più fluidi riferimenti a correnti, luoghi, esperienze spirituali tutte da decifrare. Vista la complessità della materia, mi limito a due sottolineature.

La prima riguarda il cantiere di ricerca aperto dall’Unione Apostolica del Clero circa la spiritualità diocesana<sup>22</sup>: essa ci aiuta a non fermarci ad una questione esclusiva del clero, per riconoscerci tutti nella storia di salvezza che si attua nel tempo e nello spazio in cui esiste ogni Chiesa particolare, ricca di tutte le sue esperienze di cristianesimo vissuto, nella diversità delle vocazioni, tutte a cuore della medesima successione di Vescovi e presbiterii.

Il secondo riferimento lo dobbiamo all’opera di Giovanni Moioli, che ha affermato senza mezzi termini «che l’appartenenza al clero diocesano è una via di perfezione cristiana, *come (e più)* della via dei consigli»<sup>23</sup>. Se il Vescovo pastore presiede l’eucaristia e la carità, il suo stato di perfezione analogamente si estende innanzitutto ai parroci, e a tutto il clero stabilmente dedito alla cura di una porzione del popolo di Dio. Tale riscoperta sacramentale e pastorale del valore della diocesanità ha sviluppato, soprattutto in alcune generazioni di presbiteri oggi non più giovani, una vera “mistica” del rapporto col Vescovo. A imitazione dei santi pastori, ciò si esplica anche in una feconda tensione tra azione e contemplazione.

Il Concilio Vaticano II ha ampliato la visuale, sottolineando l’appartenenza al presbiterio diocesano di tutti i sacerdoti operanti in una Chiesa particolare (PO 8). Tuttavia, l’essere-prete-incardinato-dedicato-a-una-diocesi brilla ulteriormente, quando si intenda la presidenza della

<sup>20</sup> L. MONARI, *cit.*

<sup>21</sup> M. COSTA, *cit.* 144.

<sup>22</sup> Cfr. UAC, *La spiritualità diocesana* (cur. E. CASTELLUCCI), LDC-Velar, Roma 2004.

<sup>23</sup> G. MOIOLI, *cit.* 151.

liturgia non in termini strettamente sacrali, ma come presidenza del culto spirituale<sup>24</sup>, ossia dell'esistenza e della vita della comunità cristiana, che offre il frutto della fede e della carità. Un sacerdozio che, così, non separa ma piuttosto integra nella comunità: questa è la carità pastorale, che va dall'annuncio alla celebrazione, dalla promozione umana alla condivisione. Alla vita del presbitero è data l'opportunità di realizzarsi pienamente come discepolo di Cristo, esercitando la presidenza come pro-esistenza, come "uomo della comunione", dedito alla faticosa costruzione del tessuto connettivo della comunità cristiana.

Per tradurre tutto ciò in concrete indicazioni per la formazione seminaristica, l'esperienza di presbiterio suggerisce di:

- mostrare ai seminaristi che la vera formazione è quella permanente, nella vita e nel ministero<sup>25</sup>, e che la formazione iniziale deve portare al gusto del discepolato e della conversione costanti: non a caso Giovanni Paolo II parlava di vocazione "al e nel sacerdozio" (PDV 70);
- educare alla centralità della liturgia come fonte e culmine del culto spirituale che si irradia nelle diverse dimensioni della vita e della pastorale, tra sistole e diastole dell'azione e della contemplazione, del percorso individuale e dell'esperienza comunitaria;
- conoscere e attingere al patrimonio spirituale di ogni Chiesa diocesana, come luogo di comunione delle diverse specificità, di ieri e di oggi, sapendo risalire dalle tradizioni religiose alla trasmissione della fede;
- vivere concretamente tempi di condivisione con la vita spirituale dei presbiteri, non solo nei momenti di maggior attività, ma anche nella ferialità, nei tempi in cui imparare a recuperare insieme ragioni e stili della missione pastorale.

Correlativamente, all'interno dei nostri presbiterii c'è da chiedersi se i molteplici "incontri di clero" sono proposti e recepiti come occasioni propizie per raccontarsi qualcosa della vita e della fede, crescere nel medesimo discepolato e nella condivisione della passione pastorale, imparando ad accogliersi e stimarsi già solo sul piano umano e cristiano,

---

<sup>24</sup> Cfr. *ibidem* 190. «L'incardinazione, allora, non rappresenta soltanto un vincolo giuridico: rappresenta piuttosto una modalità della carità verso la Chiesa. Modalità che introduce il presbitero in una complessità di rapporti: perché egli si dedica ad una diocesi entrando in un presbitero determinato, e in un rapporto di corresponsabilità-subordinazione al vescovo, che è l'ultimo responsabile della vita diocesana» (192).

<sup>25</sup> Cfr. in tal senso l'articolata proposta di A. CENCINI, *Il respiro della vita. La grazia della formazione permanente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; Id., *L'albero della vita. Verso un modello di formazione iniziale e permanente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; Id., *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

a non in base alle aspettative di ruolo. Il solo aggiornamento teologico, schemi comunicativi scontati e passivizzanti, spazi di preghiera e devozione dis-integrati dal vissuto, mostrano da tempo il loro limite e domandano un rinnovamento, in talune Chiese già avviato con soddisfazione.

#### 4. PREPARARE AL *MINISTERO* NEL PRESBITERIO

Abbiamo citato spesso la chiamata all'unico ministero, alla medesima opera, alla stessa causa (PO 8), sullo sfondo della missione universale della Chiesa e dei suoi ministri. PDV 18 aggiunge che «oggi, in particolare, il prioritario compito pastorale della nuova evangelizzazione, che investe tutto il Popolo di Dio e postula un nuovo ardore, nuovi metodi e una nuova espressione per l'annuncio e la testimonianza del Vangelo, esige dei sacerdoti radicalmente e integralmente immersi nel mistero di Cristo e capaci di realizzare un nuovo stile di vita pastorale, segnato dalla profonda comunione con il Papa, i Vescovi e tra di loro, e da una feconda collaborazione con i fedeli laici, nel rispetto e nella promozione dei diversi ruoli, carismi e ministeri all'interno della comunità ecclesiale».

I successivi documenti della Chiesa italiana in materia di formazione sacerdotale vanno più avanti, nel non facile compito di darci questi "nuovi preti". *Linee comuni* dedica l'intero cap. VI all'esigenza di preparare l'approdo alle dirette responsabilità di ministero, attraverso un percorso formativo in cui si riconosca «il disegno di una consegna progressiva di sé alla vita del presbiterio diocesano» (LC 60). In questa luce vanno proposti e vissuti: ammissione tra i candidati all'ordine sacro, ministeri, incardinazione, ordinazioni, affinché la personalità dei futuri presbiteri si plasmi «secondo un modello di vita che è quello della comunione presbiterale».

FP 85-86 spiega come la carità pastorale comporta amore alla Chiesa, *sentire Ecclesiam, sentire cum Ecclesia, sentire in Ecclesia*, con libertà e gioia oblativa da imparare a ritrovare sempre, assumendo il servizio alla propria Chiesa particolare «come interesse principale e criterio fondamentale della propria vita spirituale e dell'impegno ecclesiale». Si intuisce quanto simili categorie abbiano da essere comprese e gustate anche mediante lo studio della teologia.

Il tirocinio pastorale va proposto e vissuto così, come occasione di conoscenza diretta del presbiterio, ed introduzione graduale alle sue dinamiche. L'acquisizione di abilità pastorali individuali viene dopo la necessità di apprendere lo stile di discernimento con cui i pastori debbono servire e guidare le comunità. Sono più importanti i tempi e i modi in cui condividere la vita dei presbiteri, che non i ruoli da assumere in questo o quel settore di azione. FP 105-106 affida ai parroci una ve-

ra corresponsabilità formativa, e spiega anche il valore di esperienze pastorali comunitarie, per «esercitarsi nella corresponsabilità pastorale, allenandosi a lavorare insieme, sia nella fase progettuale sia in quella della realizzazione e verifica del progetto».

Soprattutto il VI anno va progettato con cura, proprio intorno al tema generatore del presbiterio, della sua vita e della sua spiritualità, verificando costantemente il maggiore inserimento dei diaconi nella vita pastorale e nelle relazioni che la incarnano.

La questione principale resta quella delle forme di discernimento comunitario<sup>26</sup> effettivamente praticate oggi nella Chiesa, ai vari livelli. Monari ne parla con franchezza: Vescovo e presbiteri sono una cosa sola e il loro rapporto deve attuarsi non come dipendenza, ma come comunione nella corresponsabilità della cura pastorale nella Chiesa locale. Ciò comporta l'attenzione alle persone e alle relazioni, auspicate forme di vita comune, ed anche il rinnovamento nel governo della diocesi, appunto nello stile del discernimento comunitario. La sinodalità diviene stile autentico ed efficace quando si inverte anche in organismi e luoghi di ascolto, partecipazione, ideazione e verifica del cammino comune. A cominciare dal Consiglio presbiterale e dai Consigli pastorali (diocesano e parrocchiali).

Non si tratta di indulgere al democraticismo, quanto di affrontare insieme la complessità di una realtà, che non può sovraccaricare ulteriormente i ministri, né essere ceduta unilateralmente ai laici. Tutti hanno voce in capitolo per cogliere le opportunità del momento e farne luogo di conversione pastorale: senza abbandonare la cura pastorale dei vicini, urge ripensarsi in chiave di nuova evangelizzazione e di pastorale integrata. Ma «troveremo le vie di una pastorale comune solo quando nei nostri presbiterii riusciremo a condividere un modo di vedere il mondo contemporaneo e di pensare la comunità cristiana»<sup>27</sup>.

Prende nuovo valore, così, anche l'esigenza del progetto pastorale, innanzitutto a livello diocesano e via via assunto come metodo di lavoro anche nelle piccole realtà locali. Per camminare insieme nel rispetto dell'esperienza e della sensibilità di tutti e, soprattutto, per riconoscere la volontà di Dio e l'azione del suo Spirito nelle circostanze della storia<sup>28</sup>. Per fare comunione intorno agli orizzonti del Regno di Dio, in maniera tanto seria e concreta che «neppure l'affetto più istintivo può sostituire

---

<sup>26</sup> Istanza richiamata sistematicamente dai Vescovi italiani: cfr. CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*, 1996, 21, in ECEI/6, 146; CEI, *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, 2001, 50, in ECEI/7, 218-219; CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 2010, 7, in ECEI/8, 3714-3715.

<sup>27</sup> L. MONARI, *cit.*

<sup>28</sup> Cfr. C. VALENZIANO, *Vegliando sul gregge*, Qiqajon, Magnano (Vc) 1994.

l'accoglienza sincera del progetto pastorale»<sup>29</sup>. Ne guadagna una cultura delle consegne, del rispetto delle comunità, della fiducia pastorale, e non dell'individualismo paternalista e possessivo. Non è difficile ramificare questo criterio negli ambiti concreti dell'azione ecclesiale, immaginando forme di esercizio più condiviso del servizio della Parola, della prassi liturgica e sacramentale, della carità e della vita comunitaria.

\* \* \*

Consapevole di aver solo incorniciato una grande questione che attraversa la vita dei presbiteri di oggi e domani, concludiamo con l'augurio che don Tonino Bello faceva al presbiterio nella sua ultima Messa crismale: «Solo il Signore sa come vorrei ripagarvi di tutte le premure pastorali, dell'alto senso di responsabilità e della grande *affectio collegialis* con cui avete continuato a far profumare il pane nella madia di casa... Incrementate la letizia della Chiesa quando vi vede uniti negli incontri periodici oppure per ricreare nell'amicizia i vostri fraterni rapporti»<sup>30</sup>. Possano farne esperienza i preti, i seminaristi, la gente.

---

<sup>29</sup> G. FRAUSINI, *cit.* 265.

<sup>30</sup> A. BELLO, *Omelia per la Messa crismale 1993*, in ID., *Omelie e scritti quaresimali*, Luce e Vita-Mezzina, Molfetta 1994, 97-98.

EMILIO ROCCHI<sup>1</sup>

«DI LÀ VERRÀ A GIUDICARE I VIVI E I MORTI»

Per il numero della rivista “Firmanà” dedicato a mons. Angelo Fagianni, ho pensato di consegnare alle stampe la riflessione che ho presentato al clero della diocesi di Alessandria, il 5 dicembre 2013.

Mi è sembrato un testo adatto per una serie di motivi. Ne richiamo alcuni.

Negli anni in cui “don Angelo” ha vissuto nel Seminario arcivescovile di Fermo, che il 17 febbraio 2017 – se non erro – festeggerà i 450 anni di fondazione, ha avuto modo di prestare diversi e qualificati servizi. Tra cui, quello di insegnante di religione cattolica nel Liceo-ginnasio “Paolo VI”. Lì ebbi modo di conoscerlo di più (frequentavo come seminarista la III liceo ed era anche padre spirituale) e mi sorprendevo per il modo con il quale ci presentava la *Gaudium et spes*.

Ne ricordo la passione e l’entusiasmo per alcuni temi – la visione della persona umana e il valore della coscienza, l’importanza della fraternità universale e di comprendere adeguatamente l’ateismo – che aprivano le nostre menti e i cuori.

Preparare questa riflessione per il clero di Alessandria, rivedendo quanto avevo già detto nel ritiro del clero della nostra diocesi, il 6 dicembre 2012, mi ha fatto tornare in mente le espressioni, anche del volto; mi sembrava un po’ deluso, forse perché, era vero in me, non ritrovava il suo entusiasmo in noi. Ma, per quanto mi riguarda, penso di poter dire che il coinvolgimento su questi temi è cresciuto nel corso degli anni.

Ma sempre più spesso insieme alle parole, mi torna in mente il suo esempio di vita, e la lettura del recente Messaggio per la Quaresima

---

<sup>1</sup> Docente di Teologia Dogmatica all’Istituto Teologico Marchigiano – sede di Fermo.

2014 di Papa Francesco<sup>2</sup>, me lo ha ancor più accentuato. La sobrietà e la povertà, il servizio generoso, l'evitare ogni ostentazione di ricchezza, chi non ne ricorda la 500 bianca ...

Grazie “don Angelo” anche per la “pagina” che stai continuando a scrivere e che dice qualcosa di diverso a chiunque ti viene a trovare o ti incontra in seminario.

A me, ad esempio, insegna – per questo ho dato questo testo – che tutto passa e ciò che conta è potersi presentare dinanzi “al tribunale di Dio”, umili (perché si è bisognosi di purificazione e riforma, come la Chiesa di cui si è figli) e fieri, perché non ci si è stancati di credere, celebrare e annunciare l'Infinito Amore di Dio in Cristo Gesù, nostro Unico Signore.

Ecco il testo della riflessione.

Vorrei proporre una meditazione ispirandomi ai brani evangelici della Liturgia della Parola delle domeniche di Avvento<sup>3</sup> e a quanto afferma l'articolo 7 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992)<sup>4</sup>: Gesù verrà a giudicare i vivi e i morti.

E farei riferimento all'invito alla nostra conversione che troviamo nel Messaggio alla conclusione della XIII Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi. A nessuno sfugge, infatti, quanto la presenza, o meno, di questa *disposizione* incide in profondità sul modo di annunciare del Vangelo e sulla qualità della proposta pastorale.

L'invito ad evangelizzare si traduce in un appello alla conversione. Sentiamo sinceramente di dover convertire anzitutto noi stessi alla potenza di Cristo, che solo è capace di fare nuove tutte le cose, le nostre povere esistenze anzitutto. Con umiltà dobbiamo riconoscere che le povertà

---

<sup>2</sup> A motivo di quanto scritto, mi è sembrato opportuno aggiungere rispetto al testo dato ad Alessandria una terza appendice nella quale ho inerito il Messaggio di Papa Francesco per la Quaresima 2014.

<sup>3</sup> Cf. *Mt* 24, 37-44; 3, 1-12; 11, 2-11; 1, 18-24. Nella II di Avvento di quest'anno celebriamo la solennità dell'Immacolata Concezione e, quindi, il brano evangelico sarà *Lc* 1, 26-38.

<sup>4</sup> Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* dopo aver spiegato l'importanza dei simboli della fede (cf nn. 185-197), nella sezione seconda della Parte prima (*Professione della fede*) ha tre capitoli, in cui sono inseriti dodici articoli e diversi paragrafi. Nel primo capitolo *Io credo in Dio Padre* abbiamo un articolo con sette paragrafi (cf nn. 198-421); nel secondo capitolo *Credo in Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio* abbiamo 6 articoli (cf nn. 422-682) e nel terzo *Credo nello Spirito Santo* abbiamo cinque articoli con molti paragrafi (cf nn. 683-1065). I numeri 1066-1690 sono dedicati a *La celebrazione del mistero cristiano* (Parte seconda); i numeri 1691-2557 a *La vita in Cristo* (Parte terza) e i numeri 2558-2865 trattano de *La preghiera cristiana* (Parte quarta). Un'ampia sezione dei 2865 paragrafi è sulla Professione della fede.

e le debolezze dei discepoli di Gesù, specialmente dei suoi ministri, pesano sulla credibilità della missione.

Siamo certo consapevoli, noi Vescovi per primi, che non potremo mai essere all'altezza della chiamata da parte del Signore e della consegna del suo Vangelo per l'annuncio alle genti. Sappiamo di dover riconoscere umilmente la nostra vulnerabilità alle ferite della storia e non esitiamo a riconoscere i nostri peccati personali. Siamo però anche convinti che la forza dello Spirito del Signore può rinnovare la sua Chiesa e rendere splendente la sua veste, se ci lasceremo plasmare da lui<sup>5</sup>.

Se è vero che quindi tanto dipende dal nostro atteggiamento – «se ci lasceremo plasmare da lui» –, allora è bene che la disposizione divenga *decisione*, una decisione che porti a una conversione non solo di ciascuno, ma dell'intera comunità ecclesiale cosicché diventi pastorale e missionaria, come troviamo indicato da Papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013); un testo che raccoglie e rilancia quanto maturato nel Sinodo celebrato nell'ottobre del 2012.

Ne riporto delle espressioni che danno indicazioni concrete per una seria riflessione del modo di annunciare il Vangelo. Infatti, se è sotto la guida dallo Spirito Santo, i singoli come l'intera comunità cristiana non possono non sperimentare gli effetti della presenza di Dio. E, in particolare, una vita che, perché appunto è illuminata dalla luce e dalla sapienza della parola di Dio, è missionaria di per sé e, perché guidato dallo Spirito Santo (cf. *Rm* 8, 14), è un'azione che non trascura la preghiera o la contemplazione, ma la rende vera. Un concreto e autentico annuncio del Vangelo porta all'unione con Dio in Cristo Gesù, vero uomo e vero Dio da lui<sup>6</sup>.

#### CONVERSIONE PASTORALE E MISSIONARIA

Papa Francesco, nei giorni scorsi, raccogliendo e rilanciando quanto maturato nel Sinodo, ha pubblicato l'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. Ne riporto delle espressioni, dove azione e contemplazione (entrambe) sono guidate dallo Spirito Santo.

Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci ser-

<sup>5</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio della XIII Assemblea ordinaria*, n. 5.

<sup>6</sup> Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 41.

ve una “semplice amministrazione”. Costituiamoci in tutte le regioni della terra in un “stato permanente di missione”<sup>7</sup>.

Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l’evangelizzazione del mondo attuale, più che per l’autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie<sup>8</sup>.

Per mantenere vivo l’ardore missionario occorre una decisa fiducia nello Spirito Santo, perché “Egli viene in aiuto alla nostra debolezza” (*Rm* 8, 26). Ma tale fiducia generosa deve alimentarsi e perciò dobbiamo invocarlo costantemente. Egli può guarirci da tutto ciò che ci debilita nell’impegno missionario. È vero che questa fiducia nell’invisibile può procurarci una certa vertigine: è come immergersi in un mare dove non sappiamo che cosa incontreremo. Io stesso l’ho sperimentato tante volte. Tuttavia non c’è maggior libertà che quella di lasciarsi portare dallo Spirito, rinunciando a calcolare e a controllare tutto, e permettere che Egli ci illumini, ci guidi, ci orienti, ci spinga dove Lui desidera. Egli sa bene ciò di cui c’è bisogno in ogni epoca e in ogni momento. Questo si chiama essere misteriosamente fecondi!<sup>9</sup>.

Mi sembra che le espressioni, «Egli ci illumini, ci guidi, ci orienti, ci spinga dove Lui desidera», dovremmo cercare di leggerle non solo per l’incidenza che ha per la vita del singolo, ma in particolare per quanto chiede alla vita della comunità cristiana. Siamo sollecitati, infatti, a muoverci più insieme, in una sintonia che renda evidente il nostro essere Corpo di Cristo. E questo anche nella dottrina escatologica. Non possiamo sottovalutare a questo proposito la scelta dei Padri conciliari di inserire il tema della “Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e alla sua unione con la Chiesa celeste” nel VII capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 25.

<sup>8</sup> *Ibid.*, n. 27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 280.

<sup>10</sup> Il giornalista Giorgio Bernardelli a 40 anni dalla promulgazione della costituzione *Lumen gentium* ha intervistato il padre domenicano Georges Marie Cottier che Giovanni Paolo II, nel 1990, ha scelto come Teologo della Casa pontificia e, nel concistoro del 21 ottobre 2003, ha reso cardinale. Padre Cottier, oltre a dire della nascita e del significato della costituzione, alla domanda su quali temi avrebbero dovuto essere al centro della riflessione sul mistero della Chiesa, ha affermato: «Uno è quello della specificità cristiana: penso alla sfida dell’incontro con le altre religioni. La globalizzazione e le migrazioni di massa hanno reso questo problema urgentissimo [...] È essenziale non contrapporre tra loro dialogo e missione. Il dialogo non sostituisce la missione, ma si inserisce in essa rispettando il cammino personale di ciascuno verso la verità. Un altro tema da approfondire a me sembra quello del presbiterio, il gruppo

Ne rileggiamo il primo paragrafo.

## INDOLE ESCATOLOGICA DELLA NOSTRA VOCAZIONE

Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cf. *1Cor* 10, 11) e la rinnovazione del mondo è stata irrevocabilmente fissata e in un certo modo è realmente anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di una santità vera, anche se imperfetta. Ma fino a quando non ci saranno nuovi cieli e terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cf. *2Pt* 3, 13), la Chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo, e vive tra le creature, le quali sono in gemito e nel travaglio del parto sino ad ora e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cf. *Rm* 8, 19-22). [...]

Dalla stessa carità siamo spronati a vivere più intensamente per Lui, il quale per noi è morto e risuscitato (cf. *2Cor* 5, 15). E per questo ci sforziamo di essere in tutto graditi al Signore (cf. *2Cor* 5, 9) e indossiamo l'armatura di Dio per poter star saldi contro gli agguati del diavolo e tener fronte nel giorno cattivo (cf. *Ef* 11, 6).

Siccome poi non conosciamo il giorno né l'ora, bisogna, come ci avvisa il Signore, che **vegliamo assiduamente**, affinché, finito l'unico corso della nostra vita terrena (cf. *Eb* 9, 27), meritiamo con Lui entrare al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (cf. *Mt* 25, 31-46), né ci si comandi, come servi cattivi e pigri (cf. *Mt* 25, 26), di andare al fuoco eterno (cf. *Mt* 25, 41), nelle tenebre esteriori dove «ci sarà pianto e stridore di denti» (*Mt* 22, 13 e 25, 30).

Prima infatti di regnare con Cristo glorioso, **noi tutti compariremo «davanti al tribunale di Cristo** per riportare ciascuno della sua vita mortale, secondo quel che fece, o di bene o di male» (*2Cor* 5, 10), e alla fine del mondo «ne usciranno, chi ha operato il bene a risurrezione di vita, e chi ha operato il male a risurrezione di condanna» (*Gv* 5, 29; cf. *Mt* 25, 46).

Stimando quindi che «le sofferenze del tempo presente non sono adeguate alla ventura gloria, che si dovrà manifestare in noi» (*Rm* 8, 18; cf. *2Tm* 2, 11-12), forti nella fede aspettiamo «la beata speranza e

---

dei sacerdoti attorno al vescovo. In quale misura viene vissuto nella quotidianità quel legame sacramentale che la *Lumen Gentium* delinea? Credo che il rapporto tra vescovo e sacerdote sia una delle chiavi della Chiesa di domani. Perché è uno degli indicatori di una Chiesa vissuta come mistero di comunione». E all'ultima domanda su quale pagina della costituzione sarebbe utile riprendere, aggiunse: «La *Lumen Gentium* sarebbe da riprendere tutta; credo, però, che oggi potrebbe essere particolarmente utile meditare il capitolo settimo, quello che parla della Chiesa in rapporto all'escatologia, al suo destino finale. Davanti all'aspetto sconvolgente delle vicende storiche attuali, è importante ritrovare questa dimensione della vocazione cristiana» (*Da 40 anni una luce sulle strade del mondo* in "Avvenire" del 21 novembre 2004, p. 16).

la manifestazione gloriosa del nostro grande Iddio e Salvatore Gesù Cristo» (*Tt* 2, 13), «il quale trasformerà allora il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo corpo glorioso» (*Fil* 3, 21), e verrà «per essere glorificato nei suoi santi e ammirato in tutti quelli che avranno creduto» (*2Ts* 1, 10)<sup>11</sup>.

È un brano che, oltre a fare riferimento al “comparire davanti al tribunale di Cristo”, mostra una scelta dei Padri conciliari – mi sembra particolarmente rilevante –. Essi, in questi argomenti, rimasero in ciò che rivela la Sacra Scrittura, che “dobbiamo imparare a interpretare”. Si tratta, pur essendo certi che l’Incarnazione del Verbo di Dio porta a compimento la rivelazione, di leggere l’Ultimo Testamento alla luce del Primo e il Primo come preparazione all’evento definitivo di Gesù Cristo. «Tutta la Scrittura, ispirata da Dio, è anche utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona» (*2Tm* 3, 16-17)<sup>12</sup>.

Vorrei, pertanto, con questa attenzione alla Sacra Scrittura, nel proseguo della relazione vorrei fare dei cenni principalmente a cinque aspetti:

- dobbiamo prepararci a “rendere conto” di noi stessi davanti a tutti;
- Dio ci ha creati liberi e responsabili e quindi dobbiamo far conto dei peccati<sup>13</sup>;

<sup>11</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 48. L’evdennaziante in neretto è nostra. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 670.

<sup>12</sup> «Sant’Agostino affermava con chiarezza: «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi» (*Enarrationes in Psalmos*, 103, IV, 1: *PL* 37, 1378. Analoghe affermazioni in ORIGENE, *In Iohannem* V, 5-6: *SC* 120, pp. 380-384) [...] Da qui possiamo cogliere in modo nuovo la nota affermazione di san Gregorio Magno: «le parole divine crescono insieme con chi le legge» (*Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8: *PL* 76, 843 D) [...] «Il Nuovo Testamento è nascosto nell’Antico e l’Antico è manifesto nel Nuovo», (*Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73: *PL* 34, 623) così si esprimeva con acuta saggezza sant’Agostino su questo tema. È importante, dunque, che sia nella pastorale che nell’ambito accademico venga messa bene in evidenza la relazione intima tra i due Testamenti, ricordando con san Gregorio Magno che quanto «l’Antico Testamento ha promesso, il Nuovo Testamento l’ha fatto vedere; ciò che quello annunzia in maniera occulta, questo proclama apertamente come presente. Perciò l’Antico Testamento è profezia del Nuovo Testamento; e il miglior commento dell’Antico Testamento è il Nuovo Testamento» (*Homiliae in Ezechielem*, I, VI, 15: *PL* 76, 836 B)» (BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* [30 settembre 2010], nn. 18. 30. 41).

<sup>13</sup> Quante volte chiediamo perdono per il nostro peccato pregando i Salmi. Lo abbiamo fatto anche poco fa celebrando l’Ora Terza e recitando il Salmo 24: *Per il tuo nome, Signore, perdona il mio peccato anche se grande*. Ma corriamo il rischio che una certa abitudine ci faccia sottovalutare il “peso” delle parole che la Chiesa ci fa dire nella preghiera liturgica. La questio-

- attendiamo il ritorno del Signore se sappiamo educarci al difficile;
- vivendo-annunciando la Parola di Dio ci prepariamo all'esame finale;
- nell'invocare con fede: "Vieni Signore Gesù", diamo spazio allo Spirito Santo.

«COSA SENTO DIRE DI TE? RENDI CONTO DELLA TUA AMMINISTRAZIONE»  
(Lc 16, 2)

Papa Benedetto, nella catechesi dell'Udienza generale del 17 ottobre 2012, volle riproporre *l'annuncio centrale della fede*, con le seguenti espressioni:

Dio si è rivelato con parole e opere in tutta una lunga storia di amicizia con l'uomo, che culmina nell'Incarnazione del Figlio di Dio e nel suo Mistero di Morte e Risurrezione. Dio non solo si è rivelato nella storia di un popolo, non solo ha parlato per mezzo dei Profeti, ma ha varcato il suo Cielo per entrare nella terra degli uomini come uomo, perché potessimo incontrarlo e ascoltarlo. E da Gerusalemme l'annuncio del Vangelo della salvezza si è diffuso fino ai confini della terra. La Chiesa, nata dal costato di Cristo, è divenuta portatrice di una nuova solida speranza: Gesù di Nazaret, crocifisso e risorto, salvatore del mondo, che siede alla destra del Padre ed è il giudice dei vivi e dei morti. Questo è il *kerigma*, l'annuncio centrale e dirompente della fede.

Da alcuni decenni, si fa fatica a proporre una riflessione sul tema dei "novissimi", anche per un diffuso disagio, causato dal modo con il quale l'argomento è stato proposto nella predicazione dei secoli scorsi. Non possiamo dimenticarlo, né contraddirlo ma, di certo, di ripensarlo così da riproporlo in un modo convincente.

Infatti scrive Papa Francesco: «Non bisogna mutilare l'integralità del messaggio del Vangelo. Inoltre, ogni verità si comprende meglio se la si mette in relazione con l'armoniosa totalità del messaggio cristiano, e in questo contesto tutte le verità hanno la loro importanza e si illuminano reciprocamente. [...] Se tale invito non risplende con forza e attrattiva, l'edificio morale della Chiesa corre il rischio di diventare un castello di carte. E questo è il nostro peggior pericolo. Poiché allora non sarà propriamente il Vangelo ciò che si annuncia, ma alcuni accenti dottrinali o

---

ne è esserne consapevoli e agire di conseguenza, vivendo in un atteggiamento di conversione permanente, come singoli e come comunità ecclesiale.

morali che procedono da determinate opzioni ideologiche. Il messaggio correrà il rischio di perdere la sua freschezza e di non avere più “il profumo del Vangelo”»<sup>14</sup>.

Sì, dovremo *rendere conto di come abbiamo* (o non abbiamo) *vissuto*, come singoli e come popolo di Dio<sup>15</sup>. Dobbiamo pertanto tornare a declinare e a precisare il rapporto che ci deve essere tra libertà e disciplina, tra giustizia e misericordia, tra amore e verità.

Mi sembra che troviamo qualche indicazione in ciò che ha scritto Papa Benedetto alla diocesi e alla città di Roma nel 2008; un testo poi divenuto noto per la questione della *emergenza educativa*, da cui poi i Vescovi italiani hanno tratto ispirazione per gli Orientamenti pastorale del presente decennio<sup>16</sup>.

Abbiamo tutti a cuore il bene delle persone che amiamo, in particolare dei nostri bambini, adolescenti e giovani. Sappiamo infatti che da loro dipende il futuro di questa nostra città. Non possiamo quindi non essere solleciti per la formazione delle nuove generazioni [...]

Arriviamo così, cari amici di Roma, al punto forse più delicato dell'opera educativa: trovare un giusto equilibrio tra la libertà e la disciplina [...].

L'educazione non può dunque fare a meno di quell'autorevolezza che rende credibile l'esercizio dell'autorità. Essa è frutto di esperienza e competenza, ma si acquista soprattutto con la coerenza della propria vita e con il coinvolgimento personale, espressione dell'amore vero. L'educatore è quindi un testimone della verità e del bene: certo, anch'egli è fragile e può mancare, ma cercherà sempre di nuovo di mettersi in sintonia con la sua missione. [...]

La speranza che si rivolge a Dio non è mai speranza solo per me, è sempre anche speranza per gli altri: non ci isola, ma ci rende solidali nel bene, ci stimola ad educarci reciprocamente alla verità e all'amore<sup>17</sup>.

Siccome siamo segnati dalle conseguenze del peccato, abbiamo proprio bisogno di Dio, in modo primario e determinante, ma non meno è decisivo l'aiuto dei fratelli e delle sorelle e la nostra capacità di ascoltare e di cercare la correzione fraterna. Si tratta, infatti, di come

<sup>14</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 39.

<sup>15</sup> Nella dottrina cattolica distinguiamo una duplice attenzione a cui corrisponde un duplice giudizio. Infatti, all'attenzione al singolo corrisponde il “giudizio particolare” subito dopo la morte e all'attenzione all'aspetto comunitario, il “giudizio universale” alla fine dei tempi.

<sup>16</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020 *Educare alla vita buona del Vangelo* (4 ottobre 2010).

<sup>17</sup> Benedetto XVI, Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito dell'educazione (21 gennaio 2008).

o di quanto ci sentiamo e agiamo da veri fratelli in Cristo, da parte del suo Corpo<sup>18</sup>.

Noi ministri ordinati, inoltre, abbiamo una particolare responsabilità, gli uni verso gli altri, a motivo dell'ordinazione. Infatti il porre le mani sul capo dell'ordinato e lo scambio della pace, non sono solo dei semplici riti ma esprimono il senso dell'entrare in un Ordo, in un presbiterio<sup>19</sup>.

Quando nella Chiesa non si agisce da fratelli e sorelle autentici, quando non ci si comporta da tali o non si accetta che qualcuno abbia questo atteggiamento verso di noi, si può giungere o si possono produrre effetti devastanti e deleteri per tutti – tra breve farò riferimento in modo particolare a una questione che infanga il volto della Sposa di Cristo –, ma quando non giungesse a situazioni limite, come quella a cui accenneremo, ci possono essere fatti che fanno perdere in modo lento, ma progressivo l'entusiasmo della fede, e dell'autorevolezza di chi annuncia, come ha scritto Papa Benedetto, non si può fare a meno, perché «rende credibile – in particolare nei ministri ordinati, ma non meno, nei genitori, negli educatori o nelle persone delle istituzioni, in genere – l'esercizio dell'autorità», indispensabile in ogni azione che voglia essere educativa.

#### DOBBIAMO RENDERE CONTO ANCHE AI FRATELLI E ALLE SORELLE

Si può cadere nell'equivoco di pensare che i nostri comportamenti saranno giudicati alla fine del tempo, e solo da Dio, mentre accade di essere chiamati a renderne conto dei nostri atteggiamenti di fronte alla società civile e alle sue istituzioni, o a quelle della Chiesa. A questo proposito, cito un passaggio della *Lettera ai cattolici d'Irlanda*, dove Papa Benedetto si rivolge ai sacerdoti e ai religiosi che hanno abusato dei ragazzi:

Avete tradito la fiducia riposta in voi da giovani innocenti e dai loro genitori. Dovete rispondere di ciò davanti a Dio onnipotente, come pure davanti a tribunali debitamente costituiti. Avete perso la stima della gente dell'Irlanda e rovesciato vergogna e disonore sui vostri confratelli. Quelli di voi che siete sacerdoti avete violato la santità del sacramento dell'Ordine Sacro, in cui Cristo si rende presente in noi e nelle nostre azioni. Insieme al danno immenso causato alle vittime, un

---

<sup>18</sup> Mi sembra determinante ricordare quanto Papa Benedetto ha scritto nel Messaggio per la Quaresima 2012 che lo inserirò come prima appendice della relazione.

<sup>19</sup> Cf. E. ROCCHI, *Pensare e agire da vera famiglia*, in "Prebyteri" 47 (2013) n. 8, 604-610.

grande danno è stato perpetrato alla Chiesa e alla pubblica percezione del sacerdozio e della vita religiosa.

Vi esorto ad esaminare la vostra coscienza, ad assumervi la responsabilità dei peccati che avete commesso e ad esprimere con umiltà il vostro rincrescimento. Il pentimento sincero apre la porta al perdono di Dio e alla grazia del vero emendamento. Offrendo preghiere e penitenze per coloro che avete offeso, dovete cercare di fare personalmente ammenda per le vostre azioni. Il sacrificio redentore di Cristo ha il potere di perdonare persino il più grave dei peccati e di trarre il bene anche dal più terribile dei mali. Allo stesso tempo, la giustizia di Dio esige che rendiamo conto delle nostre azioni senza nascondere nulla. Riconoscete apertamente la vostra colpa, sottomettetevi alle esigenze della giustizia, ma non disperate della misericordia di Dio<sup>20</sup>.

Nelle ultime espressioni «Riconoscete apertamente la vostra colpa, sottomettetevi alle esigenze della giustizia, ma non disperate della misericordia di Dio» si nota l'importanza determinante del motivo della venuta di Gesù: non tanto per condannare, ma per salvare<sup>21</sup>.

#### GESÙ È VENUTO A SALVARE CIÒ CHE ERA PERDUTO

Nell'Ultimo Testamento il Signore Gesù parla del "giudizio" – «Il Padre infatti non giudica nessuno, ma ha dato ogni giudizio al Figlio, perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato» (*Gv* 5, 22s)<sup>22</sup> -: è "giudice escatologico" (cf *Mt* 25, 31-46; *Ap* 1, 13)<sup>23</sup>.

Egli è il "giudice che vuole salvare": «Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (*Lc* 19, 10), perché «Dio,

<sup>20</sup> BENEDETTO XVI, *Lettera ai cattolici della Chiesa d'Irlanda* (19 marzo 2010), n. 7.

<sup>21</sup> Tanti sono i motivi per i quali il Verbo di Dio si è incarnato, e tra questi di certo c'è la nostra salvezza; ma anche per rivelarci il Padre, per spiegarci la verità e donarci il Comandamento nuovo, vita del Cielo.

<sup>22</sup> Si parla di "giudizio ultimo" (cf. *Rm* 2, 6; *2Tm* 4,11), di "giorno della salvezza" (cf. *2Cor* 6, 2) o di "giorno del Figlio dell'uomo" (cf. *Lc* 17, 22), di "giorno escatologico del Cristo" (cf. *1Cor* 1, 8; *Gv* 14, 20) ...

<sup>23</sup> Gesù è il Messia, l'Unto di Dio, è Dio (cf. *Rm* 9, 5). È il profeta (cf. *Mt* 16, 14; *Gv* 1, 21) e la sapienza di Dio (cf. *Gv* 6, 35); il santo di Dio (cf. *Mc* 1, 24; *Gv* 6, 69) e il Signore (cf. *At* 2, 2. 36; 11, 20; *Fil* 3, 11). È il salvatore (cf. *1Tm* 1, 1) e il Servo (cf. *Mt* 3, 17; *Fil* 2, 7; *At* 3, 13); la luce (cf. *Gv* 8, 12) e il testimone (cf. *Gv* 3, 11; *1Tm* 2, 6; *Ap* 1, 5). È segno di contraddizione (cf. *Mt* 10, 34) e mediatore con Dio (cf. *Gv* 16, 26; *Eb* 8, 6); Sommo sacerdote (cf. *Eb* 3, 1) e principe della vita (cf. *At* 3, 15). È il re (cf. *Gv* 3, 35; *Ap* 1, 5) e la nostra Pasqua (cf. *1Cor* 5, 8); si è abbassato con l'Incarnazione (cf. *Fil* 2, 6s) e esaltato dal Padre (cf. *Gv* 3, 14; 12, 32). È annunciato dai profeti (cf. *Lc* 18, 31; *At* 2, 33. 36; 3, 24) e manifestato nel tempo (cf. *1Tm* 6, 14). Centro e fine delle Scritture (cf. *Gv* 5, 39) ...

infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio» (*Gv* 3, 17s).

«Nel consegnare suo Figlio per i nostri peccati – afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica –, Dio manifesta che il suo disegno su di noi è un disegno di amore benevolo che precede ogni merito da parte nostra [...] Questo amore è senza esclusioni; Gesù l'ha richiamato a conclusione della parabola della pecorella smarrita [...] La Chiesa, seguendo l'insegnamento degli Apostoli, insegna che Cristo è morto per tutti senza eccezioni»<sup>24</sup>.

#### DIO HA VOLUTO CREATURE LIBERI E RESPONSABILI

Ritengo che le parole e gli atteggiamenti di Gesù, il Salvatore di tutti, trovino una maggiore comprensione quando ci si mette dinanzi al mistero della creazione.

Dio ha creato ogni cosa dal nulla e per amore, e ha costituiti l'uomo e la donna in un modo unico: li ha amati “come se stesso” (cf. *Lv* 19, 18; *Mc* 12, 31). Per questo, li ha creati “liberi e responsabili”. E così chiede che Lo si ami «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (*Dt* 6, 5; cf. *Mc* 12, 30).

Nel corso della storia il popolo, infedele all'alleanza, s'accorge che Dio lo educa, come un padre che anche quando punisce i figli è per un amore vero<sup>25</sup>: il castigo non è mai la sua ultima parola, «esso serve alla guarigione»<sup>26</sup>.

La storia della salvezza mostra che molti lo hanno fatto e, in modo particolare, Dio lo ha chiesto a Maria<sup>27</sup>, senza dimenticare Giuseppe<sup>28</sup>.

L'agire di Dio non è sempre comprensibile; è un agire che svela le sue ragioni in modo progressivo, ma chi si fida e confida in Lui piena-

<sup>24</sup> CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 604-605.

<sup>25</sup> Cf. *Pr* 3, 11s; 12, 1; 13, 1; 14, 1; *Sir* 2, 1s; 30, 1-13; *Dt* 8, 1-5; *Eb* 12, 1-5; *Ap* 3, 19.

<sup>26</sup> J. RATZINGER -BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 210.

<sup>27</sup> «Dio cerca un nuovo ingresso nel mondo. Bussa alla porta di Maria. Ha bisogno della libertà umana. Non può redimere l'uomo, creato libero, senza un libero “sì” alla sua volontà. Creando la libertà, Dio, in un certo modo, si è reso dipendente dall'uomo. Il suo potere è legato al “sì” non forzato di una persona umana. [...] In questo modo avviene una nuova creazione che, tuttavia, si lega al “sì” libero della persona umana di Maria» (J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - Libreria Editrice Vaticana, Milano - Città del Vaticano 2012, 46. 68).

<sup>28</sup> Cf. *Mt* 1, 18-24. Si tratta del Vangelo della IV Domenica di Avvento di quest'anno.

mente prendendo sul serio i Doni della ragione e della fede. E su questo rapporto, così importante, c'è bisogno di una costante verifica, dei singoli come della comunità, affinché non si rinunci a “vivere secondo verità nella carità” (cf. *Ef* 4, 15). E, come ha affermato Papa Benedetto XVI, c'è “l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore”. Mi sembra che questo apra un impegnativo itinerario nel quale la formazione deve coniugare di più i diversi aspetti della dimensione umana, spirituale, intellettuale e pastorale-missionaria.

La carità non esclude il sapere, anzi lo richiede, lo promuove e lo anima dall'interno. Il sapere non è mai solo opera dell'intelligenza. Può certamente essere ridotto a calcolo e ad esperimento, ma se vuole essere sapienza capace di orientare l'uomo alla luce dei principi primi e dei suoi fini ultimi, deve essere “condito” con il “sale” della carità. Il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore [...] Le esigenze dell'amore non contraddicono quelle della ragione. Il sapere umano è insufficiente e le conclusioni delle scienze non potranno indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo. C'è sempre bisogno di spingersi più in là: lo richiede la carità nella verità. Andare oltre, però, non significa mai prescindere dalle conclusioni della ragione né contraddire i suoi risultati. Non c'è intelligenza e poi l'amore: ci sono *l'amore ricco di intelligenza e l'intelligenza piena di amore*<sup>29</sup>.

Tutto questo diventa un notevole aiuto quando si vuole riflettere sul ritorno di Gesù, un ritorno improvviso che ha bisogno di vigilanza.

## GESÙ COMANDA LA VIGILANZA

Gesù insegna a prepararsi al suo ritorno richiamando le virtù della “vigilanza” e della “prudenza”<sup>30</sup>. Infatti, il suo ritorno sarà il momento decisivo (e definitivo) della vita!

Non ne ha rivelato l'ora (cf. *Mc* 13, 32); ma ha detto di vegliare<sup>31</sup>.

E un'adeguata preparazione dovrebbe fare attenzione almeno a due aspetti:

- per essere sempre pronti, occorre “esercitarsi al difficile” imparando a vivere, nel miglior modo possibile, “gli imprevisti”<sup>32</sup> che

<sup>29</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 30.

<sup>30</sup> Cf. *Mt* 24, 32-26; 25, 1-13. 14-30; *Lc* 12, 35-48, ...

<sup>31</sup> Il brano evangelico di Domenica scorsa (*Mt* 24, 37-44) invitava proprio a questo atteggiamento.

<sup>32</sup> Cf *Dt* 8; *Gb* 2, 7-10. Gli imprevisti sono sorprese – non tutte e non sempre liete –. Esse hanno il potere di mostrare ciò che c'è nel nostro cuore: le nostre reali attese e desideri, e cosa

la divina Provvidenza, con arte, pensa per ciascuno e per la comunità, sociale ed ecclesiale;

- per superare bene l'esame preparandosi alle domande – Gesù ce le ha dette – dobbiamo curare più l'«eloquenza dei fatti», che la capacità oratoria. In quell'ora, avremo soprattutto da ascoltare il Signore: «C'è un tempo per nascere e un tempo per morire, [...] Un tempo per tacere e un tempo per parlare» (*Qo* 3, 2. 7b).

#### ESERCITARSI A PASSARE (E FAR PASSARE) PER LA PORTA STRETTA

Parlare del giudizio, significa anche guardare e imparare dalle tre croci sul Calvario. Qui Luca ci mostra un duplice esito. Ci narra un dialogo tra i due ladri in croce, e Gesù si rivolge solo a chi lo chiama con fede: «In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso» (22, 43). Non dice nulla all'altro: rimane il mistero sulla sua sorte!

Nel Vangelo di Luca abbiamo le parabole della misericordia (cf. 15) e la condanna del «ricco»: «Ma Abramo rispose: “Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti”» (16, 25); e nella parabola delle monete d'oro, abbiamo chi è lodato e chi invece si sente dire: «Dalle stesse tue parole ti giudico, servo malvagio! Sapevi che sono un uomo severo» (19, 22), e nel brano parallelo di Matteo: «Toglietegli dunque il talento, e datelo a chi ha dieci talenti. [...] E il servo inutile gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti» (*Mt* 25, 28-30).

Si tratta di vivere nel «modo di Gesù» affinché non ci accada di sentire rivolte a noi queste parole; ma non accada nessuno, per quanto dipenda da noi: «Quand'ero con loro, io li custodivo nel tuo nome, quello che mi hai dato, e li ho conservati, e nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione, perché si compisse la Scrittura» (*Gv* 17, 12). Anche da questo si vede come Dio rispetti la libertà.

#### SENZA STANCARSI, CON PERSEVERANZA

«La “porta della fede” (cf *At* 14, 27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l'ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta

---

cerchiamo in verità. Un conto è subire una circostanza sfavorevole, anche senza giungere a maledirne gli artefici, e un altro è accettarla con pazienza e mitezza, dando il meglio di se stessi con l'amore di cui si è capaci.

per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma. Attraversare quella porta – precisa il Papa – comporta immergersi in un cammino che dura tutta la vita»<sup>33</sup>.

Un cammino che, pur iniziando in momenti e tempi diversi, dura tutta la vita ed esige perseveranza: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano. Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci! Dai loro frutti li riconoscerete. [...] Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, sarà simile a un uomo stolto, che ha costruito la sua casa sulla sabbia» (*Mt* 7, 13-16a. 26).

Mi sembra di capire perché Gesù abbia pregato per i Suoi – «Simone, Simone, ecco: Satana vi ha cercati per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, perché la tua fede non venga meno. E tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli» (*Lc* 22, 31-32); «Ho manifestato il tuo nome davanti agli uomini che mi hai dato dal mondo... Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (*Gv* 17, 6a. 20-21)<sup>34</sup> – e il magistero sottolinei l'importanza dei sacramenti e di una adeguata celebrazione – «Ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile»<sup>35</sup> –.

## LA PREPARAZIONE ALL'ESAME FINALE

Se tu fossi uno studente e per caso venissi a conoscere le domande dell'esame conclusivo dell'anno scolastico, ti riterresti ben fortunato e studieresti a fondo le risposte. La vita è una prova e alla fine anch'essa ha da superare un esame: ma l'infinito amore di Dio ha già detto all'uomo quali saranno le domande: «Io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere» (*Mt* 25, 35). Le cosiddette opere di misericordia saranno materia d'esame, quelle opere nelle quali Dio vede se lo si è amato veramente, avendolo servito nel

<sup>33</sup> BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di "motu proprio" *Porta Fidei* con la quale si indice l'Anno della Fede (11 ottobre 2011), n. 1.

<sup>34</sup> Proprio nella preghiera di Gesù troviamo la possibilità della nostra fedeltà come della perseveranza.

<sup>35</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 44.

fratello. [...] E noi facciamo la volontà di Gesù se trasformiamo la nostra vita in una continua opera di misericordia. In fondo non è difficile e non muta molto di quello che già stiamo facendo. Si tratta di portare ogni rapporto col prossimo su di un piano soprannaturale<sup>36</sup>.

I discepoli di Gesù coltivano l'arte di amare e vi si impegnano ogni giorno<sup>37</sup>, perché potrebbe essere anche l'ultimo. Siamo chiamati ad acquistare lo "sguardo attento" degli adulti (Cf. *1Cor* 13, 11; *Ef* 4, 14), senza perdere quello "semplice" dei bambini: «In verità io vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (*Mt* 18, 3).

Per crescere in quest'arte, ci nutriamo alla mensa della Parola e dei sacramenti.

#### PAROLA DI DIO ASCOLTATA E VISSUTA, CELEBRATA E ANNUNCIATA

Attraverso quanto ci propone la Liturgia della Parola giornaliera, troviamo continue affermazioni che sollecitano a migliorare, a crescere nella capacità di amare e nella sua qualità. Penso, ad esempio, al comando di non giudicare (cf. *Mt* 7, 1-5), di amarsi scambievolmente (cf. *Gv* 13, 34), di praticare la correzione fraterna (cf. *Mt* 18, 15-18), di perdonarsi di cuore (cf. *Mt* 18, 19-35). Praticare queste realtà produce un salto nella vita come nella predicazione.

Cercando di "fare esercizi", giornalieri, e, quando e come è possibile, mettendone in comune gli esiti, tra noi, ma anche con i fedeli laici o religiosi/e (una certa utilità la troviamo nei nuovi media, che però non sostituiscono il contatto personale!), possiamo annunciare in modo positivo e concreto la presenza di Gesù. E così rendiamo vero il bacio

---

<sup>36</sup> C. LUBICH, *L'esame in La dottrina spirituale* (nuova edizione aggiornata e ampliata) a cura di M. VANDELEENE, Città Nuova, Roma 2009<sup>2</sup>, 132-133. Cf. C. LUBICH, *L'arte di amare*, Città Nuova, Roma 2005.

<sup>37</sup> Come gli ebrei nel deserto raccoglievano, per volere di Dio, la manna ogni giorno e una duplice razione il giorno prima del sabato (cf. *Es* 16, 14-31), così noi – ogni giorno – dobbiamo impegnarci a vivere queste realtà. Mi sembra utile richiamare Erich Fromm, psicologo e filosofo, il quale descrivendo l'amore dice che si tratta di svilupparne le caratteristiche, come fa un pianista che con pazienza e determinazione si esercita ogni giorno, per ore: «È l'amore un'arte? Allora richiede sforzo e saggezza. [...] la maggior parte della gente ritiene che amore significhi "essere amati", anziché amare; di conseguenza, per loro il problema è come farsi amare, come rendersi amabili. [...] Il primo passo è convincersi che *l'amore è un'arte* così come la vita è un'arte: se vogliamo sapere come amare dobbiamo procedere allo stesso modo come se volessimo imparare qualsiasi altra arte, come la musica, la pittura, oppure la medicina o l'ingegneria» (*L'arte d'amare*, Il Saggiatore, Milano 1963, 13. 16).

dell'altare, all'inizio della Liturgia eucaristica e, dopo la lettura del Vangelo, del Lezionario.

Tra le parole di Gesù – è tra le ultime consegne del Crocifisso al discepolo –, non sottovaluterei quelle rivolte a Maria e Giovanni sotto la croce (cf. *Gv* 19, 16b-37)<sup>38</sup>, dove ci ha donato Sua madre: «Poi disse al discepolo: “Ecco tua madre!”. E da quell'ora il discepolo l'accolse con sé» (*Gv* 19, 27).

Quali incredibili doni giungono quando si accoglie e si imita con amore Maria, madre di Dio e Madre della Chiesa. Come comunità – il Concilio Vaticano II l'ha definita immagine della Chiesa –<sup>39</sup> e non solo come singoli. Infatti, è nell'imitazione delle sue virtù che possiamo trovare la prima forma di culto mariano e una forma attenta alla dimensione ecumenica!

#### CELEBRARE ADEGUATAMENTE I SACRAMENTI

Il «fate questo in memoria di me»<sup>40</sup> (quindi il celebrare bene e con cura i sacramenti) ha una incidenza nella vita: «Vi ho dato un esempio, infatti, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi [...] Sapendo queste cose, siete beati se le mettete in pratica»<sup>41</sup>.

Mi sembra tanto importante, soprattutto per noi ministri ordinati (diaconi, presbiteri e vescovi) riscoprire il legame tra culto liturgico e culto spirituale, tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, dando grande valore al primato della gloria di Dio e della santificazione degli uomini, così come fa la costituzione *Sacrosanctum Concilium*, di cui ieri abbiamo ricordato i 50 anni della promulgazione.

«Degnamente celebrati nella fede, i sacramenti conferiscono la grazia che significano. Sono *efficaci* perché in essi agisce Cristo stesso: è lui che battezza, è lui che opera nei suoi sacramenti per comunicare la grazia che il sacramento significa [...] Quando un sacramento viene

---

<sup>38</sup> «L'opposizione contro il Figlio colpisce anche la Madre ed incide nel suo cuore. La croce della contraddizione, divenuta radicale, diventa per lei una spada che le trafigge l'anima. Da Maria possiamo imparare la vera compassione, libera da ogni sentimentalismo, nell'accogliere la sofferenza altrui come sofferenza propria. [...] La *Mater Dolorosa*, la Madre con la spada nel cuore, è il prototipo di questo sentimento di fondo della fede cristiana» (J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., 102).

<sup>39</sup> Cf. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 244-288.

<sup>40</sup> *Lc* 22, 19; *1Cor* 11, 24-25; vedi anche *Mt* 26, 26-29; *Mc* 14, 22-25.

<sup>41</sup> *Gv* 13, 15. 17. «Il segno della Nuova Alleanza è l'umiltà, il nascondimento: il segno del granello di senape. Il Figlio di Dio viene nell'umiltà. Ambedue le cose vanno insieme: la profonda continuità nella storia dell'agire di Dio e la novità del granello di senape nascosto» (J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, op. cit., p. 30).

celebrato in conformità all'intenzione della Chiesa, la potenza di Cristo e del suo Spirito agisce in esso e per mezzo di esso, [...] Tuttavia i frutti dei sacramenti dipendono anche dalle disposizioni di colui che li riceve [...] per i credenti i sacramenti della Nuova Alleanza sono *necessari alla salvezza*»<sup>42</sup>.

## DUE BRANI DI PAPA BENEDETTO E PAPA FRANCESCO

Mi sembra opportuno illustrare ancora mediante due espressioni diverse della teologia questa tensione intrinseca dell'attesa cristiana del ritorno – attesa che deve caratterizzare la vita e la preghiera cristiana. Il breviario romano, nella prima domenica di Avvento, propone agli oranti una catechesi di Cirillo di Gerusalemme [...] che comincia con le parole: «Noi annunziamo che Cristo verrà. Infatti non è unica la sua venuta, ma ve n'è una seconda [...]». Questo discorso sulla duplice venuta di Cristo ha dato un'impronta alla cristianità e fa parte del nucleo dell'annuncio dell'Avvento. Esso è corretto, ma insufficiente.

Alcuni giorni dopo, il mercoledì della prima settimana di Avvento (ieri, ndr), il breviario offre un'interpretazione tratta dalle omelie di Avvento di san Bernardo di Chiaravalle, in cui viene espressa una visione integrativa. Vi si legge: «Conosciamo una triplice venuta del Signore [...] Nella prima venuta egli venne nella carne e nella debolezza; in questa intermedia viene nello spirito e nella potenza; nell'ultima verrà nella gloria e nella maestà» [...] **I modi di questa “venuta intermedia” sono molteplici:** il Signore viene mediante la sua parola; viene nei sacramenti, specialmente nella santissima Eucaristia; entra nella mia vita mediante parole o avvenimenti.

Esistono, però, anche modi epocali di tale venuta [...] E perché non chiedere a Lui di donarci anche oggi **testimoni nuovi della sua presenza** nei quali Egli stesso s'avvicina a noi? E questa preghiera che non mira immediatamente alla fine del mondo, ma è una vera preghiera per la sua venuta, porta in sé tutta l'ampiezza di quella preghiera che Egli stesso ci ha insegnato: “Venga il tuo regno!” Vieni, Signore Gesù!<sup>43</sup>.

Vorrei augurarmi che, per la responsabilità del servizio che ci è chiesto, noi, ministri ordinati, possiamo essere – non gli unici ovviamente, ma in un modo tutto particolare – questi testimoni nuovi della sua presenza, come dice Papa Benedetto. Non come singoli, pur bravi e efficienti, ma come presbiterio, vivendo e agendo *nel popolo*, ma anche *dinanzi* e

<sup>42</sup> CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 1127-1129.

<sup>43</sup> J. RATZINGER -BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, op. cit., pp. 321-324.

*dietro*<sup>44</sup>. Testimoni che, perché rinnovati nella mente e nel cuore, manifestano la realizzazione della profezia di Ezechiele (cf. 36, 26-27).

Mi sembra che Papa Francesco ci incoraggi a mostrarlo più concretamente.

L'amore per la gente è una forza spirituale che favorisce l'incontro in pienezza con Dio fino al punto che chi non ama il fratello "cammina nelle tenebre" (*IGv* 2, 11), "rimane nella morte" (*IGv* 3, 14) e "non ha conosciuto Dio" (*IGv* 4, 8). Benedetto XVI ha detto che "chiudere gli occhi di fronte al prossimo rende ciechi anche di fronte a Dio" e che l'amore è in fondo l'*unica* luce che "rischiara sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire". Pertanto, "quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri" con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio. Come conseguenza di ciò, se vogliamo crescere nella vita spirituale, non possiamo rinunciare ad essere missionari. L'impegno dell'evangelizzazione "arricchisce la mente ed il cuore", ci apre orizzonti spirituali, ci rende più sensibili per riconoscere l'azione dello Spirito, ci fa uscire dai nostri schemi spirituali limitati. Contemporaneamente, un missionario pienamente dedito al suo lavoro sperimenta il piacere di essere una sorgente, che tracima e rinfresca gli altri. Può essere missionario solo chi si sente bene nel cercare il bene del prossimo, chi desidera la felicità degli altri. Questa apertura del cuore è fonte di felicità, perché "si è più beati nel dare che nel ricevere" (*At* 20, 35). Non si vive meglio fuggendo dagli altri, nascondendosi, negandosi alla condivisione, se si resiste a dare, se ci si rinchiede nella comodità. Ciò non è altro che un lento suicidio<sup>45</sup>.

"VENGA IL TUO REGNO!"

Cercando di vivere (e ricominciare a vivere ogni giorno) in attesa del ritorno del Signore, oltre che prepararci all'esame finale, è molto probabile che l'attenderemo con crescente desiderio: sarà il momento nel quale potremmo "guardare il Volto" di Gesù, nostro unico Signore, Salvatore e Sposo: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (*Sal* 42 [41] 3).

---

<sup>44</sup> Penso si possa applicare ai preti, in quanto primi collaboratori dei Vescovi, quanto Papa Francesco dice relativamente al modo di esercitare il loro servizio (cf. *Evangelii gaudium*, n. 31). Nella seconda appendice alcune espressioni di don Francesco Cassol.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 272.

E vorrei sperare che, in quel giorno, lo potremo contemplare con lo sguardo “umile del servo, ma anche gioioso e fiero”<sup>46</sup>, perché, avendo combattuto la buona battaglia e conservato la fede (cf. *2Tm* 4, 7), si è stati fedeli alle consegne ricevute.

Sì, «Siamo semplici servi. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (cf. *Lc* 17, 10b)<sup>47</sup>.

## Prima Appendice

### Messaggio per la Quaresima 2012 di Benedetto XVI

In questo momento della storia, è determinante riscoprire il senso di responsabilità, di ciascuno, come anche quella che dovremmo avere verso ogni membro del presbitero.

«Il “prestare attenzione” al fratello comprende altresì la premura per il suo bene spirituale. E qui desidero richiamare un aspetto della vita cristiana che mi pare caduto in oblio: la “correzione fraterna in vista della salvezza eterna”. Oggi, in generale, si è assai sensibili al discorso della cura e della carità per il bene fisico e materiale degli altri, ma si tace quasi del tutto sulla responsabilità spirituale verso i fratelli. “Non così nella Chiesa” dei primi tempi e nelle comunità veramente mature nella fede, in cui ci si prende a cuore non solo la salute corporale del fratello, ma anche quella della sua anima per il suo destino ultimo. Nella Sacra Scrittura leggiamo: “Rimprovera il saggio ed egli ti sarà grato. Dà consigli al saggio e diventerà ancora più saggio; istruisci il giusto ed egli aumenterà il sapere” (*Pr* 9, 8s). Cristo stesso comanda di riprendere il fratello che sta commettendo un peccato (cf. *Mt* 18, 15). Il verbo usato per definire la correzione fraterna – *elenchein* – è il medesimo che indica la missione profetica di denuncia propria dei cristiani verso una generazione che indulge al male (cf. *Ef* 5, 11). La tradizione della Chiesa ha annoverato tra le opere di misericordia spirituale quella di “ammonire i peccatori”. È importante recuperare questa dimensione della carità cristiana. Non bisogna tacere di fronte al male. Penso qui all’atteggiamento di quei cristiani che, per rispetto umano o per semplice comodità, si adeguano alla

<sup>46</sup> «Sforzati di presentarti a Dio come una persona degna, un lavoratore che non deve vergognarsi e che dispensa rettamente la parola della verità» (*2Tm* 2, 15).

<sup>47</sup> Cf. A. Andreozzo, *Il Cristo del grembiule*, in “Presbyteri”, cit. n. 3, 187-188. In realtà il cognome è scritto male, è Andreozzi. Docente di Sacra Scrittura nell’Istituto Teologico Marchigiano. In conclusione dell’articolo cita la tesi di dottorato di don Antonio Nepi in Sacra Scrittura: A. Nepi, «*Ubi maior minor gessit*». *La funzione dei personaggi secondari nelle narrazioni della Bibbia Ebraica*, Roma 2012.

mentalità comune, piuttosto che mettere in guardia i propri fratelli dai modi di pensare e di agire che contraddicono la verità e non seguono la via del bene. Il rimprovero cristiano, però, non è mai animato da spirito di condanna o recriminazione; è mosso sempre dall'amore e dalla misericordia e sgorga da vera sollecitudine per il bene del fratello. L'apostolo Paolo afferma: "Se uno viene sorpreso in qualche colpa, voi che avete lo Spirito correggetelo con spirito di dolcezza. E tu vigila su te stesso, per non essere tentato anche tu" (*Gal* 6, 1). Nel nostro mondo impregnato di individualismo, è necessario riscoprire l'importanza della correzione fraterna, per camminare insieme verso la santità. Persino "il giusto cade sette volte" (*Pr* 24, 16), dice la Scrittura, e noi tutti siamo deboli e manchevoli (cf. *IGv* 1, 8). È un grande servizio quindi "aiutare e lasciarsi aiutare a leggere con verità se stessi, per migliorare la propria vita" e camminare più rettamente nella via del Signore. C'è sempre bisogno di uno sguardo che ama e corregge, che conosce e riconosce, che discerne e perdona (cf. *Lc* 22, 61), come ha fatto e fa Dio con ciascuno di noi»<sup>48</sup>.

## Seconda Appendice

### Alcuni brani di don Francesco Cassol

Ho tratto notevole giovamento dalla lettura di questo volumetto scritto dal Segretario della Consulta nazionale delle aggregazioni laicali, Paola Dal Toso. Narra qualcosa del mistero della vita e della missione di un prete della diocesi di Belluno-Feltre, balzato alle cronache per la tragica scomparsa. Fu ucciso perché scambiato, così si disse, per un cinghiale, di notte. Ve ne consiglio la lettura. Aiuta a preparare la nostra ora. Anche questo fa parte dei disegni misteriosi di Dio, il quale continua a parlarci in ogni modo e in ogni tempo – se siamo disposti e pronti ad ascoltare, con amore – facendoci capire la preziosità e l'unicità delle parole rivelateci da Gesù.

Ho riportato alcune espressioni del capitolo 20: *Che il Vangelo continui a essere annunciato dipende anche da me.*

«Mi riempie di stupore, di gioia e di responsabilità sentire e capire che il Vangelo chiede ancora qualcuno che lo annunci, così come è capace, e che Dio ha ancora bisogno di uomini e donne che mettano le loro energie per dire a tutti che è bello credere, che dà gioia, che riempie la

---

<sup>48</sup> BENEDETTO XVI, Messaggio per la Quaresima 2012 «Prestiamo attenzione gli uni agli altri, per stimolarci a vicenda nella carità e nelle opere buone» (*Eb* 10, 24), n. 1.

vita. Allora è bello arrivare alla sera stanchi, non perché si è girato come trottole ma perché si è camminato per portare nelle case degli uomini la buona novella, si è parlato per annunciare al cuore degli uomini la buona novella, si è ascoltato per condividere con gli uomini la buona novella. «È proprio vero: a fare il bene ci si stanca, ma non ci si stufa». [...] La grande sfida che ci è proposta è questa: diventare missionari»<sup>49</sup>.

### Terza Appendice

Messaggio di Papa Francesco per la Quaresima 2014

Si è fatto povero per arricchirci con la sua povertà (cf. *2Cor* 8, 9)

Cari fratelli e sorelle,

in occasione della Quaresima, vi offro alcune riflessioni, perché possano servire al cammino personale e comunitario di conversione. Prendo lo spunto dall'espressione di san Paolo: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (*2Cor* 8, 9). L'Apostolo si rivolge ai cristiani di Corinto per incoraggiarli ad essere generosi nell'aiutare i fedeli di Gerusalemme che si trovano nel bisogno. Che cosa dicono a noi, cristiani di oggi, queste parole di san Paolo? Che cosa dice oggi a noi l'invito alla povertà, a una vita povera in senso evangelico?

#### LA GRAZIA DI CRISTO

Anzitutto ci dicono qual è lo stile di Dio. Dio non si rivela con i mezzi della potenza e della ricchezza del mondo, ma con quelli della debolezza e della povertà: «*Da ricco che era, si è fatto povero per voi...*». Cristo, il Figlio eterno di Dio, uguale in potenza e gloria con il Padre, si è fatto povero; è sceso in mezzo a noi, si è fatto vicino ad ognuno di noi; si è spogliato, "svuotato", per rendersi in tutto simile a noi (cf. *Fil* 2, 7; *Eb* 4, 15). È un grande mistero l'incarnazione di Dio! Ma la ragione di tutto questo è l'amore divino, un amore che è grazia, generosità, desiderio di prossimità, e non esita a donarsi e sacrificarsi per le creature amate. La carità, l'amore è condividere in tutto la sorte dell'amato. L'amore rende simili, crea uguaglianza, abbatte i muri e le distanze. E Dio ha fatto questo con noi. Gesù, infatti, «ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con

<sup>49</sup> P. DAL TOSO, *Occhi verso il cielo. Don Franco Cassol*, Messaggero, Padova 2013, 77.

intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (Conc. Ecum. Vat. II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 22).

Lo scopo del farsi povero di Gesù non è la povertà in se stessa, ma – dice san Paolo – «...perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà». Non si tratta di un gioco di parole, di un'espressione ad effetto! È invece una sintesi della logica di Dio, la logica dell'amore, la logica dell'Incarnazione e della Croce. Dio non ha fatto cadere su di noi la salvezza dall'alto, come l'elemosina di chi dà parte del proprio superfluo con pietismo filantropico. Non è questo l'amore di Cristo! Quando Gesù scende nelle acque del Giordano e si fa battezzare da Giovanni il Battista, non lo fa perché ha bisogno di penitenza, di conversione; lo fa per mettersi in mezzo alla gente, bisognosa di perdono, in mezzo a noi peccatori, e caricarsi del peso dei nostri peccati. È questa la via che ha scelto per consolarci, salvarci, liberarci dalla nostra miseria. Ci colpisce che l'Apostolo dica che siamo stati liberati non per mezzo della ricchezza di Cristo, ma *per mezzo della sua povertà*. Eppure san Paolo conosce bene le «impenetrabili ricchezze di Cristo» (*Ef* 3, 8), «erede di tutte le cose» (*Eb* 1, 2).

Che cos'è allora questa povertà con cui Gesù ci libera e ci rende ricchi? È proprio il suo modo di amarci, il suo farsi prossimo a noi come il Buon Samaritano che si avvicina a quell'uomo lasciato mezzo morto sul ciglio della strada (cf. *Lc* 10, 25ss). Ciò che ci dà vera libertà, vera salvezza e vera felicità è il suo amore di compassione, di tenerezza e di condivisione. La povertà di Cristo che ci arricchisce è il suo farsi carne, il suo prendere su di sé le nostre debolezze, i nostri peccati, comunicandoci la misericordia infinita di Dio. La povertà di Cristo è la più grande ricchezza: Gesù è ricco della sua sconfinata fiducia in Dio Padre, dell'affidarsi a Lui in ogni momento, cercando sempre e solo la sua volontà e la sua gloria. È ricco come lo è un bambino che si sente amato e ama i suoi genitori e non dubita un istante del loro amore e della loro tenerezza. La ricchezza di Gesù è il suo essere *il Figlio*, la sua relazione unica con il Padre è la prerogativa sovrana di questo Messia povero. Quando Gesù ci invita a prendere su di noi il suo "giogo soave", ci invita ad arricchirci di questa sua "ricca povertà" e "povera ricchezza", a condividere con Lui il suo Spirito filiale e fraterno, a diventare figli nel Figlio, fratelli nel Fratello Primogenito (cf. *Rm* 8, 29).

È stato detto che la sola vera tristezza è non essere santi (L. Bloy); potremmo anche dire che vi è una sola vera miseria: non vivere da figli di Dio e da fratelli di Cristo.

## LA NOSTRA TESTIMONIANZA

Potremmo pensare che questa “via” della povertà sia stata quella di Gesù, mentre noi, che veniamo dopo di Lui, possiamo salvare il mondo con adeguati mezzi umani. Non è così. In ogni epoca e in ogni luogo, Dio continua a salvare gli uomini e il mondo *mediante la povertà di Cristo*, il quale si fa povero nei Sacramenti, nella Parola e nella sua Chiesa, che è un popolo di poveri. La ricchezza di Dio non può passare attraverso la nostra ricchezza, ma sempre e soltanto attraverso la nostra povertà, personale e comunitaria, animata dallo Spirito di Cristo.

Ad imitazione del nostro Maestro, noi cristiani siamo chiamati a guardare le miserie dei fratelli, a toccarle, a farcene carico e a operare concretamente per alleviarle. La *miseria* non coincide con la *povertà*; la miseria è la povertà senza fiducia, senza solidarietà, senza speranza. Possiamo distinguere tre tipi di miseria: la miseria materiale, la miseria morale e la miseria spirituale. La *miseria materiale* è quella che comunemente viene chiamata povertà e tocca quanti vivono in una condizione non degna della persona umana: privati dei diritti fondamentali e dei beni di prima necessità quali il cibo, l'acqua, le condizioni igieniche, il lavoro, la possibilità di sviluppo e di crescita culturale. Di fronte a questa miseria la Chiesa offre il suo servizio, la sua *diakonia*, per andare incontro ai bisogni e guarire queste piaghe che deturpano il volto dell'umanità. Nei poveri e negli ultimi noi vediamo il volto di Cristo; amando e aiutando i poveri amiamo e serviamo Cristo. Il nostro impegno si orienta anche a fare in modo che cessino nel mondo le violazioni della dignità umana, le discriminazioni e i soprusi, che, in tanti casi, sono all'origine della miseria. Quando il potere, il lusso e il denaro diventano idoli, si antepongono questi all'esigenza di una equa distribuzione delle ricchezze. Pertanto, è necessario che le coscienze si convertano alla giustizia, all'uguaglianza, alla sobrietà e alla condivisione.

Non meno preoccupante è la *miseria morale*, che consiste nel diventare schiavi del vizio e del peccato. Quante famiglie sono nell'angoscia perché qualcuno dei membri – spesso giovane – è soggiogato dall'alcol, dalla droga, dal gioco, dalla pornografia! Quante persone hanno smarrito il senso della vita, sono prive di prospettive sul futuro e hanno perso la speranza! E quante persone sono costrette a questa miseria da condizioni sociali ingiuste, dalla mancanza di lavoro che le priva della dignità che dà il portare il pane a casa, per la mancanza di uguaglianza rispetto ai diritti all'educazione e alla salute. In questi casi la miseria morale può ben chiamarsi suicidio incipiente. Questa forma di miseria, che è anche causa di rovina economica, si collega sempre alla *miseria spirituale*, che ci colpisce quando ci allontaniamo da Dio e rifiutiamo il suo amore. Se riteniamo di non aver bisogno di Dio, che in Cristo ci tende la mano,

perché pensiamo di bastare a noi stessi, ci incamminiamo su una via di fallimento. Dio è l'unico che veramente salva e libera.

Il Vangelo è il vero antidoto contro la miseria spirituale: il cristiano è chiamato a portare in ogni ambiente l'annuncio liberante che esiste il perdono del male commesso, che Dio è più grande del nostro peccato e ci ama gratuitamente, sempre, e che siamo fatti per la comunione e per la vita eterna. Il Signore ci invita ad essere annunciatori gioiosi di questo messaggio di misericordia e di speranza! È bello sperimentare la gioia di diffondere questa buona notizia, di condividere il tesoro a noi affidato, per consolare i cuori affranti e dare speranza a tanti fratelli e sorelle avvolti dal buio. Si tratta di seguire e imitare Gesù, che è andato verso i poveri e i peccatori come il pastore verso la pecora perduta, e ci è andato pieno d'amore. Uniti a Lui possiamo aprire con coraggio nuove strade di evangelizzazione e promozione umana.

Cari fratelli e sorelle, questo tempo di Quaresima trovi la Chiesa intera disposta e sollecita nel testimoniare a quanti vivono nella miseria materiale, morale e spirituale il messaggio evangelico, che si riassume nell'annuncio dell'amore del Padre misericordioso, pronto ad abbracciare in Cristo ogni persona. Potremo farlo nella misura in cui saremo conformati a Cristo, che si è fatto povero e ci ha arricchiti con la sua povertà. La Quaresima è un tempo adatto per la spogliazione; e ci farà bene domandarci di quali cose possiamo privarci al fine di aiutare e arricchire altri con la nostra povertà. Non dimentichiamo che la vera povertà duole: non sarebbe valida una spogliazione senza questa dimensione penitenziale. Diffido dell'elemosina che non costa e che non duole.

Lo Spirito Santo, grazie al quale «[siamo] come poveri, ma capaci di arricchire molti; come gente che non ha nulla e invece possediamo tutto» (2Cor 6, 10), sostenga questi nostri propositi e rafforzi in noi l'attenzione e la responsabilità verso la miseria umana, per diventare misericordiosi e operatori di misericordia. Con questo auspicio, assicuro la mia preghiera affinché ogni credente e ogni comunità ecclesiale percorra con frutto l'itinerario quaresimale, e vi chiedo di pregare per me. Che il Signore vi benedica e la Madonna vi custodisca.

Dal Vaticano, 26 dicembre 2013, Festa di Santo Stefano, diacono e primo martire

FRANCESCO GIACCHETTA<sup>1</sup>

PER UN'EVANGELIZZAZIONE NUOVA.  
LEGGE NATURALE, STATO DEMOCRATICO E  
CONTESTO MULTICULTURALE

“Se nessuno è buono volontariamente,  
nessuno è schiavo del Bene”

(E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 173)

1. INTRODUZIONE

Questo breve saggio prende le mosse da due presupposti. Il primo, ispirato dal titolo del Convegno di Firenze del 2015, è contrassegnato dalla centralità della libertà nell'interpretazione dell'uomo offerta dall'umanesimo: non c'è solo Pico della Mirandola o l'intensità della polemica tra Erasmo e Lutero a sostenere questo, ma anche e soprattutto la fondamentale caratura pedagogica di tutta la cultura tra '400 e '500; il secondo è qualificato dal personalismo che, con la sua implicita accentuazione delle categorie della relazione e della responsabilità, rappresenta la possibilità filosofica più autentica per una ripresa dell'umanesimo in chiave cristiana. Tali presupposti, per ovvie ragioni di spazio, non verranno giustificati in questa sede.

Se l'umanesimo e il personalismo raffigurano l'orizzonte del mio contributo, il primo piano è individuato da un tema: la legge naturale. Quest'ultima è questione ardua e complessa e richiede davvero l'audacia della ragione; tuttavia, anche a seguito delle sollecitazioni conseguenti al questionario distribuito nelle diocesi in vista dei due prossimi Sinodi dei vescovi dedicati alla famiglia, ne ho avvertito l'urgenza. In queste riflessioni la legge naturale non è minimamente sfiorata nei suoi aspetti gnose-

---

<sup>1</sup> Docente di Filosofia e Teologia fondamentale all'Istituto Teologico Marchigiano.

ologici, né in quelli metafisici, ma semplicemente è considerata per alcune implicazioni politiche legate alla procedura democratica in un contesto sociale pluralistico. Essa, infine, non viene esaminata nella prospettiva squisitamente teoretica, ma in quella più storica ed ecclesiale dell'evangelizzazione, la quale da tempo si qualifica come *nuova*, benché ancora non riusciamo bene a mettere a fuoco lo specifico di questa novità.

Inizierò descrivendo il noto principio di Böckenförde, il quale sembra rinviare alla necessità d'un riconoscimento pubblico della legge naturale al fine d'impedire la dissoluzione dello stato laico e liberale. A partire da ciò individuerò due obiezioni riguardo tale possibilità; la prima prende le mosse da una considerazione di natura storica riguardo la prassi evangelizzatrice dopo Teodosio; la seconda si sviluppa muovendo dalla funzione mediatrice tra etica e politica che il diritto svolge<sup>2</sup>. L'ultimo paragrafo, mentre fa tesoro dei due problemi sollevati ed evidenzia il nesso inscindibile tra verità e libertà, propone una particolare declinazione della novità dell'evangelizzazione oggi.

## 2. IL PRINCIPIO DI BÖCKENFÖRDE E LA LEGGE NATURALE

«Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»<sup>3</sup>. Questo noto principio afferma che lo Stato liberaldemocratico, basato sulle libertà individuali, non può confidare su d'un collante sociale costituito da forze interiori vincolanti i suoi singoli membri; esso, pertanto, sarà indotto, per garantirsi consenso e legittimità, ad accrescere illusoriamente le promesse di benessere, avvolgendosi in una spirale d'aspettative che non potrà più mantenere. Insomma, lo stato democratico laico, avendo rinunciato, coerentemente con la propria essenza, ad ogni riferimento etico trascendente, non può che contare su d'una fedeltà dei cittadini fatta d'irrealizzabili promesse a fronte di richieste sempre più estese di benessere.

L'emancipazione dello Stato e del diritto dalla religione, pone il problema della coesione sociale; questo processo di secolarizzazione è stato parzialmente surrogato nel XIX secolo dall'idea di nazione<sup>4</sup>; oggi, però, tale nozione ha perso le proprie capacità formative: l'individualismo dei

---

<sup>2</sup> Al fine di evitare fraintendimenti, chiarisco subito che qui non si problematizza l'esistenza della legge naturale, né la sua conoscibilità, bensì si pongono due questioni relative al suo uso politico in una società a) pluralistica e b) organizzata democraticamente.

<sup>3</sup> E. W. BÖCKENFÖRDE, "La nascita dello stato come processo di secolarizzazione", in IDEM *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma 2007, 52.

<sup>4</sup> Su questi temi cfr. il documentato ed acuto M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

diritti dell'uomo, i flussi migratori e la globalizzazione hanno scorporato lo stato non solo dalla religione, ma anche dalla nazione, come i nascenti e diffusi localismi dimostrano. La separazione tra stato e società in epoca moderna, già segnalata da Hegel, pone l'austera questione delle forze unificanti nello stato liberale secolarizzato. Può reggersi durevolmente uno stato basato solo sui singoli e sulle loro pretese individuali? La società pluralistica dove trova la forza che le garantisce un minimo d'identità e solidarietà impedendole l'autodissoluzione? Si può credere di eliminare il problema assegnando allo Stato il compito di garantire un'eudaimonia sociale? L'accorata e persistente richiesta di Giovanni Paolo II d'inserire nel trattato per una costituzione dell'Europa il rimando alle radici giudaico cristiane non deve forse essere letta in questa cornice problematica?

Il principio di Böckenförde, con acribia e lucidità, evidenzia un problema reale; ma contiene anche alcune ambiguità che andrebbero discusse: che cosa vuol dire che "lo stato secolarizzato moderno *non può* garantire i presupposti di cui vive"? "Non può" perché *non riesce* o "non può" perché *non deve*? E, se intendiamo che non può perché non riesce, ciò vuol dire *descrivere* una realtà che, tuttavia, potrebbe cambiare o profetizzare un evento ineluttabile?

Non è questa la sede per affrontare la questione, né in senso storico, né in senso teoretico. Qui mi limito solo ad esaminare due problemi che scaturiscono dalla possibilità di considerare la legge naturale come il presupposto prepolitico che potrebbe permettere la sopravvivenza dello stato liberale. Il primo di essi può essere così formulato: nell'attuale contesto pluralistico, proporre delle leggi positive che riproducano rigorosamente la legge naturale, magari proprio con l'intenzione di ricreare quell'*ethos* condiviso necessario per il mantenimento dello stato democratico, risponde alla logica d'una *nuova* evangelizzazione? Il secondo, invece, può essere formulato in questo modo: in una situazione storica multiculturale, reclamare delle leggi positive direttamente dedotte dalla legge naturale, magari così come si è definita nella tradizione cristiana, risponde alla *ratio essendi* sottesa alla sfera del diritto?

### 3. LEGGE NATURALE E STATO DEMOCRATICO: NELLA LOGICA D'UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Dalla fine del IV secolo, ossia dopo Teodosio, l'evangelizzazione si è legata strettamente al potere civile; a quello imperiale prima e a quello degli stati moderni poi<sup>5</sup>. La fede trovava così sicurezza nel potere civile e

---

<sup>5</sup> È questa una delle tesi principali dello stimolante articolo S. DIANICH, *La Chiesa dopo la Chiesa. L'evangelizzazione dell'Europa*, "Regno-attualità", 14/2013, 463-475 dal quale libera-

questo riceveva legittimità e forza di coesione sociale da quella. Lo stato confessionale diveniva la norma.

A partire dal '400, però, la progressiva formulazione delle "libertà moderne", modificò lentamente, ma inesorabilmente, questo assetto. Inoltre, lo stato moderno, a seguito delle guerre di religione prima e con l'affermarsi della secolarizzazione della cultura e del costume poi, andò perdendo sempre più l'interesse a intrecciarsi con la coscienza religiosa della popolazione, giungendo perciò a maturare un convincimento laico delle sue strutture. È così che, mentre cresceva l'aspirazione dei popoli ad essere governati democraticamente, la Chiesa mostrava un'intransigenza irremovibile verso la laicizzazione del potere civile e continuava a sognare la restaurazione dello stato confessionale<sup>6</sup>. La condanna del sistema democratico di governo della società restò persistente fino al celebre radiomessaggio di Pio XII del 1944<sup>7</sup>. La paura dell'indifferenzismo morale, detto allora anche latitudinarismo (oggi si direbbe forse relativismo?), aveva sempre alimentato una persistente diffidenza.

---

mente traggo alcune considerazioni qui riproposte. Diversi sono gli eventi che possono essere rammentati a sostegno dell'affermazione. Cirillo e Metodio giungeranno in Moravia chiamati dal principe Ratislav e inviati dall'imperatore bizantino; la conversione dei franchi è legata al battesimo del re Clodovis, così come quella dei russi di Kiev alla conversione del principe Vladimir. Anche l'evangelizzazione del nuovo mondo ha ricalcato per lo più questa dinamica nella misura in cui si è posta come azione collaterale alla conquista politica. Si potrebbe pure azzardare l'ipotesi che l'evangelizzazione in Asia ha conosciuto grandi difficoltà anche perché i missionari non hanno trovato facili alleanze con i regni e gli imperi di quel contesto. Matteo Ricci, avvicinandosi a questa meta pur senza raggiungerla, pare dare forza a questa interpretazione.

<sup>6</sup> Rileggere oggi, dopo il Vaticano II, la *Mirari vos* di Gregorio XVI crea sempre un certo disappunto nel lettore contemporaneo. Ancora con Leone XIII e Pio XI abbiamo delle chiare espressioni nostalgiche dello stato confessionale. Il primo dichiarò apertamente il favore con cui ripensava ai tempi in cui «la filosofia dell'evangelo governava gli stati (...) e la religione di Gesù Cristo (...) andava fiorendo all'ombra del fervore dei principi e della dovuta protezione dei magistrati» (LEONE XIII, *Immortale dei. Sulla costituzione cristiana degli stati*, in EE III/480). Il secondo, nel 1922, scriveva sulla necessità che per un retto ordinamento sociale venga «riconosciuto alla Chiesa di Gesù Cristo il posto che egli stesso le assegnava nella società umana, (...) costituendola depositaria e interprete del suo pensiero divino, e perciò stessa maestra e guida di tutte le altre società» (PIO XI, *Ubi arcano. Sulla pace di Cristo da cercarsi nel regno di Cristo*, in EE V/38). Il cardinale Giuseppe Siri, nel 1950, poteva ancora scrivere che poiché «il magistero ha per oggetto anche tutta la legge morale, allora la sua autorità si estende quanto l'azione libera di qualunque uomo. Anche dei non cristiani, poiché essa detiene la prima legge di Dio e la sua infallibile interpretazione; quella legge appunto che vale per tutti gli uomini e che assorbe e canonizza il diritto di natura, al quale sono tenuti pure i non cristiani» (G. SIRI, *La Chiesa. la Rivelazione trasmessa*, Studium, Roma 1950, 292-293).

<sup>7</sup> Sull'attuale riconoscimento da parte della Chiesa della bontà dell'ordinamento democratico, ma anche delle condizioni che lo salvaguardano, mi pare ancora fondamentale GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 46, in EV XIII/220-224.

Alla luce di questo retaggio storico, mi sembra legittimo chiedersi se un'insistente e intransigente appello alla legge naturale non possa nascondere oggi, magari anche inconsapevolmente, una riedizione della diffidenza verso la laicizzazione dello stato democratico e, quindi, verso l'inevitabile pluralismo che l'accompagna. Naturalmente, non si tratterebbe più di condannare la democrazia in quanto tale, ma di ritagliarsi una posizione privilegiata al suo interno, dalla quale sentenziare sulla qualità del dibattito pubblico. In effetti, poiché la legge naturale, seguendo la riflessione di Böckenförde, potrebbe aspirare a rappresentare l'insieme delle necessarie condizioni etiche prepolitiche su cui fondare lo stato, chi si proponesse come suo autentico interprete, rifiutando ogni negoziazione, pretenderebbe assurgere non solo a condizione ultima di possibilità, ma anche a giudice della qualità della vita democratica, finendo con il valutarla buona quando i propri convincimenti coincidono con quelli della maggioranza e cattiva in caso contrario. Tutto ciò, mentre lo porrebbe in una posizione di sicuro privilegio, lo squalificherebbe all'interno della discussione democratica<sup>8</sup>.

Per chiarire ulteriormente il problema sollevato, bisogna precisare che: a) qui non si sostiene affatto il presupposto relativistico della democrazia, la quale, piuttosto, ha bisogno d'un fondamento assoluto che è quello della dignità inviolabile d'ogni persona<sup>9</sup>; b) ciò di cui in questa sede si discute non è la legge naturale in quanto tale, ma il suo uso: in

---

<sup>8</sup> A conferma della questione posta, Zagrebelsky ha buon gioco a citare le seguenti parole dell'allora cardinale Ratzinger: «La Chiesa non può ritirarsi nel ruolo di rappresentanza di un "bisogno religioso", ma deve comprendere se stessa come luogo d'una rilevanza pubblica assoluta, che supera lo Stato e che si legittima in base a una pretesa divina (...) Ci troviamo di fronte ad un'aporia: se la Chiesa rinuncia a questa pretesa, non è più per lo Stato quella di cui lo Stato ha bisogno, se però lo Stato l'accetta, smette di essere pluralistico e così sia la Chiesa che lo Stato perdono se stessi (...) [tuttavia] nell'attuale situazione generale della cultura il pericolo teocratico è scarso e la pretesa di riconoscimento pubblico della fede non può compromettere il pluralismo e la tolleranza religiosa dello Stato. Da qui non si potrebbe dedurre la piena neutralità dello Stato di fronte ai valori. Esso deve riconoscere che un patrimonio fondamentale di valori, fondati sulla tradizione cristiana, è il presupposto della sua consistenza. Deve in questo senso semplicemente, per così dire, riconoscere il proprio luogo storico, il proprio *humus*, da cui non si può separare del tutto senza distruggersi» (J. RATZINGER, "Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt", in H. SCHAMBECK (a cura di), *Pro Fide et Justitia. Festschrift für Agostino cardinale Casaroli zum 70. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 1984, citato in G. ZAGREBELSKY, *Contro l'etica della verità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2009, 38).

<sup>9</sup> Anche Zagrebelsky, il quale sostiene con Kelsen la tesi contraria, deve poi ammettere che c'è qualcosa di assoluto al fondamento della democrazia, ossia la dignità della persona; tuttavia, non volendo ricorrere a ritrattazioni, egli è costretto ad istituire una distinzione artificiosa tra il benefico relativismo dell'insieme e il venefico relativismo del singolo (cfr. G. ZAGREBELSKY, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino 2005, 15-18). Tuttavia, osservo solo incidentalmente che la stessa dignità della libertà individuale non è certo riconosciuta dallo stesso Zagrebelsky

un contesto pluralistico, la determinazione delle leggi positive non può che avvenire nel rispetto delle regole della laicità dello stato, la quale coincide con la responsabilità di costruire uno spazio pubblico in cui incontrarsi, conoscersi e cercare il *bene comune* e quest'ultimo è tale nella duplice accezione del bene che *appartiene a tutti*, ma che è anche *cercato con tutti*<sup>10</sup>. Arroccarsi nella legge naturale e rifiutare lo sforzo equivarrebbe ad un *non expedit*.

#### 4. TRA ETICA E POLITICA: LEGGE NATURALE E DIRITTO

Va detto subito e a chiare lettere che il diritto positivo sostiene e protegge atteggiamenti etici preesistenti, mantenendo desta la coscienza etica della società; è questa la funzione pedagogica della legge. Tuttavia, esso non può creare dal nulla, con una semplice disposizione normativa, una coscienza etica mancante; né salvaguardare regole morali in via di disgregazione: le norme giuridiche debbono trovare nei loro destinatari e nella società stessa un fondamento che le sostenga poiché non possono assolutamente vivere della loro coercitività<sup>11</sup>. San Tommaso d'Aquino, coerentemente con l'osservazione qui posta, perviene addirittura ad un singolare "relativismo" giuridico che non possiamo certo pensare conseguenza d'un relativismo valoriale. Egli, dopo aver osservato che la legge umana deriva dalla legge naturale e che questa è contraria a tutti i vizi, si chiede se, rispetto a questi ultimi, la legge umana debba reprimerli tutti. Questa è la sua conclusione:

Le leggi devono essere imposte agli uomini secondo la condizione di essi: poiché, a detta di S. Isidoro, la legge dev'essere "possibile sia secondo la natura, sia secondo le consuetudini del paese" (...) La legge umana intende portare gli uomini alla virtù, però non di colpo, ma gradatamente. Perciò non impone subito a una massa di persone imperfette cose riservate a persone già virtuose, come l'astensione da ogni male. Altrimenti codesta gente imperfetta, nell'incapacità di portare una legge simile, cadrebbe in mali peggiori; si legge infatti nei *Proverbi* "chi soffia troppo il naso ne fa uscire il sangue"; e nel *Vangelo* si legge che se "il vino nuovo", cioè i precetti della vita perfetta, "si mette negli

---

come semplice convinzione assoluta dei singoli, ma anche come sicura verità collettiva. Da qui il risorgere dell'insanabile contraddizione nel pensiero del noto costituzionalista.

<sup>10</sup> Cfr. F. GIACCHETTA, *La politicità della persona. La laicità come virtù sociale*, "Sacramentaria & Scienze Religiose", 22(2013), n. 41, 97-100.

<sup>11</sup> Sull'intera questione affrontata in questo paragrafo cfr. le pagine illuminanti di M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova 2013, 282-318.

otri vecchi”, ossia negli uomini imperfetti, “gli otri si rompono, e il vino si versa”; vale a dire: i precetti vengono trasgrediti, e gli uomini cadono così in mali peggiori.

La legge naturale è una partecipazione in noi della legge eterna. Invece la legge umana non raggiunge la perfezione della legge eterna (...) perciò la legge umana non può proibire tutto ciò che proibisce la legge naturale<sup>12</sup>.

Il diritto non vive in un mondo ideale di purezza morale: sarebbe perfettamente inutile; Platone ci ha già insegnato che nello stato ideale non c'è bisogno di leggi, le quali, invece, sono assolutamente necessarie nella condizione storica e concreta in cui l'uomo viene a trovarsi. Il diritto funge così da mediatore tra la dimensione esteriore e comunitaria della persona e quella interiore e privata della medesima. In quanto mediazione tra i due versanti, il diritto deve legittimarsi in entrambe le sfere: quella politica e quella morale. D'altra parte, se il diritto rispecchiasse solo l'esigenza dell'ordine pubblico, lo stato tenderebbe alla tirannia; se, invece, riflettesse solo l'aspettativa morale, allora volgerebbe allo stato etico totalitario. Il diritto positivo non può contrapporsi alla legge naturale, ma, quest'ultima, in quanto saturata moralmente, non può neanche coincidere appieno con il primo.

Il presupposto secondo cui diritto e morale sarebbero necessariamente uniti poiché il primo varrebbe come lato esterno della seconda, vive della convinzione, tutt'altro che dimostrata, d'una umanità già redenta. La politica, invece, deve riconoscere, mostrando realismo antropologico, il divario tra etica e diritto, tra legge naturale e legge positiva. La legge civile, anche se avverte di doversi ispirare alla legge naturale, non deve necessariamente coincidere con essa, condannando e punendo tutto ciò che è contrario alla volontà di Dio; essa, infatti, svolge comunque una funzione positiva nella società, anche quando, sotto qualche aspetto, risulta permissiva.

[*I primi legislatori cristiani*] non abrogarono subito le leggi romane tolleranti verso pratiche non conformi o addirittura contrarie alla legge naturale, come il concubinaggio e la schiavitù. Il cambiamento avvenne con un cammino lento, segnato tante volte da regressi (...) Lo stesso san Tommaso, che pur non aveva dubbi sul fatto che la legge deve essere morale, aggiunge che lo Stato non deve mettere delle leggi troppo severe e “alte”, perché saranno disprezzate dalla gente e non sarà capace di applicarle. Il realismo dell'uomo politico riconosce il male e lo chiama col suo nome. Riconosce che occorre essere umili e pazienti,

---

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, I/II, q. 96, a. 2. L'articolo affronta la questione “Se la legge umana abbia il compito di reprimere tutti i vizi”.

combatterlo senza la pretesa di sradicarlo dalla storia umana attraverso strumenti di coercizione leale. È la parabola della zizzania, che vale anche a livello politico (...) Anche la Chiesa ha sempre percepito come lontana e pericolosa l'illusione di eliminare totalmente il male dalla storia per via legale, politica o religiosa. La storia anche recente è disseminata di disastri prodotti dal fanatismo di chi pretendeva di prosciugare le fonti del male nella storia degli uomini, finendo per trasformare tutto in un cimitero<sup>13</sup>.

## 5. VERITÀ E LIBERTÀ: PER UN'EVANGELIZZAZIONE NUOVA IN UN CONTESTO PLURALISTICO

La situazione odierna è simile, per molti aspetti, a quella delle prime generazioni cristiane; quest'ultime non hanno certo evangelizzato il mondo attraverso l'esercizio di un'influenza sull'ordinamento civile che, per contraccolpo, avrebbe modificato i costumi della società: non fu la cristianizzazione delle strutture a condurre le persone alla fede, ma fu la fede delle persone a trasformare la società. Questa consapevolezza, unitamente alle due questioni poste precedentemente, inclina a ricercare il senso della *nuova* evangelizzazione nel recupero dell'annuncio da persona a persona<sup>14</sup>. L'espressione "Chiesa in uscita" non mi pare voglia significare, tentando di tradurre senza pretese le intenzioni di papa Francesco, l'intensificarsi d'un'evangelizzazione che passi attraverso i palazzi dell'autorità, quanto piuttosto invitare *ciascun* "discepolo-missionario" a portare l'umanità di Dio, testimoniata dai Vangeli, ad ogni uomo; cominciando da una testimonianza *quotidiana* che unicamente il *popolo di Dio* può dare. Nell'evangelizzazione, solo se si perde "la pace a causa della zizzania" si può essere tentati d'abbracciare la via corta dell'alleanza con il potere politico. La poca fede nell'efficacia della Parola induce alla *teologia politica*. Il discepolo-missionario ispirato dal Vangelo, invece, «quando vede spuntare la zizzania in mezzo al grano, non ha reazioni

---

<sup>13</sup> G. COTTIER, "La politica, la morale e il peccato originale", *30 Giorni*, 5(2009), pp. 35-36, citato in M. BORGHESI, *Critica della teologia politica*, op. cit., pp. 302-303.

<sup>14</sup> «Perciò, accanto alla proclamazione fatta in forma generale del Vangelo, l'altra forma della sua trasmissione, da persona a persona, resta valida ed importante. Il Signore l'ha spesso praticata – come ad esempio attestano le conversazioni con Nicodemo, Zaccheo, la Samaritana, Simone il fariseo e con altri – ed anche gli Apostoli. C'è forse in fondo, una forma diversa di esporre il Vangelo, che trasmettere ad altri la propria esperienza di fede? Non dovrebbe accadere che l'urgenza di annunziare la Buona Novella a masse di uomini facesse dimenticare questa forma di annuncio mediante la quale la coscienza personale di un uomo è raggiunta, toccata da una parola del tutto straordinaria che egli riceve da un altro» (PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 46 in EV 5, 1641).

lamentose né allarmiste. Trova il modo per far sì che la Parola si incarni in una situazione concreta e dia frutti di vita nuova, benché apparentemente siano imperfetti o incompiuti»<sup>15</sup>.

La persona accoglie la verità solo nella libertà, pertanto, in un contesto fortemente pluralistico, è inutile, se non dannoso, voler affidare ancora agli ordinamenti giuridici l'educazione dei costumi. Accettare leggi imperfette non significa rinunciare alla legge naturale, ma farne un ideale regolativo e lasciare che la verità, testimoniata quotidianamente dai fedeli, mostri meglio la propria forza attrattiva a coloro che, nell'autonomia delle proprie scelte personali, se ne sono allontanati; sappiamo infatti che la verità è *index sui* ed il suo splendore è ben visibile da chi non è costretto.

Dove trovare le forze per attuare questa autentica conversione pastorale? Le risorse spirituali sono frutto della preghiera e dell'azione incessante dello Spirito nella sua Chiesa, la quale può attingere, dalla propria Tradizione, cose nuove e cose antiche.

Gesù ha rifiutato, fin dall'inizio della sua missione pubblica, ogni coercizione delle coscienze: la vittoria sulle tentazioni sono valse come definitivo rigetto del comando che costringe, del miracolo che seduce, dei beni che corrompono<sup>16</sup>. La conversione a Lui è, per antonomasia, un atto di libertà della coscienza e nessuna sanzione colpisce chi rifiuta il suo appello; in nessun modo Egli ha voluto imporsi e la sua forza si è rivelata nel suscitare e lasciar essere un soggetto libero; la sua potenza è un amore che suscita amore. La stessa «singolarità di Gesù sta nella certezza di poter identificare la verità di Dio con la figura dell'amore che accetta di essere equivocato come impotenza pur di non trasformarsi in dominio»<sup>17</sup>. Anche il riposo di Dio, nel settimo giorno della creazione, giorno del quale non c'è sera, può venire inteso come il suo *lasciar essere* quanto aveva posto *in essere*.

Successivamente e conseguentemente, i padri della Chiesa, rivendicando la libertà di culto, potevano dire:

Chi potrebbe costringermi a venerare chi non voglio e a venerare chi voglio? (...) Non è necessario adoperare la violenza e le ingiurie, poiché la religione non può essere imposta: occorre cercare di raggiungere lo scopo con la persuasione piuttosto che con le percosse, di modo che l'adesione sia volontaria (...) Dio non sa che fare di chi non è intimamente dedito a lui ed è privo di fede (...) La religione deve essere difesa

<sup>15</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24.

<sup>16</sup> In proposito, sono ancora insuperate le pagine scritte da Dostoevskij nella *Leggenda dell'Inquisitore*.

<sup>17</sup> P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 233.

non uccidendo, ma morendo, non con la violenza ma con la costanza, non con scelleratezza, ma con la bontà: nel primo modo si comportano i malvagi, nel secondo i buoni, e necessariamente la bontà è connessa con la religione, non la malvagità<sup>18</sup>.

Il valore della verità e quello della libertà sono indisciungibili: alla verità si accede solamente con atti di ragione e di fede ai quali è essenziale la libertà; è questo il senso della *Dignitatis humanae*, la dichiarazione che, per Benedetto XVI, insieme alla *Nostra aetate*, meglio rappresenta, anche più della *Gaudium et spes*, l'incontro tra i grandi temi dell'età moderna e la teologia cattolica<sup>19</sup>. Non solo la dichiarazione riconosce l'intreccio tra libertà e verità radicandolo nella dignità della persona<sup>20</sup>, ma lo estende anche a chi rinuncia a cercare la verità o ad aderire ad essa<sup>21</sup> e, soprattutto, lo ancora alla Rivelazione dandogli una profondità che va ben al di là dell'antropologia.

Quanto questo sinodo Vaticano dichiara sul diritto dell'uomo alla libertà religiosa ha il suo fondamento sulla dignità della persona, le cui esigenze la ragione umana venne scoprendo sempre più chiaramente attraverso l'esperienza dei secoli. Anzi, questa dottrina sulla libertà affonda le radici nella rivelazione divina, per cui va rispettata tanto più santamente dai cristiani (...) [La rivelazione] mostra il rispetto di Cristo verso la libertà dell'uomo nell'adempimento del dovere di credere alla parola di Dio, e ci insegna lo spirito che i discepoli di un tale Maestro devono assimilare e seguire in ogni occasione<sup>22</sup>.

Nel cristianesimo, il primato della verità va *condiviso* con quello della libertà: *se è vero che la verità rende liberi è anche vero che la libertà rende Bene la verità.*

---

<sup>18</sup> LATTANZIO, *Le Divinae Institutiones*, trad. a cura di U. Boella, Sansoni - La Garangola, Firenze - Padova 1973, cap. V, 14, 19, 421, 451-455. È legittimo domandarsi come sia stato possibile, con questi presupposti, cedere, nel cristianesimo, a comportamenti dichiaratamente persecutori nei confronti di culti pagani o di ebrei ed eretici (cfr. P. F. BEATRICE, (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1993).

<sup>19</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, "Benedetto XVI racconta", in *Vaticano II*, numero speciale dell'*Osservatore romano*, 11-10-2012, Città del Vaticano, 5-9.

<sup>20</sup> Cfr. *Dignitatis humanae*, 3, EV I/1047-1051.

<sup>21</sup> Cfr. *Dignitatis humanae*, 2, EV I/1046.

<sup>22</sup> *Dignitatis humanae*, 9, EV I/1069.

RAUL STORTONI<sup>1</sup>

## LA FORMAZIONE DEI CANDIDATI ALL'ORDINE SACRO. UNA RICOGNIZIONE CANONICA

Potrebbe forse sembrare eccessivo affermare che «la sorte della Chiesa è strettamente legata allo stato dei Seminari»<sup>2</sup>; eppure, oltre all'autorevole riferimento della frase appena citata, tale sembra essere anche il convincimento del Concilio Vaticano II. Proprio in apertura, infatti, il Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* [=OT] recita: «il sinodo ecumenico, ben consapevole che l'auspicato rinnovamento di tutta la chiesa in gran parte dipende dal ministero sacerdotale animato dallo spirito di Cristo, afferma solennemente l'importanza somma della formazione sacerdotale»<sup>3</sup>.

È chiaro che si tratta di un'importanza relativa, nel senso che a rivestire un ruolo eminente nella vita della Chiesa è il ministero sacerdotale, senza il quale essa «non potrebbe vivere quella fondamentale obbedienza che è al cuore stesso della sua esistenza e della sua missione nella storia»<sup>4</sup>. Tuttavia, è anche vero che ogni ministro ordinato sviluppa la propria identità sacerdotale proprio a partire dagli anni trascorsi in seminario – o, più in generale, nella casa di formazione – per cui se ne può comprendere facilmente l'importanza decisiva: tanto più questa identità concreta sarà conforme a quella pensata dalla Chiesa, tanto più il ministero del sacerdote potrà essere efficace presso il Popolo di Dio. Riteniamo, quindi, che possa giovare anche per una buona pastorale la conoscenza, per quanto sintetica, delle linee guida che dirigono il cammino dei futuri chierici verso la ricezione dell'Ordine sacro.

---

<sup>1</sup> Docente di Diritto Canonico all'Istituto Teologico Marchigiano – sede di Fermo.

<sup>2</sup> Cfr. PAULUS Pp. VI, Ep. Ap.: *Summi Dei Verbum*, 4 novembris 1963, in AAS, LV (1963), 984.

<sup>3</sup> CONCILIUM (ECUMENICUM VATICANUM II, Decr.: *Optatam totius*, 28 octobris 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna, 1993, I, 816-857, Proemio.

<sup>4</sup> IOANNES PAULUS Pp. II, Ad. Ap.: *Pastores dabo vobis*, 25 martii 1992, in *Enchiridion Vaticanum*, XIII, 564-859, n. 1.

Nel presente articolo tratteremo pertanto la formazione iniziale al sacerdozio dal punto di vista della normativa canonica. Le fonti a cui attingeremo saranno principalmente, oltre al Codice di Diritto Canonico [=CJC] e a OT<sup>5</sup>, la seconda edizione della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [=RF] emanata dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica<sup>6</sup> e l'Esortazione apostolica post sinodale *Pastores dabo vobis* [=PDV] di San Giovanni Paolo II. Oltre a ciò, un altro documento importante, in quanto riguarda la formazione iniziale dei candidati al sacerdozio in Italia, è la terza edizione del documento *La formazione dei presbiteri* [=FP] della Conferenza Episcopale Italiana<sup>7</sup>.

Basandoci in modo particolare sul CJC, imposteremo il nostro discorso su due sezioni distinte che nella nostra trattazione saranno disposte in maniera inversa rispetto all'ordinamento dei canoni: la prima, di livello più fondamentale, tratterà i principi basilari della formazione (cann. 244-258), articolati in una molteplicità di dimensioni distinte ma tra loro coordinate, in modo da far emergere il più chiaramente possibile quale sia l'immagine del sacerdote che vi soggiace; la seconda sezione potremmo, invece, definirla di tipo "istituzionale", trattando in maniera più tecnica il cammino dei candidati al sacerdozio con la definizione dei responsabili e dei luoghi della formazione (cann. 234-243).

Comunque, all'interno del Codice, i canoni relativi a tali due sezioni sono preceduti da un'introduzione (cann. 232-233) in cui il CJC definisce il diritto-dovere della Chiesa alla formazione e il dovere di tutti i membri del Popolo di Dio di prendersi cura delle vocazioni. In particolare, ivi si trova il principio base applicato dalla normativa: «la Chiesa ha il dovere e il diritto proprio ed esclusivo di formare coloro che sono destinati ai ministeri sacri»<sup>8</sup>: si sancisce, cioè, la totale libertà di azione della Chiesa in materia di formazione dei candidati all'Ordine sacro.

Vediamo, quindi, che, in quanto diritto, la formazione iniziale ha una duplice caratteristica:

<sup>5</sup> Tale documento sarà il riferimento principale dato il suo tema specifico; tuttavia, proprio perché la formazione dipende dall'identità del sacerdote che si vuole realizzare nei singoli candidati, non mancheremo di citare anche altri testi conciliari, in particolare CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decr.: *Presbyterorum ordinis*, 7 decembris 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna, 1993, I, 1158-1245.

<sup>6</sup> SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 19 martii 1985, in *Enchiridion Vaticanum, Supplementum* 1, EDB, Bologna, 1990, 840-975.

<sup>7</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari*, 4 novembre 2006 in *Enchiridion CEI*, EDB, Bologna, 2011, 473-635.

<sup>8</sup> Can. 232.

a) è un diritto *proprio*, in quanto del tutto corrispondente alla natura e missione della Chiesa<sup>9</sup>;

b) è un diritto *esclusivo*, cioè tale da escludere qualsiasi ingerenza che possa limitarlo oppure intramettersi nel suo esercizio.

La formazione, però, è anche dovere, per cui la sua inadempienza si traduce in un'omissione grave e colpevole. A riguardo, possiamo osservare che il Decreto *Presbyterorum ordinis* [=PO] la considera addirittura una parte della missione sacerdotale:

Il pastore e vescovo delle nostre anime costituì la sua chiesa in modo che il popolo da lui scelto e acquisito a prezzo del suo sangue dovesse avere sempre, fino alla fine del tempo, i propri sacerdoti, affinché i cristiani non venissero mai a trovarsi come pecore senza pastore. Conoscendo questa volontà di Cristo, gli apostoli, per suggerimento dello Spirito Santo, considerarono proprio dovere scegliere dei ministri «i quali fossero idonei ad ammaestrare anche altri» (2Tm 2,2). Questo dovere fa parte della stessa missione sacerdotale, per la quale il presbitero partecipa della sollecitudine per tutta la chiesa, affinché nel popolo di Dio pellegrinante sulla terra non manchino mai gli operai<sup>10</sup>.

Secondo il CJC, lo scopo della formazione iniziale è quello di far acquisire al candidato «lo spirito del vangelo e un rapporto profondo con Cristo, unito ad una adeguata maturità umana, secondo l'indole di ciascuno»<sup>11</sup>. In realtà, la normativa non fa che riprendere l'insegnamento conciliare, soprattutto il Decreto sulla formazione sacerdotale, il quale, in riferimento alla formazione nei seminari, dichiara che:

tutta l'educazione degli alunni deve tendere allo scopo di formare veri pastori d'anime, sull'esempio di nostro Signore Gesù Cristo maestro, sacerdote e pastore. Gli alunni perciò vengano preparati: al ministero della parola [...]; al ministero del culto e della santificazione [...]; al ministero pastorale: siano in grado di rappresentare agli uomini Cristo, il quale «non venne per essere servito, ma per servire e dare la sua vita a redenzione di molti» (Mc 10,45; cf. Gv 13,12-17) [...]. Pertanto tutti gli aspetti della formazione, spirituale, intellettuale, disciplinare, siano azione intimamente unita indirizzati a questo fine pastorale, e per raggiungerlo tutti i superiori e i maestri devono adoperarsi con diligenza e con opera concorde<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> «Parimenti ai gruppi religiosi compete il diritto di non essere impediti con leggi o con atti amministrativi del potere civile di scegliere, educare, nominare e trasferire i propri ministri», CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, Decl.: *Dignitatis Humanae*, 7 decembris 1965, in AAS, LVIII (1966), pp. 929-946, n. 4.

<sup>10</sup> PO 11.

<sup>11</sup> Can. 244. Cfr. OT 8.

<sup>12</sup> OT 4.

Questo è ciò che possiamo definire l'obiettivo *fondamentale* della formazione, secondo quanto stabilito dalla Conferenza Episcopale Italiana<sup>13</sup>; nel medesimo documento, però, si affiancano ad esso anche obiettivi *particolari*, i quali valgono prima di tutto per la formazione nei seminari maggiori – certamente, in termini di candidati agli Ordini, il caso quantitativamente più significativo – ma possono rappresentare utili spunti anche per la formazione iniziale in generale: offrire le condizioni per un'esperienza di vita spirituale incisiva e coinvolgente; garantire una struttura di vita comunitaria; accompagnare assiduamente gli alunni in formazione nell'impegno del discernimento vocazionale; favorire la maturazione di personalità equilibrate e consistenti; aiutare a crescere nella carità pastorale vissuta nella radicalità evangelica e nella dedicazione alla Chiesa; promuovere l'acquisizione della necessaria competenza teologica e culturale; introdurre al ministero pastorale; integrare armonicamente tutti i vari aspetti della formazione iniziale<sup>14</sup>.

## 1. LE QUATTRO DIMENSIONI DELLA FORMAZIONE

In merito ai contenuti della formazione, OT offre una formazione tripartita, recepita poi dal CJC e articolata nelle dimensioni spirituale, intellettuale e pastorale<sup>15</sup>. Questo ventaglio è più ampio nella PDV, la quale pone a fondamento delle suddette dimensioni la formazione ad una maturità umana<sup>16</sup>.

Tutto ciò evidenzia, rispetto al Codice del 1917, un significativo cambio di visione. Nel Codice Pio-Benedettino, infatti, la formazione dei futuri presbiteri era considerata secondo una prospettiva innanzitutto intellettuale, di formazione teologica, per cui il fulcro di tutto l'itinerario era l'insegnamento della teologia.

Nel Codice attuale, invece, una simile veduta è stata ampliata, ponendo al centro del percorso formativo la persona del candidato, prevedendo quindi un *iter* completo avente come obiettivo proprio il ministero<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. FP 59.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. OT 8-21.

<sup>16</sup> Cfr. PDV 43-44. In OT, l'educazione alla maturità umana era inserita nell'ambito della formazione spirituale (cfr. OT 11).

<sup>17</sup> Cfr. *Communicationes*, 8 (1976), p. 108; si veda anche *Communicationes*, 14 (1982), 31-33, 158. Nel Codice del 1917 le norme che regolavano la formazione dei candidati all'Ordine sacro erano raccolte nei cann. 1352-1371. Come si può facilmente constatare, nel vigente Codice il numero dei canoni in materia è sensibilmente aumentato, a testimonianza dell'interesse del legislatore al riguardo. Comunque, il CJC del 1917 non è stata l'unica fonte a cui la Commissione per la revisione del Codice ha attinto nell'elaborare i nuovi canoni. Primaria importanza

Seguendo tale punto di vista, il CJC contempla la suddetta divisione degli ambiti di formazione, premurandosi di sottolineare innanzitutto l'unità armonica che li deve caratterizzare, in particolare quello spirituale e dottrinale<sup>18</sup>.

Nella presentazione degli ambiti in cui si articolano i contenuti della formazione iniziale dei candidati agli Ordini seguiremo la scansione quadridimensionale adottata da PDV, operando però un significativo cambio di prospettiva: porremo insieme, innanzitutto, le dimensioni umana e spirituale, dopodiché, a seguito della trattazione della formazione intellettuale e pastorale, illustreremo come ultima la formazione missionaria. Quest'ultima, più che un vero e proprio programma di formazione, vuole essere l'orizzonte entro cui si sviluppa il cammino dei seminaristi verso il sacerdozio, il quale dovrà poi essere animato da quella «sollecitudine per tutte le Chiese» che esprime a livello soggettivo l'universalità del ministero sacerdotale.

### 1.1. Formazione umana e spirituale

Come prima dimensione formativa, essa ha come obiettivo il conseguimento di una mentalità e un modo di operare che siano modellati secondo il Vangelo e nutriti da un rapporto profondo con Cristo, senza però dimenticare il raggiungimento della necessaria maturità umana, base di ogni autentico progresso spirituale e fecondo esercizio del ministero<sup>19</sup>.

Il CJC elenca quindi i mezzi attraverso i quali un tale cammino deve essere intrapreso<sup>20</sup>:

a) la celebrazione del mistero divino, *in primis* l'Eucaristia, la quale, fonte e misura della vita spirituale del futuro chierico, deve essere al centro della vita di formazione in quanto partecipazione alla stessa cari-

---

hanno avuto anche i documenti magisteriali citati nell'introduzione al presente articolo (in particolare OT e RF). Oltre a ciò, sono da considerare anche altri documenti sia pontifici che di Congregazioni romane, i quali risultano utili specialmente per l'interpretazione dei canoni. Infine, a completare il quadro, si deve osservare che i canoni citati non sono affatto esaustivi circa l'intero panorama normativo, dato che è necessario integrare tali norme con quelle derivanti dal diritto particolare, al quale il Codice rimanda applicando il principio di sussidiarietà, cfr. *Communicationes*, 1(1969), 77-85, n. 5. Per quanto riguarda la situazione italiana, si consideri il già citato FP e CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Regolamento degli studi teologici dei seminari maggiori d'Italia*, 10 giugno 1984, in *Enchiridion CEI*, EDB, Bologna, 1986, III, 986-1053. I citati documenti sono stati emanati ottemperando le indicazioni espresse in OT 1.

<sup>18</sup> Cfr. can. 244; FP 95.

<sup>19</sup> Cfr. can. 245 §1. Nella fattispecie, il canone in questione parla di una «adeguata armonia tra i valori umani e i valori soprannaturali».

<sup>20</sup> Cfr. can. 246; OT 8; RF 52-58.

tà di Cristo. Ad essa deve essere affiancata la recita della Liturgia delle Ore, affinché l'alunno acquisti dimestichezza con la preghiera con cui la Chiesa invoca Dio per il bene di tutto il mondo e che scandirà il ritmo delle sue giornate;

b) gli esercizi di pietà, soprattutto il culto della Beata Vergine Maria, attraverso i quali acquisire uno spirito di preghiera che contribuirà al consolidamento della vocazione;

c) l'accostamento frequente al sacramento della Penitenza e il confronto abituale con un direttore spirituale liberamente scelto al quale il seminarista possa aprire la propria coscienza;

d) la pratica degli esercizi spirituali.

Oltre a ciò, OT insiste anche sull'educazione ad un profondo spirito ecclesiale, proprio perché la vita del chierico, in particolare se presbitero, è improntata al dono totale di sé per e nella Chiesa, sia particolare che universale, verso la quale anzi deve rivolgere una particolare sollecitudine<sup>21</sup>.

Si inserisce nella dinamica della formazione spirituale, quasi come un corollario, anche il approfondimento del carisma del celibato, con lo scopo di arrivare ad apprezzarlo e, infine, abbracciarlo come un dono prezioso di Dio e una via privilegiata al dono di sé a Cristo e ai fratelli<sup>22</sup>; cionondimeno, non dovranno essere trascurate le difficoltà che il ministero sacerdotale comporta, in quanto esso esige, come scelta libera e responsabile, il radicamento nell'*humus* di un'umanità personale sufficientemente matura, specialmente in campo affettivo<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. OT 9; PO 10. In particolare, il futuro chierico dovrà essere formato a un legame profondo di carità filiale nei confronti del Romano Pontefice, all'unione con il proprio Vescovo come fedele cooperatore e alla fraterna comunione col presbiterio diocesano attraverso relazioni di familiarità e amicizia da vivere all'interno della comunità del seminario o casa di formazione (can. 245 §2).

<sup>22</sup> Cfr. can. 247 §1. Lo sguardo di OT è, in verità, più ampio, poiché inserisce il discorso sul celibato all'interno della trattazione dell'educazione alla castità, insistendo sulla valenza escatologica dell'adesione a Dio con cuore indiviso, oltre che efficace via di esercizio di quella perfetta carità con cui il ministro ordinato si fa tutto a tutti (cfr. OT 10). Naturalmente ciò non è estraneo alla disciplina canonica, che l'ha recepito nell'ambito dei diritti e doveri dei chierici, specialmente laddove, come conseguenza del celibato, si prescrive l'obbligo della continenza perfetta e l'invito ad esercitare la dovuta prudenza in quelle relazioni che potrebbero comprometterla o suscitare scandalo tra i fedeli (can. 277 §§1-2). Comunque, un tale dovere rientra in quella tensione alla santità verso cui i ministri sacri devono tendere poiché, in virtù del «dono spirituale che [...] hanno ricevuto nell'ordinazione» (PO 10), essi sono i dispensatori dei misteri di Dio: per questo la Chiesa offre una molteplicità di mezzi (can. 276). Comunque bisogna capire che qui non si parla di un *surplus* di santità che caratterizzerebbe il sacerdozio ministeriale rispetto al sacerdozio comune dei fedeli, ma, al contrario, un aiuto affinché il Popolo di Dio possa esercitare in pienezza il sacerdozio comune conferitogli nel Battesimo (cfr. PDV 17).

<sup>23</sup> Cfr. OT 10-12. Oltre ai pericoli derivanti dalla diffusa disistima nei confronti della continenza sessuale e della castità che caratterizza la cultura contemporanea specialmente nel

## 1.2. Formazione intellettuale

Il secondo aspetto della formazione dei candidati agli Ordini è quello dottrinale, imperniato sullo studio della filosofia e della teologia. Il Codice raccomanda gli studi delle scienze sacre per un duplice motivo<sup>24</sup>. Il primo è legato alla persona del futuro chierico, alla sua personale maturazione, in quanto uno studio approfondito della dottrina costituisce un terreno solido e un nutrimento prezioso per la sua fede<sup>25</sup>. Ma ciò costituisce anche la premessa ineludibile per l'abilitazione all'esercizio del ministero sacerdotale. È naturale che un convincente annuncio della fede in una società come quella attuale – caratterizzata dal pluralismo sociale, etnico, culturale e religioso – debba fondarsi su una fede matura e convinta, che è tale, appunto, se poggia su una solida e approfondita conoscenza della sacra dottrina<sup>26</sup>. Per cui è importante che la formazione

---

mondo occidentale, una questione che richiede una peculiare attenzione riguarda la presenza di problemi irrisolti dal punto di vista relazionale-affettivo. Un caso particolarmente delicato è l'ammissione in seminario di giovani con orientamento omosessuale. La CEI definisce l'orientamento omosessuale come «la condizione della persona che, in modo stabile, esclusivo o predominante, si trova orientata sessualmente verso persone dello stesso sesso, indipendentemente dal fatto che questo orientamento porti ad atti sessuali conseguenti» (FP 53, nota 120). Ora, fermi restando il rispetto e la delicatezza con cui la Chiesa accoglie tali persone, evitando ogni ingiusta discriminazione, sulla base della distinzione tra *atti* e *tendenze* omosessuali (CCC 2358), non possono essere ammessi alla formazione in vista dell'Ordine sacro coloro che praticino l'omosessualità, presentino tendenze omosessuali profondamente radicate oppure sostengano la cosiddetta «cultura *gay*», in quanto «le suddette persone si trovano [...] in una situazione che ostacola gravemente un corretto relazionarsi con uomini e donne» (CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instructio circa criteria ad vocationes discernendas eorum qui inclinatur ad homosexualitatem, intuitu eorundem admissionis ad Seminarium et ad Ordines Sacros*, 4 novembre 2005, in AAS, XCVII (2005), 1007-1013, n. 2; cfr. FP 59). Più in generale, il giovane può essere ammesso all'*iter* formativo solo se le sue «inconsistenze affettivo-sessuali» rispondono a tre precisi requisiti: *a*) il giovane è cosciente della radice del suo problema, che all'origine è spesso di natura non sessuale; *b*) tale debolezza è avvertita come un corpo estraneo alla propria personalità; *c*) il giovane è in grado di controllarla in vista di un superamento (cfr. FP 59). Giova ricordare ancora una volta che non esiste un diritto del fedele cristiano a ricevere l'Ordine sacro; è invece diritto della Chiesa – proprio ed esclusivo, come visto – ammettere alla formazione e all'eventuale ordinazione solamente coloro che ritenga opportuno (can. 232).

<sup>24</sup> Cfr. can. 248. È il Concilio stesso ha dare l'orientamento fondamentale alla base degli studi da compiere in seminario: «nel riordinamento degli studi ecclesiastici si abbia cura in primo luogo di disporre meglio le varie discipline filosofiche e teologiche e di farle convergere concordemente alla progressiva apertura delle menti degli alunni verso il mistero di Cristo» (OT 14. Cfr. RF 59-64). Oltre a ciò, il corso di studi dovrà evidenziare l'unità e l'armonia della dottrina cattolica ed educare gli alunni ad applicare il metodo scientifico nell'affrontare le varie questioni (can. 254).

<sup>25</sup> Cfr. PDV 51.

<sup>26</sup> Cfr. FP 95.

intellettuale sia ben integrata e armonizzata con le altre dimensioni della formazione globale<sup>27</sup>.

Dal punto di vista della normativa canonica, tuttavia, il Codice si limita a fornire soltanto alcuni principi fondamentali, delegando alle singole Conferenze episcopali la distribuzione delle materie nelle *Ratio studiorum* elaborate nelle varie nazioni, valide per tutti i seminari – sia diocesani che interdiocesani – presenti nel territorio di sua competenza<sup>28</sup>.

Da un punto di vista generale, si può delineare l'*iter* di formazione intellettuale nel seguente modo:

a) gli studi filosofici e teologici dovranno essere organizzati secondo un ciclo di un sessennio completo, a cui si dedichi alla filosofia un biennio e alla teologia un intero quadriennio<sup>29</sup>;

b) la filosofia dovrà essere insegnata attingendo dal patrimonio filosofico perennemente valido senza però trascurare il progresso nella ricerca, con il duplice scopo di arricchire la formazione umana e preparare l'alunno agli studi teologici<sup>30</sup>;

c) la formazione teologica dovrà fornire una conoscenza completa della dottrina cattolica, illuminata dalla fede e sotto la guida del Magi-

---

<sup>27</sup> «Una delle sfide più evidenti nella formazione teologica dei seminaristi è la buona articolazione del rapporto tra studio teologico e formazione globale. [...] L'accostamento sistematico alla teologia non può essere inteso come un'appendice della formazione del seminario, ma ne costituisce una componente imprescindibile: la disponibilità e l'attitudine allo studio teologico entrano pertanto nel novero dei segni indicatori della vocazione al presbiterato. D'altra parte, la teologia trova il suo *humus* nella preghiera e nelle relazioni fraterne: il suo studio è parte integrante del più ampio intreccio formativo, del quale il seminario si prende cura nella sua globalità» (*ivi*, n. 141).

<sup>28</sup> Cfr. can. 242. Tale *Ratio* dovrà essere approvata preliminarmente e *ad experimentum* da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica. Prima della scadenza del periodo di prova, pur non escludendo modifiche straordinarie dovute a nuove situazioni che si venissero a creare, la *Ratio* dovrà essere riveduta dalla Commissione episcopale per i seminari e sottoposta nuovamente all'approvazione della Congregazione (RF 1). Le norme potranno essere rivedute ogni qual volta la Conferenza episcopale lo ritenesse opportuno, essendo però vincolata ogni volta all'approvazione della Santa Sede (can. 242 §1).

<sup>29</sup> Cfr. can. 250. La CEI ha organizzato la *Ratio* degli studi in questo modo: nel corso dell'anno *propedeutico*, gli studenti non provenienti da studi umanistici devono frequentare corsi di lingua latina e greca (cfr. can. 249); il *biennio*, oltre a corsi di filosofia e scienze umane, costituisce il fondamento degli studi teologici, per cui si caratterizza per un profilo filosofico-teologico; il *triennio*, attraverso corsi prettamente teologici, è finalizzato a dare sistematicità alla formazione teologica; il *sesto anno*, infine, è dedicato a discipline di ambito più strettamente pastorale, come la catechetica, l'omiletica, la musica sacra e le comunicazioni sociali (cfr. FP 136-137). L'organigramma completo degli studi è riportato in appendice alla *Ratio*. Si discosta da tali disposizioni l'ordinamento delle Facoltà Teologiche, nel quale il ciclo di studi che culmina nel Baccalaureato si articola in un quinquennio o dieci semestri oppure in un triennio, qualora il corso di studi teologici sia preceduto da un biennio filosofico (Cfr. IOANNES PAULUS Pp. II, Const. Ap.: *Sapientia christiana*, 29 aprilis 1979, in AAS, LXXI (1979), pp. 469-521, Art. 72 a).

<sup>30</sup> Cfr. can. 251; OT 15; RF 70-75.

stero, in modo da costituire alimento per la vita spirituale e dare gli strumenti al futuro chierico per annunciarla e difenderla nell'esercizio del ministero. L'ermeneutica fondamentale della teologia dovrà basarsi sull'insegnamento di S. Tommaso<sup>31</sup>.

### 1.3. Formazione pastorale

Con tale termine, il CJC si riferisce a due determinati significati<sup>32</sup>:

a) secondo l'accezione generale, con l'aggettivo "pastorale" si designa la formazione nel suo insieme, volta cioè a modellare il futuro presbitero come pastore a immagine di Cristo<sup>33</sup>;

b) secondo il suo significato specifico, l'aggettivo sta ad indicare ciò che riguarda «i principi e i metodi che riguardano l'esercizio del ministero di insegnare, santificare e governare il popolo di Dio, tenendo anche presenti le necessità di luogo e di tempo»<sup>34</sup>.

Naturalmente qui ci riferiamo al senso specifico del termine, riguardo al quale il Codice chiarisce quali sono gli aspetti su cui deve vertere una tale preparazione<sup>35</sup>:

a) l'apprendimento dell'omiletica e della catechetica;

b) il culto divino, con particolare attenzione alla celebrazione dei sacramenti;

c) il dialogo con le persone, anche non cattoliche o non credenti;

---

<sup>31</sup> Cfr. can. 252; OT 16; RF 76-81. Le materie teologiche che devono essere oggetto di studio sono, nell'ordine dato dal canone: Sacra Scrittura (can. 252 §2), Teologia Dogmatica, Teologia Morale e Pastorale, Diritto Canonico, Liturgia, Storia della Chiesa più altre discipline ausiliarie e speciali stabiliti nei singoli ordinamenti (can 252 §3). Si noti il ruolo particolare assegnato dal Codice allo studio della Sacra Scrittura, alla quale dedica da sola un intero paragrafo del canone e la pone, insieme alla Tradizione, come base dello studio della Teologia Dogmatica.

<sup>32</sup> Cfr. can. 255; FP 101-102.

<sup>33</sup> «L'intera formazione dei candidati al sacerdozio è destinata a disporli in un modo più particolare a comunicare alla carità di Cristo, buon Pastore» [PDV 57]. Ne deriva che la formazione pastorale costituisce il fine e la cifra di tutta la formazione presbiterale. Non si tratta in primo luogo di offrire tecniche e metodologie, corsi speciali e tirocini, ma di educare a un modo di essere che unifichi e orienti l'intera personalità: lo stile del pastore, chiamato a identificarsi con Cristo Pastore e a fare proprio il suo amore per il gregge, fino a dare la vita» (FP 101; cfr. OT 4).

<sup>34</sup> Can. 255.

<sup>35</sup> Cfr. can. 256 §1. Il canone in questione recepisce OT 19-21, che per la verità comprendeva altri aspetti che non sono stati riportati nel testo codiciale. Ad esempio, nell'ottica del Decreto conciliare doveva rientrare nella formazione pastorale anche lo sviluppo di quelle capacità volte a promuovere la vocazione dei fedeli cristiani in vista di un apostolato più efficace, qualunque fosse il loro stato. Dunque si raccomanda di insegnare ai seminaristi «l'arte di dirigere le anime» e di aiutare i religiosi e religiose a perseverare nella grazia della propria vocazione (OT 19), nonché di istruirli sul «modo di suscitare e favorire l'azione apostolica dei laici» (OT 20).

- d) l'amministrazione parrocchiale;
- e) tutti gli altri impegni che possono caratterizzare il ministero.

Com'è ovvio, la formazione pastorale non dovrà svolgersi solamente ad un livello teorico, essendo il suo oggetto proprio la *prassi* del ministero sacerdotale; per questo, il CJC prevede che, oltre ai corsi di Teologia Pastorale, gli alunni del seminario o casa di formazione si dedichino, sotto la guida di un sacerdote esperto, alla pratica della vita apostolica nel corso del periodo di studi oppure nelle vacanze, attraverso le esperienze che l'Ordinario proprio avrà giudicato opportune<sup>36</sup>.

In ogni caso, bisognerà avere cura che la padronanza delle suddette discipline non porti a ridurre la formazione pastorale ad una sorta di apprendistato, ma conduca piuttosto allo sviluppo di una particolare sensibilità e della capacità di assumersi le responsabilità proprie del ruolo del pastore. Non a caso, OT parla di «arte dell'apostolato»<sup>37</sup>.

Possiamo, dunque, facilmente vedere come nella pastorale vadano a convergere le altre dimensioni della formazione iniziale, essendone la finalità ultima e, in qualche modo, il traguardo – comunque, per forza di cose, sempre provvisorio. La dimensione pastorale può essere considerata una delle due direttrici fondamentali del ministero sacerdotale, il quale è inteso ormai essenzialmente come servizio e non come subordinazione ad un Ordinario – come avveniva, invece, nel CJC del 1917.

Vedremo ora, invece, quali ricadute ha sulla formazione iniziale la seconda caratteristica essenziale dell'identità del chierico – in particolare del presbitero – così come esso è concepito dal Concilio Vaticano II: l'universalità del ministero sacerdotale.

#### 1.4. Formazione missionaria

Come già anticipato, oltre alle tre dimensioni formative ora delineate se ne può aggiungere una quarta, la quale ha acquisito notevole rilevanza specialmente in seguito al rinnovamento ecclesiologicalo operato dal Concilio Vaticano II: la formazione missionaria<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. can. 258; OT 21. RF fornisce, a titolo di esempio, alcune di queste attività: «fare catechismo, avere parte attiva nelle celebrazioni liturgiche della parrocchia nei giorni festivi, visitare gli ammalati, i poveri e i carcerati, aiutare i sacerdoti che hanno la cura spirituale dei giovani e degli operai» (RF 98). Oltre a ciò, non si deve trascurare nemmeno l'importanza di inserire i futuri chierici sempre più all'interno della viva tradizione della propria Chiesa particolare. È chiaro che il luogo più consono alla maturazione di una tale esperienza è la parrocchia (cfr. PDV 58).

<sup>37</sup> OT 21; cfr. PDV 58.

<sup>38</sup> Cfr. cann. 256 §2 e 257; AG 16; OT 20; IOANNES PAULUS Pp. II, Ep. Enc.: *Redemptoris missio* [=RM], 7 decembris 1990, in AAS, LXXXIII (1991), pp. 249-340, n. 67.

È utile citare ciò che il CJC dice in merito. In particolare, il Codice si premura di sottolineare che la dimensione missionaria deve riguardare l'intero percorso formativo, facendo sì che i candidati agli Ordini «sentano la sollecitudine non solo della Chiesa particolare al servizio della quale sono incardinati, ma anche della Chiesa universale»<sup>39</sup>, in vista di una solidarietà fattiva nei confronti delle comunità che versano in situazioni particolarmente difficili.

Com'è facile constatare, alla base del canone vi è il testo di PO 10:

Il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza, «fino agli ultimi confini della terra» (At 1,8), dato che qualsiasi ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli apostoli. Infatti il sacerdozio di Cristo, di cui i presbiteri sono resi realmente partecipi, si dirige necessariamente a tutti i popoli e a tutti i tempi, né ammette limite alcuno di stirpe, nazione o età, come è già prefigurato in modo arcano in Melchisedec. Ricordino quindi i presbiteri che deve stare loro a cuore la sollecitudine per tutte le Chiese. Pertanto, i presbiteri delle diocesi più ricche di vocazioni si rendano volentieri disponibili a esercitare il proprio ministero, su consenso o invito del proprio ordinario, in quelle regioni, missioni o opere che soffrano di scarsità di clero<sup>40</sup>.

Per la dimensione missionaria vale quanto detto in riferimento alla formazione pastorale: si tratta di una caratteristica fondamentale del ministero sacerdotale, toccando il nucleo dell'identità del presbitero delineata dal Concilio Vaticano II. Stupisce, pertanto, il fatto che la formazione missionaria, a parte qualche cenno, non venga trattata direttamente in PDV, seppure sono presenti alcuni rimandi a RM, che pure le dedica un paio di paragrafi<sup>41</sup>.

A questo punto, però, è bene fare una precisazione. Dicendo che l'ordinazione conferisce ai chierici – ai sacerdoti in particolare – una

<sup>39</sup> Can. 257 §1.

<sup>40</sup> PO 10.

<sup>41</sup> Più che di formazione missionaria in senso stretto, PDV insiste sull'apertura che deve caratterizzare lo spirito dei sacerdoti; apertura che, evidentemente, presuppone una formazione in tal senso. A tal proposito, si veda a titolo di esempio PDV 18, nel quale si afferma che i sacerdoti devono essere «penetrati e animati di un profondo spirito missionario», rimandando in questo a PO 10 e OT 20. Oppure, in PDV 31 si invitano i presbiteri a non rinchiudersi entro l'orizzonte della propria Chiesa particolare, bensì ad avere una mentalità missionaria in forza dell'apertura universale che connota il «dono spirituale» che hanno ricevuto nell'ordinazione (dunque, ancora, una dipendenza da PO 10 e una citazione di RM 67). Di formazione missionaria vera e propria si parla, invece, in RM 83-84 – precedente dunque a PDV – riferendolo però all'intero Popolo di Dio.

missione universale, non si intende dire che il loro ambito *concreto* di ministero sia la Chiesa universale o il mondo intero. Infatti il testo latino di PO 10, nell'indicare la missione connessa al dono spirituale elargito nell'ordinazione, usa il verbo «*praeparat*», cioè «predispone»: di conseguenza, l'effetto di un tale dono è l'atteggiamento *soggettivo* del chierico a rendersi *disponibile* a esercitare il proprio ministero ovunque le esigenze della Chiesa lo richiedano.

È chiaro, quindi, che questa generale disponibilità debba poi concretizzarsi, su un piano *oggettivo*, in un qualche ufficio richiesto dal lavoro pastorale: il chierico – specialmente quello diocesano – è sempre destinato al servizio di una Chiesa particolare ed ad essa è, pertanto, vincolato<sup>42</sup>.

Possiamo intendere la formazione missionaria come strutturata in due livelli:

a) il primo riguarda lo sviluppo nell'animo dei futuri chierici della «passione apostolica e missionaria» di annuncio del Vangelo nelle situazioni concrete in cui verranno a trovarsi nell'adempimento del proprio servizio – cioè della consapevolezza che il ministero sacerdotale, pur nelle condizioni più ordinarie, è per sua natura missionario<sup>43</sup>;

b) il secondo livello è più strettamente legato alle missioni e vuole far maturare nei seminaristi la «sollecitudine per tutte le Chiese» di cui parla PO 10. Per questo, la formazione missionaria dovrà fornire agli alunni anche una sufficiente conoscenza delle varie problematiche che riguardano le varie Chiese, specialmente le questioni di carattere missionario ed ecumenico<sup>44</sup>. Non solo, tale formazione servirà anche a far sì che alcuni dei seminaristi, presentando una specifica vocazione mis-

<sup>42</sup> È questa una delle ragioni fondamentali del vincolo dell'incardiazione (can. 265).

<sup>43</sup> «Il ministero presbiterale è per sua natura *missionario*, poiché Chiesa e mondo, fede e incredulità, santità e peccato si incontrano nel cuore dell'uomo: il presbitero quindi sperimenta sempre, nel suo triplice ministero [di annuncio del Vangelo, celebrazione liturgica e guida pastorale], culminante nel servizio eucaristico, l'intrecciarsi delle due prospettive. Lo stile di vita dei presbiteri italiani, apprezzato anche da molti che si sentono lontani dalla Chiesa, è connotato dalla *proximità*: essi sono vicini alla gente, nelle esperienze di gioia e dolore, nelle case, nei luoghi di educazione, di lavoro e di ritrovo, negli ospedali e nelle case di riposo per anziani, nelle caserme, nelle carceri, nelle comunità di accoglienza di poveri ed emarginati. È dunque prima di tutto nel loro *ministero ordinario* di annuncio, celebrazione e guida, che essi vivono fondamentalmente la dimensione missionaria del ministero», (FP 20). Del resto, la CEI pone la succitata «passione apostolica e missionaria» come criterio di discernimento per l'ammissione nel seminario maggiore (cfr. *ivi*, n. 51). A tal riguardo si veda anche RF 39.

<sup>44</sup> Cfr. can. 256 §2. Una possibilità in questo senso è data dall'animazione missionaria svolta da sacerdoti e religiosi attivi nelle missioni presso i seminari o le case di formazione – nonché presso la totalità del popolo cristiano, dal quale sorgono le nuove vocazioni (cfr. RM 83).

sionaria, siano pronti ad esercitare il proprio ministero al di fuori della propria Chiesa particolare, con il permesso del proprio Vescovo<sup>45</sup>.

## 2. ASPETTI CANONICI DELLA FORMAZIONE INIZIALE

### 2.1. I responsabili della formazione

Tenendo presente che è «la Chiesa come tale il soggetto comunitario che ha la grazia e la responsabilità di accompagnare quanti il Signore chiama a divenire suoi ministri nel sacerdozio»<sup>46</sup>, il primo responsabile della formazione iniziale è l'Ordinario<sup>47</sup>: a lui, in quanto è il principale rappresentante di Cristo nella formazione, compete la responsabilità di scegliere, chiamare e ammettere i giovani in seminario, nonché formare ed ammettere i candidati al sacramento dell'Ordine<sup>48</sup>. Possiamo a riguardo individuare una duplice responsabilità: la verifica dell'autenticità della vocazione e dell'idoneità del candidato<sup>49</sup>, alle quali segue il dovere di provvedere alla sua formazione<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. PAULUS Pp. VI, M. p.: *Ecclesiae Sanctae*, 6 augusti 1966, in AAS, LVIII (1966), 757-787, I, 3 §1; SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Instr.: *Postquam Apostoli*, 25 martii 1980, in AAS, LXXII (1980), 343-364, n. 4.

<sup>46</sup> PDV 65; cfr. can. 233 §1.

<sup>47</sup> Ciò vale sia quando l'Ordinario è Vescovo, sia quando una Chiesa particolare è retta da un presbitero interinalmente o stabilmente oppure laddove si tratti di un Istituto religioso retto a livello generale, provinciale e locale da presbiteri (cfr. OT 2; RF 8). Anche i presbiteri sono chiamati a porgere grande attenzione alle vocazioni nascenti, dato che è preoccupazione dello stesso Concilio Vaticano II che essi «senza badare a fatiche o difficoltà, aiutino quanti considerano veramente idonei a un così elevato ministero siano essi giovani o adulti, affinché abbiano modo di prepararsi convenientemente» (PO 11). Ciò è, infatti, parte della loro stessa missione sacerdotale.

<sup>48</sup> Cfr. PDV 65.

<sup>49</sup> Per quanto riguarda l'autenticità della vocazione, essa deriva dalle motivazioni che il candidato adduce circa la presa di coscienza di tale eventuale dono; la verifica dell'idoneità, invece, richiede un più ampio spettro di indagine, in quanto ci si deve concentrare «sulla retta intenzione e la libera volontà dei candidati, sulla loro idoneità spirituale, morale e intellettuale, sulla necessaria salute fisica e psichica» (OT 6). In aggiunta a ciò, il Codice raccomanda che i candidati «siano resi debitamente consapevoli dei doveri e degli oneri che sono propri dei ministri della Chiesa, senza alcuna reticenza sulle difficoltà della vita sacerdotale» (can. 247 §2). Del resto, è interessante notare come nel Codice precedente l'attenzione ricadesse soltanto sulla legittimità dei natali (cfr. CJC 1917, can. 1363). All'atto pratico, una tale verifica dovrà avvenire mediante un esame accurato, basato sulla conoscenza diretta del candidato e sulle testimonianze, in modo da rendere manifesti gli aspetti della personalità che interessano il giudizio, senza escludere il ricorso anche ad una valutazione di tipo psicodiagnostico (cfr. RF 39; FP 94).

<sup>50</sup> In ciò rientra anche il dovere dell'Ordinario di prestare attenzione alla formazione dei propri chierici che manifestino il desiderio di trasferirsi nella Chiesa particolare di un'altra

Il giudizio ultimo e autoritativo sull'ammissione o sul rifiuto dell'Ordine sacro ad un fedele spetta all'Ordinario per due ragioni: la prima è che ogni chierico è ordinato per il servizio di una Chiesa particolare o altro ente ecclesiastico, del quale il responsabile è l'Ordinario stesso. La seconda è che ministro del sacramento dell'Ordine è il Vescovo ordinante, il quale perciò è responsabile della liceità di ciò che celebra<sup>51</sup>.

Non si deve dimenticare, inoltre, che non esiste un diritto dei fedeli ad essere ordinati se non dopo che essi siano stati chiamati al sacramento dal Vescovo o Superiore competente<sup>52</sup>.

Passando, invece, al compito della preparazione dei candidati agli Ordini sacri<sup>53</sup>, il Superiore dell'ente di incardinazione è tenuto, nel rispetto della normativa, alla definizione di alcuni aspetti che saranno costitutivi del processo formativo, come, ad esempio, il seminario o casa di formazione, la facoltà teologica in cui svolgere o completare gli studi in vista dell'Ordinazione, il lavoro apostolico ed esperienze di tipo pastorale integrativi alla formazione dei candidati, o altro ancora.

Com'è facile intuire, però, egli non può farsi carico di tutte le responsabilità da solo, per cui è invitato a scegliere collaboratori idonei nel presbiterio, chiamati ad assisterlo nel suo compito di formazione dei futuri presbiteri<sup>54</sup>. I collaboratori dell'Ordinario nella gestione del seminario «devono essere scelti fra gli elementi migliori e diligentemente preparati con un corredo fatto di solida dottrina, di conveniente esperienza pastorale e di una speciale formazione spirituale e pedagogica»<sup>55</sup>.

regione per esercitarvi il ministero, soprattutto per quanto riguarda la lingua locale, le sue istituzioni, le condizioni sociali, gli usi e le consuetudini (can. 257 §2).

<sup>51</sup> Ciò è vero se l'Ordinario che rilascia le lettere dimissorie è anche il Vescovo ordinante.

<sup>52</sup> Cfr. can. 1030, in cui si richiede, per l'interdizione dall'Ordine, una causa canonica, anche se occulta. Bisogna comunque rilevare che, in relazione al giudizio da formulare, la normativa non richiede la certezza assoluta, ma soltanto la certezza morale, tale cioè che escluda ogni ragionevole dubbio contrario (cfr. PIUS Pp. XII, All.: *Ad praelatos auditores ceterosque officiales et administros tribunalis s. romanae rotae necnon eiusdem tribunalis advocatos et procuratores*, 1 octobris 1942, in AAS, XXXIV (1942), 338-342, nn. 1-2).

<sup>53</sup> Cfr. cann. 232-264. Per approfondire il tema dei seminari si consulti D. CITO, *Annotazioni canonistiche in tema di seminari maggiori*, in *Ius Ecclesiae*, 7 (1995), 257-275.

<sup>54</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, n. 19.

<sup>55</sup> OT 5.

Tali collaboratori sono: il rettore<sup>56</sup>, il direttore spirituale<sup>57</sup> e i docenti della scuola teologica<sup>58</sup>, i quali sono chiamati, nello specifico ruolo di ciascuno, ad operare nel cammino formativo non come singoli tra loro indipendenti bensì in modo organico, unitario, in vista dell'attuazione dell'unico progetto educativo<sup>59</sup>. Oltre ad essi, però, non si possono non citare i parroci o, più in generale, quei sacerdoti che seguono i seminaristi nelle prime esperienze pastorali<sup>60</sup>. In particolare, ad essi è richiesto di essere di esempio nell'esercizio del proprio ministero, nonché di essere aperti all'ascolto e al dialogo in modo da poter aiutare i candidati a poter elaborare una sintesi armonica tra gli studi compiuti e le esperienze di vita concreta.

## 2.2. I luoghi della formazione iniziale

Prendendo ora in considerazione il contesto in cui si svolge la formazione dei candidati agli Ordini, la normativa codiciale ha sostanzialmente confermato il seminario quale luogo proprio e necessario, anche se, in realtà, il Codice indica diverse tipologie di percorsi formativi:

---

<sup>56</sup> Il rettore è il principale responsabile della vita del seminario, eventualmente coadiuvato dal vice-rettore (cann. 239 §1 e 260), e ne è il legale rappresentante (can. 238 §2), pur potendo condividere con altri, anche con gli stessi alunni, la propria responsabilità (can. 239 §3). Oltre alla guida del seminario, altre sue prerogative sono quelle di favorire l'unità e la corresponsabilità dei membri dell'*équipe* formativa; esercitare una paternità sui membri della comunità attraverso una presenza assidua e specialmente nei momenti significativi della vita di seminario; accompagnare i seminaristi nel loro cammino di formazione, armonizzandone i vari aspetti; integrare la vita di seminario con quella delle famiglie e delle parrocchie degli alunni; curare il collegamento con le varie Diocesi di provenienza nel caso di seminari interdiocesani; emettere il giudizio sull'idoneità del candidato agli Ordini per i ministeri, incluso quello ordinato (can. 1050 1°; FP 69).

<sup>57</sup> Il direttore spirituale deve essere presente in ogni seminario, pur avendo gli alunni la libertà di rivolgersi ad altri sacerdoti che abbiano ricevuto dal Vescovo tale incarico (can. 239 §2). Inoltre, sempre per salvaguardare la libertà dei seminaristi nel foro interno, il CJC vieta che il direttore spirituale o i confessori del seminario forniscano il proprio parere circa l'ammissione degli alunni all'Ordine sacro oppure sulla loro dimissione (can. 240 §2). Oltre a ciò, spetta al direttore spirituale: l'animazione della vita spirituale e liturgica del seminario; la guida del cammino spirituale e vocazionale dei seminaristi; la coordinazione degli altri sacerdoti autorizzati dall'Ordinario come guide spirituali dei seminaristi (FP 70).

<sup>58</sup> I docenti della scuola teologica, oltre ad assicurare una solida formazione dottrinale ai seminaristi, sono anche tenuti a testimoniare con la loro vita l'assimilazione e l'armonia tra sapere scientifico e patrimonio spirituale (FP 72).

<sup>59</sup> Cfr. FP 68; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione*, n. 11; OT 5; RF 29. Tale *équipe* dovrà essere caratterizzata dalla dovuta stabilità, nella constatazione che soltanto un lavoro d'insieme permette un corretto funzionamento del seminario o casa di formazione.

<sup>60</sup> Cfr. FP 75.

- a) il seminario minore e, in parallelo, gli istituti simili a questo;
- b) il seminario maggiore<sup>61</sup>;
- c) la dimora legittima fuori del seminario<sup>62</sup>;
- d) le vocazioni adulte<sup>63</sup>;
- e) la formazione dei diaconi permanenti<sup>64</sup>.

In ogni caso, nonostante l'importanza centrale che il seminario maggiore ha nei confronti della Chiesa particolare nella quale è inserito<sup>65</sup>, il Codice non indica il dovere di erezione in ogni Diocesi come un obbligo assoluto, sebbene si debba procedere in tal senso qualora ciò fosse possibile e opportuno; nell'impossibilità di una simile condizione, si dovrà provvedere con l'erezione di un seminario interdiocesano<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Nel Codice del 1917 era obbligatoria, almeno per quanto riguarda le Diocesi, l'istituzione di un seminario unico nel quale formare i giovani chiamati al sacerdozio (cfr. CJC 1917, can. 1354 §1). Inoltre, nel caso delle Diocesi più grandi, esso poteva essere preceduto da un seminario minore, in cui i giovani avrebbero compiuto gli studi letterari prima di dedicarsi alla filosofia e alla teologia (cfr. CJC 1917, can. 1354 §2). Con il Concilio Vaticano II, il ruolo e la validità dei seminari maggiori sono confermati (cfr. OT 4). Il Codice ha recepito tale aspetto, prevedendo espressamente che la formazione dei futuri sacerdoti debba avvenire in essi (can. 235 §1). Per quanto riguarda il seminario minore, invece, ad esso il Codice dedica un solo canone (can. 234 §1), in cui esso viene affiancato ad altri istituti simili e la sua erezione è legata alla decisione del Vescovo diocesano dopo averne considerato l'opportunità (cfr. *Communicationes*, 8 (1976) pp. 111-112, 158; *Communicationes*, 14 (1982), 35-36, 159-160). Qualora esso già esistesse, se ne raccomanda il mantenimento. Rispetto al Codice precedente, però, il seminario minore vede il suo ruolo decisamente cambiato: non ha più il ruolo di impartire una formazione umanistica in vista degli studi filosofici e teologici da compiere nel seminario maggiore, bensì ha la funzione di «incrementare le vocazioni» attraverso «una particolare formazione religiosa insieme con una preparazione umanistica e scientifica» (can. 234 §1). Si vedano inoltre OT 3 e RF 11.

<sup>62</sup> In tali casi il Vescovo diocesano deve avere cura che tali alunni «siano affidati [...] ad un sacerdote pio e idoneo, affinché abbia cura che siano diligentemente formati alla vita spirituale e alla disciplina» (can. 235 §2). Dal confronto con il Codice precedente, possiamo presumere quale condizione a una tale dispensa la causa grave, almeno per quanto riguarda gli *iuvenes* (cfr. CJC 1917, can. 972). Ferma restando la garanzia di ricevere comunque un'adeguata formazione, è ammissibile in via speciale che alcuni seminaristi compiano particolari studi al di fuori del seminario, con la finalità di coltivare più solidamente e diligentemente la propria vocazione attraverso atti di vera libertà (RF 42 b).

<sup>63</sup> Cfr. can. 233 §2; SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Lit. circ.: *Vocationes adultorum*, 14 iulii 1976, in *Enchiridion Vaticanum*, V, pp. 1372-1387. Per questo tipo di vocazioni, l'Ordinario può decidere di esentare i candidati dal frequentare il seminario (cfr. can. 235 §2; *Communicationes*, 14 (1982), 37).

<sup>64</sup> Cfr. can. 236; CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*, 22 februarii 1998, in AAS, XC (1998), 843-879.

<sup>65</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi: Apostolorum successores*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, n. 84.

<sup>66</sup> Cfr. can. 237 §1. È bene, comunque, precisare cosa si intende con interdiocesaneità. Il termine non sta ad indicare semplicemente il fatto che in un seminario vengano a raccogliersi alunni provenienti da diverse Diocesi: infatti, in tal caso essi sono da considerarsi ospiti e tutte le responsabilità concernenti la loro formazione (conduzione del seminario, pianificazione della

## CONCLUSIONE

La rapida ricognizione che abbiamo effettuato ha permesso soltanto un fugace sguardo sul complesso tema della formazione iniziale dei candidati agli Ordini.

Una tale complessità è data dal fatto che essa investe nella sua integralità la persona del giovane in cammino verso il sacerdozio, come testimoniato dai diversi ambiti in cui si articola l'*iter* formativo; ciò, al tempo stesso, comporta lo sforzo di trovare un'armonia sempre nuova tra le varie dimensioni – forse mai pienamente raggiungibile – all'interno di una rete di relazioni data dalla comunità del seminario e dai responsabili della formazione.

Tuttavia, all'interno dell'ampio ventaglio di norme, che offrono una guida preziosa e un punto di riferimento nel gravoso e decisivo dovere della formazione iniziale, mai bisogna perdere di vista il punto essenziale, espresso nel seguente monito di San Carlo Borromeo, citato da San Pio X: «se ci ricordassimo, dilettefratelli, quante e quanto preziose cose abbia poste Dio nelle nostre mani!»<sup>67</sup>. Il Concilio Vaticano II avrebbe parlato, più di mezzo secolo dopo, di «dono spirituale»<sup>68</sup>.

È questo, in fondo, l'obiettivo ultimo della formazione sacerdotale: più che l'insegnamento di un "mestiere" o l'addestramento ad una perfezione di vita che di per sé non segue necessariamente l'esercizio del ministero sacerdotale, il futuro chierico deve essere predisposto ad accogliere la sua «vocazione "specifica" alla santità»<sup>69</sup> fondata sul sacramento dell'Ordine, nuova consacrazione a Dio. Una consacrazione che, pur nell'altissima dignità data dalla partecipazione allo stesso Sacerdozio di Cristo, non mette al riparo dalla fragilità umana, propria ed altrui, alla quale anzi il presbitero è esposto dovendosi fare «tutto a tutti» nel quotidiano esercizio del suo ministero.

E questo deve avvenire sull'esempio di Colui che dalle vette della Divinità volle inabissarsi fino alla povertà dell'umano, poiché «abbassarsi senza nulla trattenere è la via per quell'altezza che il Vangelo chiama carità»<sup>70</sup>.

---

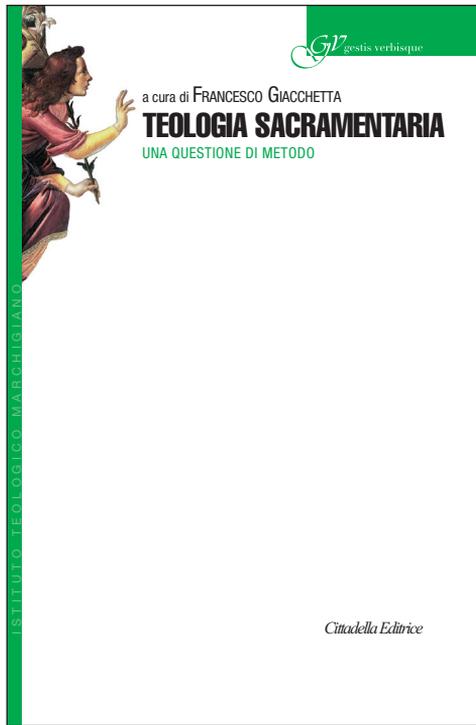
*ratio*, reperimento degli educatori e delle risorse economiche necessarie) ricadono sulla Chiesa particolare a cui appartiene il seminario. Il carattere interdiocesano, invece, è di natura istituzionale, quindi sussiste qualora un siffatto seminario venga eretto da un insieme di più Chiese e i Vescovi interessati ne condividano gli oneri, previa approvazione della Sede Apostolica (can. 237 §2). Si vedano inoltre OT 7 e RF 21.

<sup>67</sup> Cfr. PIUS Pp. X, Ad. Ap.: *Haerent animo*, 4 augusti 1908, in ASS, XLI (1908), 558. Si veda anche PDV 24.

<sup>68</sup> Cfr. PO 10.

<sup>69</sup> PDV 20.

<sup>70</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'Assemblea Generale Straordinaria della Conferenza Episcopale Italiana. Assisi 10-13 novembre 2014*, in <http://>



a cura di Francesco Giacchetta  
**TEOLOGIA SACRAMENTARIA**  
pp. 328 - € 19,90  
Collana: *Gestis verbisque*

La teologia sacramentaria è un territorio di intricati incroci disciplinari: liturgia, dogmatica, storia, filosofia. In questo volume si raccolgono più voci di specialisti che, nella pluralità degli approcci, indicano itinerari metodologici per orientarsi.

**Francesco Giacchetta** è docente di Filosofia teoretica e Teologia fondamentale presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Collabora con riviste impegnate nel confronto tra ermeneutica filosofica e teologica.

DANIELE COGONI<sup>1</sup>

CONSIDERAZIONI INTORNO  
ALLA PAROLA/LINGUAGGIO  
A PARTIRE DALLE POSIZIONI  
FILOSOFICO-TEOLOGICHE DI P. A. FLORENSKIJ

INTRODUZIONE

La riflessione che mi accingo a proporre nasce dal desiderio di voler evidenziare, in modo molto succinto, il valore e la ricchezza della “parola” a partire dalle posizioni del noto filosofo russo Pavel Aleksandrovič Florenskij.

L’ampiezza e la scrupolosità concettuale del pensiero di Florenskij a riguardo meriterebbe certamente un’analisi assai più vasta e accurata, per cui, le pagine che seguono non hanno alcuna pretesa esaustiva, ma solo l’intento di mettere in luce aspetti a mio avviso peculiari che potrebbero fungere da guida nel contesto di uno studio più approfondito dell’argomento.

La necessità pertanto di “comprimere” al massimo quanto vorrei evidenziare della filosofia del linguaggio di Florenskij mi costringe ad uno sforzo di “sintesi” che certamente sarà inadempiente in molti aspetti, anche perché la peculiarità propria del concetto di “linguaggio” in Florenskij è, per sua natura, quella di “viaggiare” su una *possibilità di estendibilità semantica* che a mio avviso è difficilmente equiparabile, in quanto supera il limite del dicibile per entrare nel non dicibile, ossia nella *mistica del linguaggio*; l’analisi di ciò, come si può desumere, non è pertanto risolvibile in poche pagine che avranno solo una funzione, come ho già detto, meramente introduttiva.

---

<sup>1</sup> Docente di Ecumenismo e Dialogo all’Istituto Teologico Marchigiano – Ancona.

Procederò pertanto esponendo i concetti di fondo *dell'orizzonte linguistico filosofico-religioso* di Florenskij avendo cura di condensarli in *tematiche distinte* che tuttavia considererò *non separabili e progressive* in riferimento all'intenzione di giungere verso una *meta-linguistica*, in cui la parola e il linguaggio si fanno "silenzio" per lasciare il posto all'*esperienza/linguaggio mistico* che per sua natura è immanente/trascendente. Avrò altresì attenzione di cercare la connessione logica di queste tematiche al fine di presentare un'iniziale esplorazione del pensiero di Florenskij sull'argomento<sup>2</sup>.

## 1. TEMATICHE DISTINTE E CORRELATE

La prima tematica riguarda il valore dato da Florenskij al *significato della parola/linguaggio*, intendendo con questo binomio il *veicolo portatore della realtà vitale* dell'esistenza e dell'interiorità umana, *vitalità* colta sia come *mondo personale soggettivo* che come *mondo universale oggettivo* a cui l'uomo aderisce, e in ogni caso sempre come *mondo reale*. Trattandosi nell'uomo di una parola che scaturisce anche da un costitutivo anelito all'infinito, essa è concreta portatrice non solo dei tratti esistenziali della sua *somaticità biologica* o della sua *psiché* che pronuncia la sua percettibilità, ma ancor più del suo *spirito religioso* che pronuncia il suo mistero. La parola/linguaggio è in tal modo il «luogo disvelante dell'opposizione antinomica tra visibile e invisibile, concreto e astratto, reale e iperreale, *ergon* ed *enérgeia*»<sup>3</sup>. Proprio per questo la parola/linguaggio (inscindibile dal corpo, dal pensiero, dalla volontà, dai sentimenti, nonché da tutto ciò che costituisce l'orientamento metafisico dell'esistenza umana) sono considerati da Florenskij come la *forza testimoniale della realtà*, qualunque essa sia; in sostanza a lui interessa «l'attualità stessa della parola, il suo manifestarsi in un dato momento, il fiorire stesso dell'*energia* verbale dello spirito, cioè la parola come ele-

---

<sup>2</sup> Altri autori hanno affrontato, seppur con un taglio diverso, questo aspetto del pensiero di Florenskij; tra tutti si veda: N. VALENTINI, *Pensiero e linguaggio*, in ID., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1999, 275-315; L. ŽÁK, *Tra occultamento e rivelazione. Riflessioni sul concetto di parola in P.A. Florenskij*, in AA.VV., *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, a cura di P. MANGANARO – R. Ferri, Città Nuova, Roma 2005, 281-300.

<sup>3</sup> N. VALENTINI, *Pensiero e linguaggio*, op. cit., 283. Occorre precisare che per Florenskij l'*ergon* esprime il contenuto semantico condensato nel termine che viene usato, mentre *energia* individua precisamente la forza o l'energia interiore che viene espressa nella comunicazione linguistica. Tra *ergon* ed *energia* vi è una relazione armoniosa, equilibrata, che connette la "parola" alla "vita" facendo emergere una forma di linguaggio che non è solo un "contenuto concettuale" ma ancor più "una emanazione dello spirito umano" che in esso comunica se stesso.

mento più vitale e fattivo, come testimone dell'energia e della vita dello spirito»<sup>4</sup>, senza perdere mai di vista ovviamente che, in quanto reale, la parola/linguaggio è anche «lo strumento di oggettivazione del nostro mondo soggettivo»<sup>5</sup>.

Tale forza testimoniale è possibile per l'esistere stesso di un *intimo legame necessitante* che tiene insieme l'*espressione esterna* della parola (o in altri termini il suo esserci in quanto voce, suono, visibilizzazione grafica) e il suo *contenuto interno* (contenuto dato non solo da ciò che il pronunciante soggettivo intende con quella parola, ma anche da ciò che essa significa nel mondo dell'universale conosciuto e denominato). Tale legame fa sì che la parola/linguaggio nel suo pronunciarsi in termini reali si manifesti come un'attività non solo di *rimando* all'oggetto denotato ma ancor più di *contatto* reale con esso. La persona pertanto, denominando l'oggetto, non solo sceglie di «aderire col proprio pensiero al pensiero di tutta l'umanità [*nei confronti dell'oggetto*], ma ancor più svolge un'attività di contatto interno con l'oggetto da essa denotato»<sup>6</sup>.

Tutto ciò è possibile grazie alla *struttura relazionale delle parole* che compongono il linguaggio quasi allo stesso modo con cui analogicamente le cellule, connettendosi le une con le altre compongono un corpo capace di muoversi e di interagire con la realtà. Se consideriamo le parole come tante *cellule linguistiche* potremmo identificare il linguaggio come un processo di *accorpamento cellulare* inscindibile dalle parole stesse, le quali, a loro volta, sono inscindibili dal substrato culturale universale, oggettivo e soggettivo, da cui esse provengono.

Tale struttura connettiva delle parole viene attualizzata a partire da un'auto-presentazione fisica e metafisica insieme della parola (considerata singolarmente come cellula del linguaggio) nel suo irrompere nella realtà. Nel suo stesso esistere e darsi, la parola manifesta in se stessa una *sottostruttura relazionale primaria*, che si realizza come entità *corporea-organica-spirituale*. In quanto voce o scrittura, la parola è una «sostanza corporea» penetrata da una «energia spirituale» che, mediante e attraverso questa stessa sostanza corporea, si comunica come «entità organica» incidendo sulla realtà esterna. Nella suddetta struttura tripartita della parola *pronunciata*, è possibile evidenziare il *dato fisiologico* della stessa nel *fonema*, intendendo con questo «sia l'oscillazione dell'aria, sia quelle sensazioni interne dell'organismo che abbiamo producendo i suoni della parola; sia, infine, gli impulsi psicologici che emergono pronunciando la

---

<sup>4</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il termine*, in Id., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di E. TREU, Guerini e Associati, Milano 1989, 149.

<sup>5</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Le antinomie del linguaggio*, in Id., *Attualità della parola*, op. cit., 71.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 133-134.

parola»<sup>7</sup>; il *dato organico* della parola è invece il *morfema*, intendendo con questo le «categorie logiche [...] o grammaticali. In generale tutto ciò che viene in mente nella nostra immaginazione iniziale»<sup>8</sup> a contatto con la parola detta o ascoltata; infine il *dato spirituale* della parola è il *semema*, ossia «il significato della parola. Esso oscilla e cambia continuamente [...]. Per comprendere correttamente una parola bisogna arguire dal contesto, da che cosa vuole dire l'uomo che in quel momento la pronuncia. Una parola è molto più ricca di quanto lo sia per se stessa. Ogni parola è una sinfonia di suoni, reca potenti depositi storici e racchiude un intero mondo di concetti»<sup>9</sup>. In altri termini, riapplicando anche in questo caso l'analogia precedentemente richiamata, «il fonema è la struttura ossea della parola, ciò che vi è di più rigido e meno necessario, pur essendo nello stesso tempo indispensabile per la vita della parola. Il morfema è il corpo della parola e il semema la sua anima»<sup>10</sup>.

Nella triplice struttura della parola il *morfema funge da dimensione unificatrice e sintetizzatrice* in quanto «da un lato esso determina i suoni dei fonemi, e dall'altro sviluppa, a partire dal significato originario della parola che pure è dato dal morfema, tutta la pienezza dei depositi del semema [...]. Se attraverso il morfema, che rappresenta la duplicità di suono primario e senso primario, si salda nella parola il suono e il senso, allora bisogna supporre che [...] il morfema della parola unisce in sé l'effetto ultrafisico del fonema e l'effetto intrapsichico del semema, agendo così in entrambe le direzioni, oppure, produce degli effetti che si trovano tra la sfera puramente fisica e la sfera puramente psichica»<sup>11</sup> e, in tal modo, è capace di esprimere una gamma di significati che travalicano il semplice senso nominale<sup>12</sup> del fonema per attingere ad un senso ulteriore, globale, superiore, in grado di trascendere se stesso. Da ciò emerge la *proprietà simbolica* del morfema in quanto è in esso che avviene l'emergere di tutti gli strati semantici della parola i quali, a loro volta, sono la risultante di un processo dinamico, creativo e globale, mai concluso, che ha coinvolto nei secoli intere generazioni di uomini che in quella parola hanno deposto di volta in volta significati e sfumature molteplici della vita,

---

<sup>7</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Sul nome di Dio*, in Id., *Il valore magico della parola*, a cura di G. LINGUA, Medusa, Milano 2001, 83.

<sup>8</sup> *Ivi.*

<sup>9</sup> *Ivi.*

<sup>10</sup> *Ibidem*, 84.

<sup>11</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, in Id., *Il valore magico della parola*, op. cit., 69-70.

<sup>12</sup> «Nel linguaggio la parola, in quanto segno, non si può identificare completamente con il suo significato sancito a livello di dizionario» (A. PELLEGRINI, *Teologia come comunicazione. Riflessione preliminare fra complessità e globalizzazione*, Alephi Edizioni, Firenze 2001, 17).

che condensandosi in essa, confluendo in essa, determinano la coscienza, la consapevolezza collettiva di tutto un popolo e in ultima istanza la *forza vitale, vivificante e comunionale* della parola stessa. Tutto ciò ovviamente non esclude la chiara consapevolezza in Florenskij che «la forma esteriore della parola, cioè il suo fonema e il suo morfema, esiste grazie alla sua anima, il semema, e all'infuori di essa non è una parola ma un processo fisico; il semema tiene soltanto conto fino a un certo grado della forma esteriore, ma è lungi dall'esserne lo schiavo»<sup>13</sup>. Pertanto, nella *“parola-simbolo”* è tutto l'orizzonte dinamico della storia umana a parlare, in essa emerge l'*evento* umano nella sua globalità esistenziale e nel suo divenire, evento che, perché possa essere detto, ha bisogno di esprimersi, di concentrarsi in un punto preciso che è la parola di uno, nella quale il tutto, già dato, è come se si ricrei, rinasca di nuovo, e quindi si disponga continuamente a ridarsi ancora, all'infinito<sup>14</sup>. Così, nella *parola-simbolo* «esco dai confini del mio limite e mi unisco alla volontà dell'intero popolo, che supera infinitamente la mia volontà individuale, e ciò non solo in questo preciso momento storico, ma in un modo incommensurabilmente più profondo e sintetico: mi unisco con la volontà del popolo che ha storicamente trovato la sua espressione cosciente nella formazione proprio di questo *semem* in una data parola»<sup>15</sup>.

Affermando ciò si arriva ad una prospettiva nella quale emerge ancor più che la *parola è portatrice reale di ciò che pronuncia* e, allo stesso tempo, *generatrice reale di ciò che pronuncia*. Queste due dimensioni *“portatrice e generatrice”* sono da considerarsi come gli effetti più alti e più squisitamente propri della *parola-simbolo*, la quale, in ultima istanza, senza perdere la sua monumentalità fonetica e terminologica, si rivela al contempo in tutta la forza della sua creatività semantica. È proprio qui, nel suo essere *“portatrice e generatrice”* che la parola si presenta come uno *sperma* capace, nel momento in cui viene immesso nel grembo accogliente dell'ascolto, di fecondare e produrre una personalità *“altra”*. È l'atto erotico del dono/accoglienza della parola che determina la perenne nascita della personalità che si genera e rigenera nell'ascolto della parola. Solo nella dialogicità data dal  *dono* e dall'*accoglienza* è possibile entrare con la propria parola in un'altra personalità e aprire in essa un nuovo processo di personalità<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, nota 49, 792.

<sup>14</sup> Cfr. D. COGONI – I. TOBÀ, *La parola di Cristo e la testimonianza dello Spirito Santo*, in «Studi ecumenici» 3 (2006), 420-422.

<sup>15</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, op. cit., 64.

<sup>16</sup> Cfr. D. COGONI – I. TOBÀ, *La parola di Cristo e la testimonianza dello Spirito Santo*, op. cit., 422-423. Sul valore del linguaggio e della parola come *“forza comunicativa”* capace di

Ne consegue che la parola non può essere ridotta a mero strumento fisso e convenzionale (come nel linguaggio quotidiano) o a mero strutturalismo estetico (come nella poesia), in quanto si offre come *realtà gnoseologica e altresì ontologica estremamente libera*, capace di essere detta e di dire, ma anche capace di essere fecondata e di fecondare a sua volta.

A riguardo di questo aspetto Florenskij evidenzia nel *libero cristallizzarsi del linguaggio* l'emergere di quella che lui chiama la *parola pura* la quale si organizza in modo artistico senza lasciarsi condizionare da necessità esterne, ma bensì da dinamiche vitali sgorganti dal di dentro. Un esempio di tale arte della parola pura la si riscontra a suo avviso nella Sinfonia nordica di A. Belyj. Queste le considerazioni di Florenskij: «La prima cosa che si nota leggendo la *Sinfonia* è la sua particolare musicalità, che non è melodica o sonorità, ma una sorta di ritmo peculiare. Difficile spiegare in poche parole in che cosa consista, ma ci proverò. Il linguaggio quotidiano ha i suoi scopi: gli si chiede di esprimersi brevemente o con precisione, oppure di non ripetersi ecc. Simili condizioni ostacolano la libera cristallizzazione del linguaggio, e di conseguenza si ha un corpo sonoro amorfo e mal composto. D'altro canto anche il linguaggio poetico ha le sue limitazioni; gli si chiedono meliosità, rima, ritmo; tutte cose *necessarie* che con la loro caparbia soffocano il linguaggio, essendo qualcosa di esterno, di applicato dal di fuori ed estraneo alla sostanza della frase. Tali esigenze disturbano, ancora una volta, la giusta organizzazione del linguaggio in quanto tale; se lo si lascia a se stesso, il verso non risulterà riuscito; se non lo si farà sarà la forma esteriore ad avere la meglio e il contenuto passerà in secondo piano, fungerà da mero accompagnamento [...]. La *Sinfonia* di Belyj è un tentativo di eliminare tutti i tentativi di disturbo e di consentire al linguaggio di cristallizzarsi in un ambiente libero, di dar modo alle forze molecolari della lingua di seguire i propri percorsi naturali e di creare un qualcosa di unico e organizzato *dal di dentro*, e non una massa amorfa. In breve stiamo parlando dell'arte della *parola pura*; e come per la musica la sinfonia è la musica per eccellenza, la musica pura, allo stesso modo l'opera di A. Belyj è un tentativo di *arte della parola* per eccellenza rispetto agli altri modi della poesia. È un'esigenza di libertà; che non è la libertà dell'arbitrio, ma il riconoscimento che il linguaggio in quanto tale ha valore e armonia nelle sue stesse leggi,

---

trasmettere un "contenuto esistenziale" e vitale che abolisce la chiusura dell'io cfr. anche A. PELLEGRINI, *Teologia come comunicazione*, op. cit., 29-48.

che esso può avere scopi suoi. Questo è ciò che con ogni evidenza si prefigge A. Belyj»<sup>17</sup>.

Da quanto esposto sinora credo che sia possibile evidenziare che secondo Florenskij, la inscindibilità binomica della parola/linguaggio è da un lato il frutto del rapporto tra lo spirito conoscente e il mondo conoscibile<sup>18</sup> e in quanto tale il binomio è fecondato e generato; dall'altro esso è «un'eterna attività, una *ἐνέργεια*. La parola si crea incessantemente e questa è la sua stessa essenza»<sup>19</sup>, ossia il suo essere *sperma* e dunque fecondità continua in se stessa e in rapporto alla realtà quando entra a far parte del flusso del linguaggio-discorso vivo instaurato tra due personalità dialoganti.

Su questa seconda *fecondità ad extra* Florenskij si sofferma in modo particolare quando rileva che nella dialogicità è possibile entrare con la propria parola in un'altra personalità e aprire in essa un nuovo processo di personalità attraverso ciò che può essere analogicamente chiamato *cariocinesi, o divisione delle cellule*: «Tale divisione delle cellule della parola va intesa come la cellula originaria della personalità, perché anche la personalità altro non è che un aggregato di parole sintetizzato nella parola delle parole, ovvero nel nome. Effettivamente una parola, non appena è penetrata in un'altra personalità e vi è stata a sua volta accettata, si divide in soggetto e predicato, formando in questo modo una frase. In questa frase il soggetto e il predicato a loro volta si dividono formando nuove frasi: così il processo della continua divisione amplia la parola e forma nella personalità nuovi tessuti che a loro volta diventano fecondi non appena si sono sviluppati oppure, detto altrimenti, non appena la parola creatrice che ne sta alla base, e che è penetrata nella personalità, è maturata al punto giusto [...]. D'altra parte il "seme" di cui parla la parabola evangelica del seminatore, secondo la spiegazione che ne ha dato il Salvatore "è la parola" (*Mc* 4,14) [...]. Si può dire contro la goccia di seme ciò che si vuole, lo si può considerare solo un liquido e per di più quantitativamente insignificante: esso tuttavia origina il concepimento, ne nasce un uomo. E per quanto si possa ritenere insignificante anche il discorso, esso agisce tuttavia nel mondo e si crea il suo simile, e come il concepimento non necessita di una coscienza personale, così anche la fecondazione attraverso la parola non esige la consapevolezza, perché la parola è già nata dentro la società, ovvero da un creatore di parole, o, più precisamente, da un coltivatore di parole che già esistevano»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Lo spiritismo come anticristianesimo*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, San Paolo, Milano 2006, 198-199.

<sup>18</sup> Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore*, op. cit., 273.

<sup>19</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, op. cit., nota 49, 792.

<sup>20</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, op. cit., 73-75.

Da quanto esposto emerge così che la parola, per quanto è inscindibile dal linguaggio, tuttavia lo precede e lo genera in quanto è essa il «creatore del linguaggio»<sup>21</sup>. Quest'ultimo, anch'esso inscindibile dalla parola che lo precede, si comporta come la parola stessa, ossia come grandioso e dinamico comporsi di monumentalità e di continua plasmazione, di già e non ancora. La lingua umana con tutti i suoi risvolti fonetici, morfologici e semantici, e se si vuole anche con tutte le sue forme grammaticali e sintattiche: «da un lato è eterna, incrollabile, ragione oggettiva, *logos* arciumano, dall'altro è invece indicibilmente vicina all'animo di ognuno, dolcemente flessibile nel suo adattarsi al cuore del singolo sempre individuabile in ogni suo istante, in ogni suo movimento esprime l'individualità, sempre che ci sia qualcosa da esprimere. La lingua – imponente e monumentale – è enorme grembo del pensiero umano, è l'ambiente in cui ci muoviamo, è l'aria che respiriamo. Ma nello stesso tempo la lingua è la nostra intimità che stentiamo a esprimere, cuore trepido di bimbo, canto segreto del nostro intimo, anima della nostra anima»<sup>22</sup>.

Il massimo livello o, se vogliamo, la *massima esplicazione della forza semantica della parola* è nell'attestazione, da parte della stessa, della *dicibilità dell'indicibilità dell'Essere*. Quando la parola dice l'Essere, essa si comporta come un "mistero" ossia "dice e non dice", "dice l'indicibile", "dice senza mai esaurire il contenuto di ciò che dice", "dice ciò che, in quanto mistero, non può mai essere completamente detto nella sua essenza". È il caso della denominazione di Dio<sup>23</sup> o del pronunciamento del *Nome di Dio* in cui è impossibile non «sperimentare continuamente con tutti i nostri sensi, con tutto il nostro organismo, con tutto il nostro essere, uno strato ontologico a cui le nostre misure consuete non si adattano»<sup>24</sup>. Florenskij afferma che «Dio è denominabile»<sup>25</sup> e anche che «il nome di Dio è Dio»<sup>26</sup>, in quanto «è qualcosa di sostanziale, di fecondo nella sua realtà»<sup>27</sup>, così che quando «pronunciamo il nome di Dio entriamo in modo vivo in Colui che è Nominato»<sup>28</sup>; ma al contempo dice anche che «Dio non è un nome. L'essenza di Dio è più alta e superiore»<sup>29</sup>, per quanto questa si dia a conoscere "nel" Nome. Pertanto se da un

<sup>21</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, op. cit., nota 49, 792.

<sup>22</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Le antinomie del linguaggio*, op. cit., 72-73.

<sup>23</sup> Cfr. A. PELLEGRINI, *Teologia come comunicazione*, op. cit., 196.

<sup>24</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Sul nome di Dio*, op. cit., 80.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 91.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 86.

lato c'è un profondo «legame tra conoscenza e denominazione»<sup>30</sup> sino al punto che «la denominazione viene a identificarsi con la conoscenza»<sup>31</sup>, dall'altro lato chi pronuncia il Nome di Dio non esaurisce la sua essenza in quanto il Nome stesso di Dio è in se stesso, linguisticamente parlando, inesauribile, poiché è un nome rivelato, un nome misterioso che Dio offre all'uomo nell'atto stesso in cui sceglie di *contemperare* il suo linguaggio al linguaggio umano immettendo in esso un fermento di significato infinito, dinamico, «*semper maior*»<sup>32</sup>. La rivelazione del Nome di Dio introduce così nell'esperienza di un *meta-linguaggio mistico*, nel senso che Dio “dicendosi” all'uomo, “contemperandosi al linguaggio umano” e di conseguenza “rendendosi denominabile” permette all'uomo di pronunciare un Nome che è in se stesso più di un Nome, è oltre il Nome: «Il nome di Dio è come una realtà che rivela l'essenza divina e la rende manifesta, rappresentando più di se stessa. Essa è divina, ma ciò non basta: essa è Dio stesso, effettivamente Nome e non qualcosa di illusorio, non un'apparenza ingannevole; ma, una volta manifestato, Egli nell'apparire non perde la sua realtà anche se, pur essendo riconosciuto, non si esaurisce nella conoscenza, non è un nome, ovvero la sua natura non è la natura di un nome, di nessun nome di qualunque tipo sia, neppure del suo stesso nome, del suo Nome che Lo rivela»<sup>33</sup>. Ci troviamo pertanto di fronte all'eccedente Mistero di Dio, la cui comunicazione supera infinitamente la ragione e le parole senza per questo far venir meno la possibilità di una relazione sostanziale a Sé, relazione che si condensa appunto nell'accoglienza e nel pronunciamento del Nome. In esso *appare la natura stessa del linguaggio religioso* il quale non offre «parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece esperienze inesprimibili, indicibili, indescrivibili»<sup>34</sup>, dove la stessa natura del Nome è considerata come un'*energia divina*<sup>35</sup>. Ciò fa sì che l'alterità dell'Altro sia costantemente ricondotta ad una inafferrabilità che situa la conoscenza su un piano di “progresso infinito”<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>31</sup> *Ivi*.

<sup>32</sup> A. PELLEGRINI, *Teologia come comunicazione*, op. cit., 197.

<sup>33</sup> A. FLORENSKIJ, *La venerazione del nome*, in *Id.*, *Il valore magico della parola*, op. cit., 43.

<sup>34</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, op. cit., nota 49, 205.

<sup>35</sup> Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *Sul nome di Dio*, op. cit., 86-87.

<sup>36</sup> «Il termine “*enérghēia*” designa insieme il traboccamento eterno della divinità “fuori” dell'essenza, e l'atto personale col quale questo travaso ci è adattato. *L'enérghēia-atto* sottolinea la sovrana libertà della rivelazione e della grazia. *L'enérghēia-manifestazione* designa il contenuto ontologico di questa “condiscendenza”, cioè la comunicazione dell'essere stesso di Dio. L'essenza e *l'enérghēia* non sono due parti di Dio, ma due modi della sua esistenza; i due poli esistenziali della sua realtà personale: l'alterità inoggettivabile e il dono totale di ciò che Egli è. La comunicazione dell'energia divina costituisce così il contenuto ontologico di una comunione

Ricollegando tutto ciò alla dimensione della comunicazione linguistica religiosa, emerge, nel considerare la parola come una *energia*, la possibilità per Dio di comunicare amorevolmente con le sue creature, di agire in esse senza per questo confondersi con esse o impedire loro di essere libere di interagire con lui in modo personale e relazionale. La totale consegna di Sé che Dio opera a favore degli uomini risulta così un atto di coinvolgimento del suo Essere divino con l'essere umano senza che in questo né Dio, né gli uomini, ne risultino limitati o diminuiti, o assorbiti l'uno nell'altro. La comunione autentica tra Dio e le sue creature è in tal modo tanto più intensa e comprensibile per l'uomo quanto più rimane salvaguardata la consapevolezza che in Dio la distinzione tra essenza ed energie è la condizione *sine qua non* della sua auto-comunicazione Personale e della risposta libera e personale dell'uomo il quale viene raggiunto nel contesto di un linguaggio che esprime il *dicibile* e l'*indicibile*, lasciando totalmente possibile lo spazio della *estrema vicinanza* e dell'*estrema lontananza* del Mistero che si fa Parola/Linguaggio.

## 2. LA PAROLA TRANSUSTANZIATA

Qui si giunge a toccare gli apici della *parola/linguaggio come veicolo della realtà fisica/metafisica*; una parola che si muove nell'accettazione della precedenza del Verbo che fa sì che le parole sgorganti dalle riflessioni dell'intelletto umano si riverberino nel mondo come echi della Sua Rivelazione, come echi del Mondo del Pensiero Divino. Questo aspetto emerge in Florenskij in modo molto chiaro e determinato in una sua lettera indirizzata all'amico filosofo A. Belvj: «le parole cessano ormai di essere le “mie” o le “tue” parole, esse vengono percepite come gli echi soffocati di altre parole – le parole del *Verbo*. Se in questo mondo tali echi e armonie delle casse di risonanza suscitano malcontento e rabbia (“come osa egli dire ciò che dico anch'io: ciò è mio; *pereant, qui ante nos nostra dixerunt*”), allora nell'altro Mondo, in quel mondo al quale noi aneliamo, “e così non sia”, sarà invece “e così sia”. Le parole risuonano in ognuno individualmente, eppure né l'individualità, né l'idea di una data personalità, che la rende assolutamente importante e necessaria nella Cittadinanza del mondo, si annulla, ma solo la sua divisione il suo

---

personale. Mai il mistero della grazia e quello dell'incontro erano stati così strettamente riaccordati. Così, quando la Trinità viene ad abitare in noi siamo penetrati dalla divinità, che promana dalla sua essenza. Quando l'uomo comunica con il Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo, la sua esistenza personale ingloba per trasparenza “qualche cosa” che è l'essere stesso di Dio, un “raggio della divinità” che penetra la sua natura creata e la trasforma» (O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 1989, 43).

isolamento, la sua chiusura in sé stessa; ma le parole non sono più né le “mie”, né le “tue”. Non sono nemmeno le nostre comuni parole. Sono le parole di colui che regge in Sé, come in un Intelletto vivo, la pienezza di ogni parola – sono le parole del Verbo; esse sono sue; [e così] i richiami del Verbo si accendono [...] nella musica melodiosa della Chiesa»<sup>37</sup>.

Nel grembo della Chiesa, custode e interprete del Verbo da cui lei stessa è generata e custodita, alle parole e ai linguaggi viene conferita una *spiritualità*. È così che *la parola viene transustanziata* e resa capace di esprimere un *contenuto trascendente*, pur rimanendo essa stessa nella realtà finita e provvisoria di questo mondo<sup>38</sup>. Accade così che anche mediate le parole della Chiesa, «inizia il principio di cristallizzazione dell'umanità attorno al principio Divino-umano. La Chiesa è organo tramite il quale nel mondo si riversa l'energia dello Spirito, il cui contenuto è la Vita Eterna»<sup>39</sup>.

A “questo livello” di riflessione la parola umana è colta come “se stessa” ma anche come “altro da se stessa” ossia capace di dire ciò che è su una “*ulteriorità*” o più esattamente su una “*precedenza ontologica del Logos*” che non si addice alle semplici schematizzazioni della logica razionale, che vorrebbe invece svincolare i termini del linguaggio da qualsiasi esperienza “pre-riflessiva” o anche da qualsiasi “illuminazione intuitiva”, “metafisica”, per limitarli a dire solo ciò che è “concetto empirico riflesso”.

Per Florenskij rimane chiaro che «se per la riflessione la *parola* è solo il segno di un certo schema, di un concetto, per una relazione diretta e pre-riflessiva invece la *parola*, per lo meno nel suo legame con le altre, è poco più di uno strumento che suscita uno schema nella coscienza; per la scienza propriamente non ci sono parole, ci sono termini, ma termine e parola sono due cose differenti. La parola ha una duplice natura: la parola in senso proprio può in quanto tale essere definita anche trans-razionale, come una miniatura prodotta dall'arte, ma oltre a ciò essa è un termine, qualcosa di razionale. Ecco che proprio questa particolarità della parola ci consente di esprimere con determinate parole ciò che certamente non si esprimerebbe attraverso di esse, se venissero considerate dal punto di vista terminologico, della riflessione. E quindi il contenuto del discorso può superare il suo significato terminologico che viene appena sfiorato dalla riflessione. [*Ciò permette che*] allo spirito sia rivelato il suo contenuto *metalinguistico*, affinché nelle parole

<sup>37</sup> A. BELVJ – P. A. FLORENSKIJ, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004, 51-52.

<sup>38</sup> Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, San Paolo, Milano 2008, 103-104.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 313.

semplici, nelle parole terminologicamente insignificanti si risvegli e ci venga incontro un qualcosa di infinitamente dolce, come il sorriso quasi dimenticato di un bambino: egli ha appena aperto i suoi occhietti chiari e tende le manine dal suo lettino verso il raggio dorato di luce che filtra dalla finestra»<sup>40</sup>.

A questo punto si può cogliere come per Florenskij la parola è una realtà che è più di se stessa, e ciò è vero sia per chi la pronuncia che per chi la recepisce. Essa contiene, custodisce e rende presenti molteplici sfaccettature in un modo tale che il suo darsi diviene *simbolo*. La parola, infatti, viene a costituirsi a partire da un *atto rivelativo* di chi la pronuncia, e in questo suo essere strumento di rivelazione essa condensa in se piani e prospettive diverse connettendo e relazionando orizzonti che, nel momento in cui la parola viene pensata e pronunciata, rivivono e si offrono agli ascoltatori, a coloro che sono disposti ad immergersi nelle profondità della parola per coglierne tutte le ricchezze.

In ciò emerge la forza comunicativa della parola umana a cui Dio ha volutamente contemperato la sua Parola divina che dal di dentro delle forme della parola umana fa sprigionare l'incontenibile forza e ricchezza della sua realtà.

La parola dell'uomo è rivelazione del suo silenzio-ascolto interiore e riflesso «di quel cuore che è prima della parola e dal quale essa nasce e attinge; di quella profondità interiore in cui hanno origine i pensieri e le emozioni»<sup>41</sup>. Quando si vive nel *silenzio del cuore* allora si sperimenta che esso non è dato tanto dall'assenza di parole, ma da un fluire della vita interiore e segreta che dà origine, da sé, a tutti gli altri atteggiamenti esteriori; primo tra tutti la "parola", che però sarà carica di valore, poiché scorggerà dall'essenziale. Infatti la parola è quella facoltà specifica dell'uomo che gli permette di esprimere esteriormente la sua interiorità, il suo cuore, il suo spirito, nel quale egli è di fronte a sé e a Dio. Pertanto è dal silenzio del cuore, *habitat* primario dell'interiorità della persona, che sgorga la parola carica del suo significato. Senza questa nascita interiore la parola non sarà mai veramente se stessa, essa si svuoterebbe, si esaurirebbe e finirebbe per essere solo rumore, chiacchiera vana. Dunque, perché la parola sia "viva", occorre che si collochi sempre all'interno dell'*armonia vitale tra il silenzio e il linguaggio*; ecco perché ogni uomo ha bisogno di creare nel suo intimo un grande silenzio, per avere percezioni, intuizioni, e soprattutto parole "significative".

---

<sup>40</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubino. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, Piemme, Casale Monferrato 1999, 126 e 128.

<sup>41</sup> G. COLOMERO, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, San Paolo, Milano 1988, 44-45.

La parola che scaturisce dal silenzio, dall'essenziale, «è energia umana: sia quella del genere umano, sia quella della singola persona, è l'energia dell'umanità che si rivela attraverso la persona [...]: nella sua attività conoscitiva la parola guida lo spirito *al di là* dei confini della soggettività e lo mette in contatto con il mondo che si trova oltre i nostri stati psichici»<sup>42</sup>. Per “parola” si deve intendere pertanto ogni manifestazione della soggettività personale verso l'esterno che ha come scopo preciso quello di comunicare un significato, che attraverso le parole stesse viene offerto o consegnato nell'ambito di una realtà che va oltre il soggetto parlante. La parola è in tal modo per l'uomo «testimonianza del suo costante bisogno di capire e di farsi capire, di *ex-porsi* e di *pro-porsi* ai suoi simili, di uscire dal suo occultamento, svelandosi, e di andare verso di loro»<sup>43</sup>.

Tutto ciò è assolutamente veritiero se tuttavia si tiene conto di una visione assai ampia del concetto e dell'esperienza con cui intendiamo la “comunicazione”. Infatti, quando si parla di “manifestazione di significato”, occorre ancora considerare che quest'ultimo non si dà nella sola sfera linguistica che si condensa intorno allo spazio verbale della parola, ma soggiace ad ogni comunicazione linguistica dell'essenza personale del comunicante in quanto, ogni parola che egli emette, seppur nel suo modo più preciso viene mediata dall'organo della voce, tuttavia viene pronunciata in svariate forme da tutto il suo organismo. Con altre espressioni è possibile affermare che «in fondo esiste solo *una* lingua – *la lingua dell'autorivelazione attiva attraverso l'organismo nella sua totalità* – ed esiste un unico tipo di parole, quelle che sono articolate dal *corpo intero* [...]. Ogni parola viene pronunciata da tutti i nostri organi, dall'intero corpo, sebbene risulti dominante l'attività dell'uno o dell'altro»<sup>44</sup>.

Pertanto si comunica con tutta la persona “nel” e “oltre” il linguaggio meramente verbale; è tutto il corpo che «offre una opulenza di vocaboli, di dettagli significativi, ricchi di valore semiotico [...]. L'insieme delle *espressioni* o *segni* del corpo [...] è un linguaggio nel linguaggio, un testo inconscio nel testo verbale conscio. Parole e segni corporei si accompagnano e si compenetrano»<sup>45</sup>.

Tuttavia, pur rimanendo fermo quanto appena espresso, *occorre riconoscere al linguaggio verbale una primarietà sugli altri linguaggi*. La veridicità di un'accezione primaria e privilegiata da dare al linguaggio verbale è dovuta al fatto che non solo «la parola rimane il veicolo comunicativo

---

<sup>42</sup> P. A. FLORENSKIJ, *La venerazione del Nome come presupposto filosofico*, in Id., *Il valore magico della parola*, op. cit., 21.

<sup>43</sup> G. COLOMERO, *Dalle parole al dialogo*, op. cit., 40.

<sup>44</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, op. cit., 31.

<sup>45</sup> G. COLOMERO, *Dalle parole al dialogo*, op. cit., 36 e 39.

per eccellenza, il sistema simbolico sovrano quando si vuole trasmettere concetti e cultura»<sup>46</sup>, ma anche perché, «evidentemente, l'organo della voce è collegato in una maniera particolarmente versatile con i centri nella cui attività coordinata si rivela il processo sinergetico del nostro rapporto con la realtà»<sup>47</sup>. A partire da questo ineludibile rapporto con la realtà emerge che la parola acquista anche una portata gnoseologica, nel senso che «soltanto per mezzo della parola prodotta dall'organo vocale si esplica il processo conoscitivo, e diviene oggettivo ciò che prima restava nel soggettivo e non si manifestava neppure davanti a noi stessi come verità conosciuta. Al contrario, la parola pronunciata traccia il bilancio del nostro desiderio interiore di verità e ci mette davanti agli occhi l'impulso di una conoscenza quale meta raggiunta e valore acquisito dalla coscienza. E non importa tanto, in tal senso, se questa parola viene pronunciata in silenzio, mormorata o urlata, per quanto certamente il volume della voce, il tuonare della verità annunciata nella sua oggettività, conferisce fermezza e affidabilità conoscitiva»<sup>48</sup>.

Dunque, la comunicazione della parola, oltre che un fenomeno di autodonazione di tutto l'essere che si condensa, nella sua forma più alta, nella consegna della voce, è anche un fenomeno di contatto con la realtà che nell'atto stesso in cui viene pronunciata diviene anche conoscibile e comprensibile in una duplice accezione di oggettività e soggettività o, in senso inverso, di soggettività e oggettività. Ma se la parola pone dinnanzi a chi la pronuncia il contenuto oggettivo di ciò che viene pronunciato, avviene che l'autocomunicazione coincide con la comprensione di ciò che la realtà oggettiva in se stessa produce in colui che dopo essersene lasciato penetrare interiormente-soggettivamente è poi disposto a pronunciarla esteriormente-oggettivamente.

La parola fa dunque da collegamento tra l'oggettivo e il soggettivo, tra il conoscente e il conosciuto, si muove tra l'uno e l'altro in un duplice movimento di andata e di ritorno, ma non può essere ridotta meramente né all'uno né all'altro in quanto li contiene sempre entrambi. Ecco perché la parola è come una cerniera che rinsalda, allaccia realtà distinte, ma in quanto tale essa non può esistere senza le parti che essa unifica. La parola è propriamente "comunicazione", termine che proviene dalla parola latina *communis* composta da *cum* (con) e da *muni* (doveri, vincoli, legami), ossia essa ha la prerogativa di stringere insieme, di associare ambiti diversi e distanti. Occorre così ribadire che «come un nuovo fenomeno, la parola dipende completamente dai suoi sostegni, come il ponte

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 38.

<sup>47</sup> P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, op. cit., 32.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 32-33.

che unisce due rive non è né l'una né l'altra riva e muore nella sua qualità di ponte se perde uno dei punti d'appoggio. Diviene così comprensibile anche l'affermazione opposta, che cioè la parola è il soggetto conoscente e l'oggetto da conoscere, le cui energie unite la tengono in essere»<sup>49</sup>.

Su queste linee base è possibile ribadire che «la parola è nello stesso modo in noi e fuori di noi e, se è giusto vedere nella parola un avvenimento della nostra vita interiore, non dobbiamo tuttavia dimenticare che nello stesso tempo si è già sottratta al nostro potere e si trova sciolta dalla nostra volontà nella natura eterna [...]. Il problema è che la parola, quale termine intermedio fra il mondo esterno e interno, è un'entità *anfibia*, che vive sia nell'uno che nell'altro, intesse specifiche relazioni tra questo e quel mondo, e tali relazioni, per quanto l'occhio del positivista stenti a percepirlle, tuttavia esistono e stanno alla base di tutte le ulteriori funzioni della parola. Questa base, evidentemente, punta a due direzioni: anzitutto muove *da colui che parla* verso l'esterno [...]; in secondo luogo, in quanto percezione che riceve colui che parla dal mondo esterno, va verso colui che parla. Detto altrimenti, attraverso la parola la vita viene trasformata e assimilata allo spirito»<sup>50</sup>.

A questo punto occorre però andare oltre una comprensione semplicistica della “parola-voce”, espressa dal generico senso comune, il quale la relega in una banale trasmissione di tracce sonore, rispondenti a leggi grammaticali, che hanno lo scopo di esplicitare concetti esatti, fermi, monumentali. Senza negare il contenuto veritativo di questa comprensione, occorre però trascenderla, in quanto la parola-voce è piuttosto, essenzialmente, la realtà da essa significata, e inoltre è essa stessa una realtà che in quanto tale possiede una entità organica, che da alcuni linguisti è addirittura considerata come una realtà corporea, un “*organismo aereo*”, costituito da onde sonore, un organismo che a un certo punto si distingue dagli organi vocali, per essere partorito e nascere nel grembo della voce<sup>51</sup>. Ecco perché si può sottolineare soprattutto che la caratteristica della parola consiste nel fatto che essa non è un suono generico, ma è «un suono articolato, espresso da un essere vivo, dotato di ragione, cosciente. Ripeto, la parola si sgrava da sé, si svincola dall'organo vocale dell'essere vivente [...]; importante è che tale individualità di parola si muova nello spazio come una totalità, e muovendosi porti costantemente con sé il suo senso»<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>51</sup> Cfr. *ibidem*, 63.

<sup>52</sup> *Ivi*.

È proprio su questo senso “concreto” della parola che vorrei sviluppare ulteriormente la presente riflessione, insistendo sul fatto che la parola è portatrice reale di ciò che pronuncia, canale, ponte, cerniera, vincolo capace di farsi mediatore della spinta ad extra del soggetto, una spinta nella quale si concentra, come racchiudendosi in essa, la sua vita intima e la sua intenzionalità volitiva. Nella comunicazione della parola traspare la sostanza della persona, e l'uomo e la sua vita si rivelano “coincidenti” con la sua parola al punto che «*vivere e dire* sono la stessa cosa, sono atti che si accompagnano e muoiono insieme»<sup>53</sup>. Così, la parola è un concentrato della volontà, dell'intelletto, del sentimento, insomma, dell'intera vita interiore. E come tale opera in colui che la pronuncia, e poi, sull'oggetto a cui la parola è rivolta.

Così la parola agisce nel mondo, produce una continua fecondazione dello stesso, e ciò trova il suo massimo grado di incisività in Colui che è il creatore stesso delle parole donate ad immagine e somiglianza della sua Parola. È in riferimento a lui e nel desiderio di esprimere lui, che il linguaggio verbale attinge alla sua dimensione più alta e significativa, «si spinge verso quell'*oltre*, che l'*oltre*passa, che la supera, che la dilata, che rischia di vanificarla se non fosse ancorata ostinatamente alla Parola, che “dal Principio” [...] è patria di senso di ogni altra parola»<sup>54</sup>.

### 3. IL LOGOS CHE SI FA CARNE E PARLA LE PAROLE UMANE

Le riflessioni di Florenskij conducono direttamente al cuore del Mistero della Parola suprema, così che è inevitabile, a questo punto, volgere l'attenzione al Generatore e al Semiatore della Parola preesistente, della Parola per eccellenza, dalla quale scaturiscono tutte le parole del linguaggio umano e ciò non può che farci arrivare al limite estremo del darsi immanente della Parola trascendente; questo limite, per noi uomini, è dato dall'*eterno silenzio di Dio*.

Nel libro della Sapienza si evidenzia il grande mistero della Parola che riecheggia nel mondo emergendo dal silenzio cosmico: «Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo corso, la tua Parola onnipotente, dal cielo, dal tuo trono regale si lanciò in mezzo a quella terra» (*Sap* 18, 14-15a); questo passo attesta chiaramente come la Sacra Scrittura è la prima grande testimone della bellezza e dell'importanza del “grembo silenzioso” da cui scaturisce la

<sup>53</sup> G. COLOMBERO, *Dalle parole al dialogo*, op. cit., 45.

<sup>54</sup> P. R. SINDONI, *Adrienne von Speyr. Storia di una esistenza teologica*, S.E.I., Torino 1996, 51-52.

Parola, perché dà ad esso un valore enorme; essa non relega il silenzio ad una realtà qualsiasi del creato, ma lo fa apparire come l'orizzonte primo e privilegiato su cui si pone il mistero della rivelazione di Dio mediante il Verbo. Potremmo dire che il silenzio costituisce l'*habitat* primo della Sacra Scrittura nella quale si manifesta la Parola. Tale silenzio è da intendersi non solo come silenzio cosmico, ma molto di più, come il silenzio della Santissima Trinità in cui la Parola sale dal seno del Padre ed è mandata all'umanità nel soffio dello Spirito Santo. Sant'Ignazio di Antiochia ricorda molto chiaramente questa verità del silenzio trinitario: «Il Verbo uscì dal silenzio, dal nascondimento e venne tra noi [...]. Una parola pronunciò il Padre e fu suo Figlio ed essa parla sempre in eterno silenzio e nel silenzio deve essere ascoltata dall'anima»<sup>55</sup>.

Questa realtà del silenzio in cui la Parola si dona esprime la prima grande realtà dell'amore del Padre, che diventa poi offerta della Parola obbediente che è il Figlio e quindi, offerta dello Spirito Santo, silenzioso e operante Amore che giunge in continuità con la Parola e che contiene in sé il significato della comunicazione di tutto il mistero di Dio. La vita delle Persone Divine, la loro relazione intima, è quindi avvolta dal silenzio e la sua comunicazione all'uomo proviene da esso.

Quale riflesso dell'amore di Dio, anche l'universo, come appare nella Genesi, fu inizialmente avvolto dal silenzio; fu creato da Dio nella perfetta armonia e posto nel silenzio: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,1-2). In questo silenzio cosmico risuonò la Parola che ordinò l'universo e fece germogliare dal nulla tutto ciò che esiste. Al comando di Dio la Parola espresse la sua fecondità: «Dio disse...e fu» (cf. Gn 1). Come ultimo atto del suo pronunciamento fecondo, dal silenzio cosmico Dio creò l'uomo sempre con la sua Parola: «E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza» [...]. Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 1,26.2,7).

La Parola fu dunque feconda, ma anche il silenzio fu fecondo, poiché dall'Eterno Silenzio è sgorgata la Parola. È sgorgata dal silenzio contemplativo e amante della SS. Trinità. Ogni cosa, è nata dalla contemplazione amorosa e creante di Dio, è nata dalla sua Parola pronunciata nel silenzio amoroso della comunione trinitaria. Nella Sacra Scrittura, Dio sta tra il silenzio che lo nasconde e la parola che lo manifesta. Il silenzio apre le prime pagine della Sacra Scrittura, silenzio che avvolge tutto e precede

---

<sup>55</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Magnesios*, VIII,2 (PG 5,669); cfr. dello stesso anche la *Lettera agli Efesini*.

ogni creazione. Il silenzio chiude il ciclo della creazione dell'universo e dell'uomo, lo chiude nella realtà del settimo giorno, giorno di riposo, di assenza di qualsiasi attività creatrice, giorno di silenzio e di compiacimento di Dio per l'opera delle sue mani. Ed è il silenzio che chiude, ancor più, tutto l'Antico Testamento, poiché i profeti tacciono entrando nel silenzio dell'attesa e della manifestazione prossima. Tra il silenzio della creazione e il silenzio dei profeti si sviluppa tutto l'evento della Parola di Dio nell'Antico Testamento. Parola che crea e che continuamente viene donata al popolo dell'Alleanza e attraverso esso a tutti i popoli. Parola che si intreccia con la parola dell'uomo, che eleva a Dio la sua voce e la sua supplica, la sua lode e il suo ringraziamento. È ancora nel silenzio che si apre il Nuovo Testamento: il silenzio imposto a Zaccaria al fine di renderlo atto ad accogliere Dio, facendo tacere il suo cuore e la sua parola incredula; il silenzio accogliente ed estatico di Maria all'annuncio dell'angelo, silenzio nel quale il Verbo si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi, silenzio in cui la Parola diventa Uomo; il silenzio di Giuseppe nella notte santa, unito a quello dei pastori colti dallo stupore e dalle meraviglie della rivelazione di Dio. È dal silenzio quindi che nasce la Rivelazione, parola storica e profetica, e in ultimo, Parola definitiva nell'Incarnazione del Verbo: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi vedemmo la sua gloria, come di unigenito dal Padre pieno di grazie e di verità» (Gv 1,14).

Volgere lo sguardo alla Parola definitiva di Dio, la quale si dona all'uomo passando all'interno della vita e delle parole umane, mi permette ora di mettere in risalto il fatto che la comunicazione della Parola di Dio all'uomo avviene in una maniera pienamente "consona" alla modalità comunicativa della parola dell'uomo.

La Parola di Dio infatti, per quanto ineffabile e inaccessibile nel suo infinito contenuto di verità, è stata espressa prima in modo mediato (attraverso il ministero dei profeti) e poi in modo immediato (nel contesto di una vera e propria *kenosis* divina che ha inizio con l'incarnazione), con lingue e modalità umane, al punto che è possibile affermare che la Parola ineffabile si è fatta consonante, appropriata, «simile al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo»<sup>56</sup>.

Tale consapevolezza, già espressa da Giovanni Crisostomo nella sua constatazione che il parlare di Dio in un certo qual modo si "contempera" alla nostra natura<sup>57</sup>, fa emergere la certezza che esso non solo rispetta,

---

<sup>56</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina rivelazione, n. 13.

<sup>57</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Gen.* 3,8, (PG 53,134).

ma ancor più utilizza e si immedesima con i fonemi, i morfemi e i semi-umani, per quanto li trascenda nel loro significato, rendendoli atti a contenere significati altrimenti inaccessibili alle sole capacità umane.

Il “contemperarsi” del Verbo Eterno, del Logos preesistente, della Parola del Padre alle parole umane, avviene attraverso due modalità complementari. La *prima* è data dall’incarnazione stessa, attraverso la quale il Verbo si fa carne e abita concretamente, da vero uomo, lo spazio dell’esistenza umana, continuando tuttavia a permanere nella sua relazione trinitaria con il Padre e con lo Spirito Santo. La *seconda* modalità è data dal farsi Sacra Scrittura del Verbo e ciò strettamente in riferimento al suo farsi carne, in quanto «nell’Incarnazione il Verbo dell’eternità divina diventa colui che è la verità di tutte le Scritture. Ma anche perché l’Incarnazione costituisce il fondamento storico-teologico per il quale “la Parola che si è fatta carne” è anche “la parola che si è fatta libro”»<sup>58</sup>.

Queste due modalità manifestative del Verbo del Padre oggi sono designate con le espressioni “*incarnazione*” e “*inverbazione*”: «Il cristiano incontra il Verbo di Dio nella “Parola fatta carne” e anche nella “Parola fatta libro”: ai due modi della presenza del Verbo corrispondono due possibilità di incontro con lui»<sup>59</sup>. Questo incontro avviene sempre per opera dello Spirito Santo in quanto è per lui e in lui che avviene sia l’incarnazione, sia l’inverbazione, ed è in lui e per lui che il ricevere e il donare la Parola diviene «la più diretta manifestazione di Dio, sia nella Sacra Scrittura che nel Verbo fatto carne»<sup>60</sup>.

Un giusto modo di riflettere sul farsi “Carne” e sul farsi “Sacra Scrittura” della Parola eterna richiede pertanto che ci si soffermi su queste due modalità di “contemperarsi” della Parola di Dio alla vita e alla parola dell’uomo non disgiungendo mai l’incarnazione dall’inverbazione come pure non disgiungendo ciascuna di queste due modalità dall’azione dello Spirito Santo che ne permette la realizzazione.

Alla luce di quanto appena espresso, volgendo l’attenzione sul farsi carne della Parola, credo ora importante evidenziare nella nostra riflessione un dato di fatto eneludibile, ossia che Gesù Cristo è indubbiamente Profeta *per eccellenza*, è colui che proferisce le parole nella loro intensità estrema e nel loro significato compiuto, e ciò attraverso la sua stessa Persona-Parola divina: «Gesù Cristo è la parola. La parola e il linguaggio, semplicemente. Parola e linguaggio di Dio nella parola e nel linguaggio dell’uomo. Uomo mortale come lingua del Dio immortale»<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> M. MASINI, *Lectio Divina. Preghiera antica e nuova*, San Paolo, Milano 1997, 11.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>60</sup> P. R. SINDONI, *Adrienne von Speyr*, op. cit., 50.

<sup>61</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, op. cit., 215.

Quanto affermato è sufficiente per comprendere perché, da sempre, la Tradizione della Chiesa indivisa abbia inteso la rivelazione di Cristo nella sua unità duale di insegnamento e testimonianza oppure di parole e opere strettamente connesse. Il Verbo eterno del Padre si rivela infatti come Parola sia nei suoi pronunciamenti linguistici vocali, sia nei suoi pronunciamenti linguistici corporei e più precisamente nei suoi movimenti fisici, nei suoi gesti, nella sovrabbondanza dei moti interiori del cuore che trapassando all'esterno rendono il corpo lo strumento rivelatore di ciò che è addirittura indicibile attraverso il mero contenuto linguistico. Pertanto, sono senza misura e senza limiti di varietà, le modalità con cui il Verbo incarnato si rende comprensibile a noi: «la sua umanità è uno strumento dal quale può essere tratta qualsiasi melodia; anche il silenzio, la pausa, può divenire mezzo espressivo della comunicazione»<sup>62</sup>.

Ciò è riscontrabile nelle innumerevoli e varie espressioni che emergono dalla illimitata vitalità intrinseca dell'autodonazione di Cristo Gesù, espressioni che vanno dalla commozione all'esultanza, dal turbamento alla gioia, dall'agonia all'estasi, dalla parola detta alla parola taciuta. Se teniamo conto dei dettagli descritti dal solo evangelista Giovanni già emerge un ventaglio di mediazioni linguistiche extraverbali densissime di senso, e ciò che più colpisce è che queste sono quasi sempre direttamente connesse al contenuto della comunicazione verbale successiva o precedente. Ma anche quando queste non sono direttamente connesse ad un preciso discorso o comunicazione verbale, tuttavia non mancano mai di esprimere una chiara intenzionalità comunicativa che rivela chi è Cristo e il modo con cui egli si pone davanti all'uomo e alle sue varie situazioni esistenziali. Ecco come appaiono i tratti del polivalente linguaggio del Cristo nel quarto Vangelo, precisando che per linguaggio occorre sempre e comunque intendere l'unica "Parola" che si rivela<sup>63</sup>: «Gesù allora *si voltò* e vedendo che lo seguivano disse...» (1,38); «Gesù *fissando lo sguardo* su di lui disse...» (1,42); «*Fatta* allora una sferza di cordicelle, *scacciò* tutti fuori del tempio con le pecore e i buoi; *gettò* a terra il denaro dei cambiavalute e *ne rovesciò* i banchi e ai venditori di colombe disse...» (2,15-16); «Gesù dunque, *stanco* del viaggio, *sedeva* presso il pozzo [...]. Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. Gesù le disse...» (4,6-7); «Gesù *salì* sulla montagna e la *si pose a sedere* con i suoi discepoli [...]. *Alzati quindi gli occhi* Gesù *vide* che una grande folla veniva a lui e disse...» (6,3.5); «Ma Gesù sapendo che stavano per venire a prenderlo per farlo re, *si ritirò* di nuovo nella montagna, *tutto solo*» (6,15); «Vide-

<sup>62</sup> *Ibidem*, 223.

<sup>63</sup> B. BOBRINSKOY, *Il mistero della presenza*, Qiqajon, Monastero di Bose, Magnano (BI), 2000, 6.

ro Gesù che *camminava* sul mare e *si avvicinava* alla barca ed ebbero paura. Ma egli disse loro...» (6,19); «Gesù allora mentre insegnava nel tempio *esclamò...*» (7,28); «Gesù, *levatosi in piedi, esclamò a gran voce...*» (7,37); «Gesù *si avviò* allora verso il monte degli Ulivi. Ma all'alba *si recò di nuovo* nel tempio e tutto il popolo andava da lui ed egli, *sedutosi, li ammaestrava*» (8,1-2); «Gesù, *chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra*. E siccome insistevano nell'interrogarlo, *alzò il capo* e disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei". E *chinatosi di nuovo, scriveva per terra*. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. *Alzatosi* allora Gesù le disse...» (8,5-9); «Detto questo, *sputò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi* del cieco e gli disse...» (9,6-7); «Gesù *passeggiava* nel tempio sotto il portico di Salomone» (10,23); «Cercavano allora di prenderlo di nuovo, ma *egli sfuggì dalla loro mani*» (10,39); «*Si commosse profondamente, si turbò* e disse... [...]. Intanto Gesù *ancora profondamente commosso si recò al sepolcro* e disse... [...]. Gesù allora *alzò gli occhi* e disse... [...]. E detto questo *gridò a gran voce...*» (11,33.38.41.43); «Gesù disse queste cose poi *se ne andò e si nascose da loro*» (12,36); «Dette queste cose Gesù *si commosse profondamente* e dichiarò...» (13,21); «Così parlò Gesù. Quindi *alzati gli occhi al cielo* disse...» (17,1); «Gesù allora conoscendo tutto quello che gli doveva accadere *si fece innanzi* e disse loro...» (18,4).

Continuando a percorrere il solo vangelo giovanneo, si potrebbero moltiplicare ulteriormente gli esempi (basti pensare alla simbologia della lavanda dei piedi, alla poderosa forza comunicativa del Cristo crocifisso, nonché lo spessore rivelativo dei gesti riportati nei vari brani riguardanti le apparizioni del Cristo Risorto), credo tuttavia che quanto già espresso sia sufficiente ad evidenziare il potere comunicativo del Cristo, come anche a delucidare il fatto che è tutto il Cristo che parla e che si rivela con il suo corpo integrale, manifestandosi come la Parola del Padre e ciò nel pieno rispetto della comunicazione umana attraverso la quale ogni persona auto-comunica l'essenza di sé non solo con le parole vocali.

A questo punto occorre però ribadire che se è vero che i canali comunicativi con cui Cristo si rivela sono molteplici, è anche vero che la parola espressa in senso verbale è ciò che più esprime l'intenzionalità della sua volontà di esternare un contenuto interiore, di autodonarsi; inoltre è altrettanto vero che, se si eccettuano particolari ed esplicite comunicazioni gestuali volutamente scelte che possiedono in se stesse un linguaggio comunicativo preciso e compiuto, in linea di massima la gestualità e i movimenti corporei seguono o esplicitano il contenuto del linguaggio verbale, per cui non vi è dubbio che *il linguaggio della parola articolata va evidenziato sotto un'accezione primaria e privilegiata nel contesto della comunicazione di Cristo*. Da qui è facile comprendere

perché lo stesso Gesù Cristo, «ha accordato alla sua parola credibilità ed efficacia maggiori che alle sue opere (miracolose); queste sono un po' come un surrogato per i sordi (Gv 10,38) e in fin dei conti sono solo una prova in favore della parola: con essa soltanto diventano probanti. Essi rappresentano l'aspetto fattivo della parola; come per altro Cristo stesso è Parola solo come Figlio concretamente operante. Parola, potenza di opere e sofferenza paziente, sono in Lui una cosa sola»<sup>64</sup>. L'unità duale di insegnamento e testimonianza oppure di parole e opere strettamente connesse in Cristo, è finalizzata a far emergere in lui il contenuto del suo essere Figlio-Parola per eccellenza perché le "parole" che pronuncia sono, nel loro insieme, l'auto-rivelazione di Dio agli uomini, sono la "parola di Dio" e, oltre a questo, egli stesso è il Logos, il Verbo, la Parola. Ciò significa che «le parole di Gesù (la predicazione), come parole di Dio, hanno il loro fondamento nell'essere di Gesù, la parola: "Egli non viene chiamato il Logos (Parola) in senso assoluto, perché egli annuncia la parola oppure le parole di Dio [...] bensì le sue parole raggiungono quel valore e quella forza, perché egli è il Logos (Parola)"»<sup>65</sup>.

Gesù Cristo non è pertanto un maestro come un qualsiasi essere umano, e certamente non lo è come un qualsiasi profeta, ma è Dio Vero da Dio Vero, che si rivela al creato con la sua *Parola*, con la sua *Sanità* e con la sua *Opera*. In ciò egli supera ogni limite del creato e nello stesso tempo supera qualsiasi profeta, prima e dopo di lui, e questo per il fatto che la sua presenza, fatta di *parole e opere*, si iscrive su un piano superiore, in quanto egli rivela Dio Uno e Trino a partire da una esperienza-conoscenza diretta. Lui, il Cristo, è unico, come Persona e come Ipostasi divino-umana e in quanto tale egli può attestare di se stesso: "Io sono la Via, la Verità e la Vita", in quanto egli dall'eternità, dal principio, è *la Parola di Verità, che sta presso Dio e che è Dio*: «In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio [...]; in lui era la vita [...]. Unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità"» (Gv 1,1.4.14).

Proprio per questo il suo insegnamento, *essenzialmente Parola di Dio*, è anch'esso unico, come è unica la forma della sua parola la quale «possiede in sé stessa la propria credibilità [...], rende testimonianza a se stessa e non ha bisogno di altro [...], è al di sopra»<sup>66</sup> di qualsiasi cosa ed è talmente impregnata di "presenza" che il Cristo si identifica a tal punto con essa che il suo "proclamare" la Parola di Dio s'identifica con il suo "essere" la Parola di Dio. *Egli annuncia la Parola annunciando se stesso.*

<sup>64</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, op. cit., 215.

<sup>65</sup> B. KLAPPERT, *Parola*, in AA.VV., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, EDB, Bologna 2000, 1186.

<sup>66</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, op. cit., 215.

La sua Parola, come anche il suo insegnamento fatto di parole e opere, sorge da se stesso in quanto egli è Profeta in senso unico e supremo: parla le parole di Dio esistenzialmente, ontologicamente.

Egli è Maestro per eccellenza e Profeta dei profeti: «Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono» (Gv 13,13). Ecco perché Lui dice di Se stesso: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12), e anche «Io sono la verità» (Gv 14,6). Maestro assoluto attraverso la sua stessa Persona divina perché da se stesso sorge l'insegnamento che indica la via vera dell'essere umano verso la pienezza eterna che si realizza nella creatura umana deificata. Lui è, come tale, il "Maestro" e l'"Insegnamento" nella sua Persona, perché è "Luce" e "Verità" in Persona. Lui non solo rivela Dio, ma è anche Dio che si rivela. È insieme soggetto e oggetto dell'insegnamento.

Pertanto il Cristo appare nell'orizzonte del mondo creato come il "Profeta supremo" che insegna e mostra la vera via della pienezza deificante dell'essere umano, e ciò attraverso l'atto di raccontare se stesso; di raccontarsi come "via della pienezza", della "deificazione". Da qui la forza contenuta nel suo insegnamento il quale è veramente profetico per il fatto che anche la sua Persona è profetica ed in se stessa risplende e visibilizza l'uomo escatologico. Gesù Cristo è in Persona "Profeta" e "Profezia" e si presenta come via unica dell'umanità verso la pienezza che in Lui e solo con Lui trova compimento in quanto egli è "Profeta che realizza la sua profezia"<sup>67</sup>. Lui è tale attraverso la sua divinità umanizzata, strettamente e ipostaticamente congiunta alla sua umanità deificata, e tale infinita e perfettissima divino-umanità è lo spazio celeste in cui coloro che credono in Lui contemplanò l'eternità<sup>68</sup>. In una parola, Cristo è "Maestro" e "Profeta" al massimo grado, attraverso la sua Persona, in quanto egli non è soltanto uomo ma anche Dio da cui sorge il vero insegnamento divino, come anche il vero insegnamento di ciò che permette all'uomo di comprendersi e realizzarsi a partire dalla Persona di Cristo e nella Persona di Cristo.

Proprio per questo, in Cristo Gesù la forza sconvolgente della Parola giunge al suo apice e in questo apice accade che «le parole non si dispongono lungo la linea orizzontale del tempo che passa, ognuna erompe immediatamente dal cuore dell'uomo-Dio. Le parole non rimandano orizzontalmente l'una all'altra, per diventare comprensibili; ma rimandano verticalmente fino alla profondità del Logos sussistente [...]. Ancora tutto è legato a questo fatto centrale: l'uomo, come creatura spirituale e corporale insieme, è già linguaggio di Dio, è già una parola che interpel-

<sup>67</sup> Cfr. D. STANILOAË, *Il genio dell'ortodossia*, Jaka Book, Milano 1986, 66-67.

<sup>68</sup> Cfr. S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, (PG. 91,1145 D).

la; come tale egli si comprende ed è per questo capace di risposta. Questo elemento creaturale è determinante anche nella parola e nell'essere di Cristo. Ma al di là di questo discorso Dio aveva tenuta celata nel suo cuore un'ultima parola, come un'ultima carta, che ora, quando sembra ormai che l'uomo abbia perduto il gioco, gli permette di vincere. Vince Dio, ma per l'uomo, nell'uomo. Nella parola divino-umana l'uomo dovrà sempre riconoscere che non lui, ma Dio ha parlato»<sup>69</sup>.

L'insegnamento di Cristo, il suo essere Parola del Padre incarnata, è il cardine della rivelazione su Dio ma anche sull'uomo e questo perché lui in persona è rivelazione divino-umana, è la profezia massima perché in lui si rivela Dio, cioè Se stesso pericoreticamente relazionata al Padre e allo Spirito; ma in questo rivelarsi e comunicarsi di Dio in Se stesso emerge anche ciò che è la profezia dell'uomo pienamente realizzato in Cristo. Si rivela la Parola di Dio ma anche la più alta espressione della parola umana.

Infatti, Cristo Gesù offre in sé stesso «una Parola che non soltanto è realmente divina, ma anche realmente umana, la quale non è dotata di potere soltanto in quanto divina mentre sul piano umano ne sarebbe assolutamente priva»<sup>70</sup>, bensì è dotata di un potere divino-umano al punto che è necessario affermare che «la Parola di Gesù si presenta di fronte ai suoi ascoltatori e anche ai suoi nemici, come una potenza umano-spirituale che li esorta ad una corrispondente risposta»<sup>71</sup>.

Ciò che colpisce in questa logica del farsi “parola umana” della Parola Divina è proprio il fatto che comunque «la potenza di Dio è immensamente superiore a quella umana, nella sua autosufficienza sovrana e da nulla dipendente; e tuttavia Dio vuole vedere conservato, anche e soprattutto nella sua opera di grazia, il mistero di alleanza della reciprocità; quel mistero che egli ha già iscritto nella sua opera di creazione e ha rivelato come mistero della sua vita intratrinitaria [...]. Questa reciprocità impedisce che la volontà della creatura si dissolva nell'assoluta volontà di Dio [...]; questa reciprocità, che salva la volontà creata, è un mistero così profondo, che solo il mistero della Trinità può rendere ragione della sua possibilità. Solo perché il Figlio, che ubbidiente è sottomesso in tutto alla potenza del Padre e pure ha ogni potere sul cuore di lui, ci rende partecipi alla sua potenza d'amore, ci diventa comprensibile l'affermazione del prologo di Giovanni (1,12): *dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Questa parola quindi ci fa comprendere che essere figli di Dio non è semplice frutto di una disposizione superiore; il potere di essere tali

<sup>69</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, op. cit., 217.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 181.

appartiene agli uomini stessi. Certo, appartiene loro come dato dall'alto; eppure è dato ad essi in maniera così interiore che essi possono far valere presso il Padre il loro diritto di figli. Un diritto che non è in nessun modo solo giuridico, ma è inscritto nel loro essere, poiché essi sono "nati da Dio" (Gv 1,13)»<sup>72</sup>.

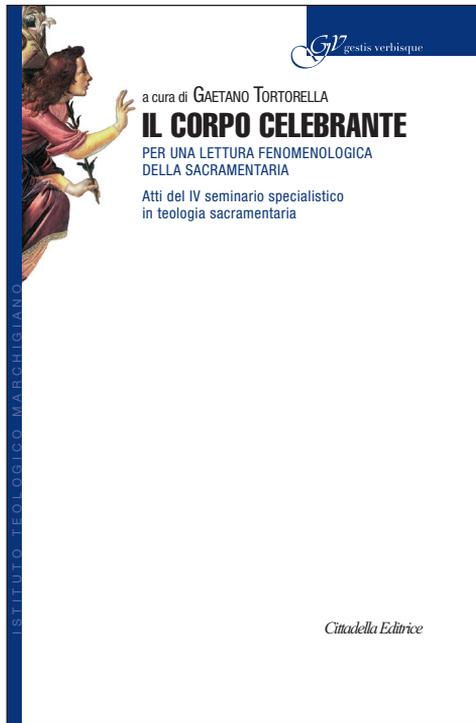
Emerge ancor di più, a questo punto, anche sul piano della Parola/parola – Divino/umana, la necessità di quanto precedentemente espresso, ossia che la forza "*portatrice e generatrice*" della Parola/parola, abbisogna della dualità di *dono* e *accoglienza* senza la quale la potenzialità insita in essa non potrebbe esprimersi. Da qui la necessità che il dono del Figlio da parte del Padre sia accolto dai credenti.

## CONCLUSIONE

Quanto esposto non ha pretesa esaustiva. Come indicavo all'inizio si tratta di una *iniziale esplorazione*. Come accade nella visione di tutte le mappe, da esse è possibile trarre solo degli orientamenti generali che permettono di entrare senza perdersi nella realtà che si vuole esplorare. La meraviglia non sta nella mappa, ma nell'esplorazione stessa. Per cui tutto quanto ho detto più che una descrizione della filosofia del linguaggio di Florenskij da cui sono scaturite ulteriori riflessioni, è un rimando alla realtà della stessa P/parola.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, 183-184.



Gaetano Tortorella (a cura di)  
**IL CORPO CELEBRANTE**  
pp. 210 - € 17,80  
Collana: *Gestis verbisque*

L'esperienza del «corpo celebrante», corpo del Signore, del ministro, dell'assemblea, suggerisce una via di accesso al mistero ed alla sacramentaria, indicando nella fenomenologia una risorsa per il lavoro teologico.

**Gaetano Tortorella**, nato a Salerno nel 1963, è sposato e padre di due figlie. Ha studiato filosofia e teologia e insegna presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Lumen gentium» di Ancona.

TARCISIO CHIURCHIÙ<sup>1</sup>

## LA CATECHESI BATTESIMALE DELL’AFFRESCO DEL BATTESIMO DI CRISTO DELLA CRIPTA DI S. UGO IN MONTEGRANARO

### INTRODUZIONE: UN AFFRESCO IN UNA CRIPTA DI INCERTE ORIGINI

Non è difficile reperire anche nei più modesti ed impensati borghi regionali o nazionali piccole ed antiche costruzioni che mantengono intatte le vestigia di un mondo o di un passato di cui ci è difficile ricostruire tutte le fasi storiche.

È il caso del paese di Montegranaro, che in un punto isolato rispetto al centro abitato, conserva come in uno scrigno il mistero e la bellezza di una Cripta di incerte origini e di difficile interpretazione iconografica<sup>2</sup>.

Per avere notizie più certe riguardanti Montegranaro e la sua vita religiosa occorre andare alla metà del IX secolo quando Ludovico il Pio e Lotario imperatori concedono all’Abbazia di Farfa *in pago Sabinensi* il piccolo monastero *constructum in Honore Sancti Stephani Protomartyris*, che è posto nell’odierno territorio abruzzese, nei pressi di Chieti, *in loco cuius vocabulum est Lucana* e tutti beni da esso dipendenti, (*cum ecclesiis, cellulis, territoriis, aedificiis, familiis iuste pertinentibus, casis ecc.*) Facendo

---

w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2014/documents/papa-francesco\_20141108\_lettera-cei.html (consultato il 12/11/2014).

<sup>1</sup> Docente di Storia della Chiesa all’Istituto Teologico Marchigiano

<sup>2</sup> Sulla Cripta di Sant’Ugo di Montegranaro esistono alcune pubblicazioni tra cui la più recente è quella di AA.VV., *La Cripta di Sant’Ugo in Montegranaro. L’edificio, il Santo, il ciclo pittorico*, Acquaviva Picena (AP), 1998 (con bibliografia completa sugli studi della cripta stessa)

appunto l'elenco dei luoghi e delle chiese il Privilegio afferma l'esistenza di tre chiese a Montegranaro "*in monte Granario ecclesiae tres*"<sup>3</sup>.

Difficilmente si possono identificare le tre chiese, nominate dal Privilegio, ma possiamo certamente supporre, sia per l'originale ed antica struttura a botte, sia per l'inconfutata tradizione che la piccola chiesa definita poi "Cripta", di incerta collocazione abbia costituito, uno dei primi centri di propagazione della fede ed abbia fatto parte di queste tre chiese citate dal Privilegio.

Quest'accenno al possesso di queste tre Chiese da parte dei Monaci Benedettini Farfensi è la conferma di una loro presenza inconfutata, presenza più che certa in particolare in questa costruzione primitiva che poi sarà conosciuta come "Cripta" del monaco benedettino - silvestrino, il beato Ugo, dove si conservano tuttora le sue reliquie.

Sappiamo che il beato Ugo morì nel 1270 a soli quarantatré anni: la tradizione della sua presenza a Montegranaro è, dice il testo, "molto tardiva"<sup>4</sup>.

Certamente dopo la morte del beato Ugo la "Cripta" apparteneva alla famiglia benedettina così come provano gli affreschi che ritraggono San Benedetto e Santa Scolastica, eseguiti secondo un'iscrizione nel 1299.

## STRUTTURA DELLA CRIPTA

Abbiamo finora usato il termine Cripta, ne abbiamo illustrato l'antica origine ed il possesso dei benedettini, ma sarebbe più opportuno definirla piccola chiesa o meglio *ecclesia subterranea* come recitano i documenti della fine del Settecento, stilati dai vescovi nelle loro partico-

---

<sup>3</sup> *Chronicon Farfense*, a cura di G. DI CATINO, I, 194. Sulle origini del paese di Montegranaro esistono pubblicazioni divulgative tra cui quella di D. MALVESTITI, *La Patria Comune*, Fermo 1992 che ha il pregio di raccogliere tutte le fonti antiche su Montegranaro. Altre pubblicazioni recenti non aggiungono notizie rilevanti a quelle già conosciute

<sup>4</sup> Effettivamente la sua presenza non è attestata dall'attenta agiografia del beato Ugo scritta da Andrea di Giacomo di Fabriano; questi benché quasi contemporaneo di Ugone (muore, infatti, nel 1326) non fa accenno alla sua missione nelle colline montegranaresi. Il beato Ugone si dice sia vissuto appunto nella cripta – cappella poi a lui dedicata e che nel territorio di Montegranaro abbia operato cinque miracoli. Soltanto la tradizione ci confermerebbe la sua presenza (solo gli affreschi presenti nella Cripta ne offrono testimonianza): nessun accenno si trova nella biografia alla vita e ai leggendari miracoli di quello che comunque sarà per il popolo montegranarese il Santo protettore, venerato e celebrato con solennità il 22 agosto, così come affermato dallo Statuto comunale del 1564. Sul beato la storia piuttosto leggendaria viene riferita dallo storico silvestrino Sebastiano Fabbrini nella sua *Breve Chronica della Congregazione de Monaci Silvestrini*, Roma 1613, 318-354.

lareggiate visite pastorali.<sup>5</sup> Essa è certamente così definita in rapporto alla più grande chiesa, quella superiore cioè la Prioria dei SS. Filippo e Giacomo, che nei secoli è stata ininterrottamente officiata.

Non si conoscono al momento, come abbiamo accennato, ulteriori testimonianze archeologiche del periodo primitivo della “Cripta”; essa è un prezioso testimone architettonico, unico nel suo genere in tutta la regione, con una struttura originaria pressoché intatta: è a navata unica a pianta longitudinale voltata a botte, misura 26,40 metri di lunghezza ed è larga 3,40 metri arri-



vando ad un'altezza massima di 4,40 metri. L'incertezza nel datare la sua edificazione lascia nell'oscurità anche il nome del committente che probabilmente è legato alla famiglia benedettina da vincoli di proprietà o di protettorato così come abbiamo visto dai documenti antichi citati. L'ingresso principale a Sud-Ovest della cripta è molto recente e ci introduce direttamente all'interno ad osservare, sulla parete di destra, una serie disomogenea di affreschi che testimoniano le varie fasi della sua storia che così possiamo definire: *epoca benedettina – silvestrina* (sec. XIII) *epoca agostiniana* (sec. XIV) *epoche successive*<sup>6</sup>.

Gli affreschi non hanno datazioni sicure, eccetto i primi tre affreschi che dalla iscrizione latina sono chiaramente datati MCCXCVIII e opera di un ignoto frate (*Hoc frater fecit...*).

Nella parete sinistra gli affreschi sono stati quasi tutti cancellati dal tempo e dall'incuria umana.

<sup>5</sup> Il testo della Visita Pastorale del Vescovo di Fermo Minucci dice: «Ecclesia subterranea: visitò [l'Arcivescovo] la chiesa sotterranea nella quale si conservano le reliquie del Beato Ugo e Ugolino dentro un'urna di legno posta sotto l'altare col titolo del B. Ugo». I documenti si trovano nell'Archivio Storico Arcivescovile di Fermo (A.S.A.F.) in *Inventari delle Chiese Parrocchiali. Chiesa parrocchiale dei SS. Filippo e Giacomo*, VI/1795.

<sup>6</sup> Un tentativo di sostanziale restauro fu operato dall'allora priore don Dante Filomeni negli anni 1959-1967 cfr. AA.Vv., *La Cripta di S. Ugo...*, 30-37.

Nella parete destra, l'unica rimasta in gran parte affrescata insieme alla volta sopra l'abside, troviamo cinque piccole monofore strombate dal quale riesce a penetrare una luce fioca e delicata; un'altra finestra è collocata nell'abside, dietro un altare posticcio, ma è di dimensione più grande.

## 1. L'AFFRESCO DEL BATTESIMO DI CRISTO: ELEMENTI ESSENZIALI

L'affresco del battesimo racchiuso da tre cornici differenti tra di loro per grandezza e decorazione appare in tutto il suo splendore nella parte mediana della parete affrescata della "Cripta" pur nella semplicità espressiva e di elementi che risaltano a prima vista all'osservatore. Gli unici personaggi che prendono parte alla scena sono S. Giovanni Battista ed il Cristo posti sullo stesso piano prospettico: il primo che indossa una folta pelliccia impone la mano destra sul capo di Gesù mentre appoggia con la sinistra la sua spalla mentre il secondo, completamente nudo, con lunghi capelli che ricadono sulle spalle e dal volto incorniciato da una rada barba bruna, con i flutti delle acque che "rivestono" il suo corpo, ha il braccio ripiegato in atto di benedizione e solleva leggermente la gamba sinistra quasi in atto di camminare. Non c'è un vero e proprio ambiente che circonda la scena o elementi caratteristici, eccettuato il riferimento alle acque che tuttavia risultano irreali (dal punto di vista fisico): ciò dà all'affresco un'ambientazione quasi metafisica in cui gli elementi fisici passano in secondo piano. Per entrare nel messaggio profondo di questo affresco non possiamo passare in silenzio il fatto che l'episodio del Battesimo di Cristo è descritto dai Vangeli Sinottici e da S. Giovanni e che quindi l'autore abbia necessariamente attinto ai testi sacri come fonte primaria dell'ispirazione iconografica. I testi evangelici, riguardanti il battesimo, tuttavia, non sono lo specchio diretto dell'affresco anche se è evidente che l'autore non ha potuto far a meno di riferirsi ad una teologia ispirata biblicamente, rispetto al fatto storico del battesimo del Signore prototipo del battesimo-sacramento che coinvolge la vita di ogni cristiano<sup>7</sup>.

Di questo sacramento si parla in maniera chiara non solo nei primi secoli della Chiesa ma in tutto il Nuovo Testamento:<sup>8</sup> è il primo invito che la Chiesa nascente descritta negli Atti degli Apostoli rivolgeva al po-

---

<sup>7</sup> La riflessione teologica e biblica sul battesimo si può analizzare in O.OEPKE, "Baptizò" in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* II, Brescia 1966, 41-61 con grande elenco bibliografico ed *Il Battesimo* in *Parola di Vita* 4 (1973). "Battesimo" in *Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 147-155

<sup>8</sup> Si veda a proposito G.B.BEARLY MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Exeter 1972.

polo riunito ad ascoltare la predicazione di Pietro, capo degli Apostoli nel giorno di Pentecoste: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei vostri peccati» (At. 2,37-38).

È il gesto che viene compiuto per accogliere quindi i nuovi cristiani e per testimoniare il mutamento di vita; gli apostoli inviati sono mandati a battezzare (Mt. 28,18-20; Mc. 16,15-18) e nessuno dei nuovi apostoli sfugge alla legge del battesimo, neanche Saulo (At. 9,19) che una volta battezzato compie lo stesso gesto nei confronti dei neo-convertiti alla fede cristiana (At. 16,31-33).

## 2. TEOLOGIA BIBLICA DEL BATTESIMO DI GESÙ NEI VANGELI SINOTTICI ED IN S. GIOVANNI

Tutti gli evangelisti ci parlano del Battesimo di Cristo come esperienza propria del Figlio dell’uomo: Matteo e Marco chiudono i loro vangeli (quindi anche la missione terrena di Gesù che era divenuta pubblica appunto col battesimo ricevuto per mano del Battista) con l’invito fatto ai discepoli di predicare e di battezzare. Anche Luca accenna, nelle ultime istruzioni di Gesù agli apostoli, al compito di predicare e di rimettere i peccati, ma non a quello di battezzare, per lo meno come compito primario.

Da una lettura esegetica dei sinottici e di Giovanni troviamo nel descrivere il battesimo di Cristo una serie di riferimenti originali e comuni che ci aiuteranno ad approfondire l’interpretazione evangelica che ha eventualmente ispirato il nostro affresco.

I sinottici (Mt. 3,13-17; Mc. 1,9-11; Lc. 3,21-22) evidenziano tutti:

- Il gesto dell’essere battezzato di Gesù (solo il vangelo di Luca non nomina il Battista come colui che compie il gesto di battezzare)
- I Cieli che si aprono dopo il battesimo
- La colomba che discende su Gesù
- La voce che proclama Gesù il Figlio diletto nel quale il Padre si è compiaciuto.



Molto differente e forse più vicino al contesto dell'affresco preso in esame è il battesimo di Cristo descritto nel Vangelo di Giovanni (Gv. 1,29-34): l'attenzione principale non è posta sull'evento del battesimo in sé ma sulla testimonianza di Giovanni Battista che proclama «Ecco l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo». Non più quindi una voce dal cielo che consacra e dà autorità al Figlio ma la voce della comunità cristiana che riconosce in Cristo, l'Inviato, il Messia Salvatore, Agnello senza macchia, offerto per il sacrificio e per la salvezza dei peccati. Resta, tuttavia, anche nel vangelo giovanneo la figura della colomba, immagine chiara dello Spirito Santo che si posa su Gesù e rimane su di Lui; il battesimo portato da Gesù non viene solo dall'acqua, come il battesimo di penitenza del Battista, ma dallo Spirito Santo: nell'affresco il Battista impone sul capo del Cristo la mano ed infonde lo Spirito.

Gli esegeti contemporanei hanno evidenziato, nonostante le similitudini, nei sinottici differenze sostanziali<sup>9</sup>.

L'evangelista Matteo è l'unico tra i sinottici che spiega il motivo del battesimo di Gesù e lo fa attraverso il dialogo tra il Battista e Gesù che «non è venuto ad abolire la legge ma a dare compimento»; Gesù invita Giovanni Battista «a lasciar fare per ora» perché il compimento giungerà poi attraverso una giustizia che è quella di Dio che passa per vie inconsuete ed umanamente inaccettabili: sono quelle del battesimo di penitenza nel quale Cristo si dimostra solidale con il popolo dei peccatori e quelle dell'agonia del Getsemani e della sofferenza della passione. Sottomettendosi al rito e al simbolismo battesimale Cristo si sottomette al destino di morte e di vita che segnerà la sua esistenza nella Passione, Morte e Resurrezione.

Il movimento di immersione (battesimo) – risalita (salì dall'acqua) – discesa dello Spirito sono azioni che caratterizzano la vita di Gesù e richiamano la storia d'Israele che passò il Mar Rosso e salì nella Terra Promessa per ricevere l'Alleanza<sup>10</sup>. Egli, grazie alla sua discesa e risalita nelle acque che simboleggiano la morte, permette ai cieli di aprirsi e di restare aperti: essi sono segno della nuova era cristiana. I cieli aperti rendono possibile la comunicazione con Dio, che abita nei cieli, e la voce dal cielo che proclama agli astanti l'identità di Gesù «questi è il mio Figlio...» cerca di ricordare in maniera apologetica alla comunità chi è Gesù e la genesi della sua missione<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. P. ZARELLA, *Il Battesimo di Gesù nei Sinottici* in "Rivista Biblica", 71 (1964), 321-352.

<sup>10</sup> J. DANIELOU, *Traversee de la Mer Rouge et baptesme aux premiers siecles* in "Recherches de science religieuse", 33 (1946), 402-430.

<sup>11</sup> O. da SPINETOLI, *Matteo*, Assisi 1993, 100-109.

Nel Vangelo di Marco, molto più scarno nel linguaggio e nei simbolismi rispetto agli altri evangeli, si esprime la realtà storica e apocalittica del Battesimo di Gesù: attraverso queste due diverse prospettive legate insieme nel racconto si possono intravedere i tentativi di dimostrare la superiorità del Battezzando sul Battista ed i conflitti tra le varie comunità che seguivano Gesù ed il Battista<sup>12</sup>.

In Luca si trova in maniera più esplicita la preghiera di Gesù nel momento del battesimo, nel quale chiede particolare coraggio e forza in vista della missione che lo attende: egli deve viverlo in profondità e realizzarlo attraverso la sua morte violenta e la resurrezione.

### 3. GLI ELEMENTI ESSENZIALI DELL’AFFRESCO ALLA LUCE DEI PADRI DELLA CHIESA

#### 3.1. Le acque battesimali

L’accento dei Padri della Chiesa sul sacramento del battesimo, soprattutto nei primi secoli si concentra sulla teologia del battesimo piuttosto che su elementi rituali e liturgici<sup>13</sup>. Una volta che il rito venne quasi definitivamente fissato (intorno al IV secolo) anche i Padri della Chiesa si soffermarono maggiormente sugli elementi liturgici per una catechesi più pregnante e teologica:

il primo esempio di una tale opera fu il *De Baptismo* di Tertulliano. L’affresco che prendiamo in esame ha una finalità catechetico - liturgica anche se sembra non essere interessato direttamente alla rappresentazione del rito così come la Chiesa ce lo ha trasmesso nei secoli ma a gesti ed elementi assenti o impliciti (ad esempio l’imposizione della mano che non è il gesto caratteristico del sacramento del battesimo); non si fa riferimento all’infusione dell’acqua sul capo di Gesù ma all’im-



<sup>12</sup> J. GNILKA, *Marco*, Assisi 1998, 50-60; A. FEULLET, *Le baptême de Jésus d’après l’évangile selon S. Marc* in “The Catholic Biblical Quarterly”, 21 (1959), 468-490.

<sup>13</sup> Una buona antologia dei testi dei padri sul battesimo sono raccolti in R. IORIO (a cura di), *Battesimo e battisteri*, Firenze 1993 e A. HAMMAN, *L’iniziazione cristiana*, Casale Monferrato 1982.

mersione nelle acque correnti, che nel Medioevo era come gesto liturgico era del tutto scomparsa visto che il battesimo per infusione era ormai divenuto più pratico dopo la scomparsa degli edifici battesimali e dell'uso dei battisteri collocati all'ingresso della Chiesa anche se non assente nell'Antichità Cristiana:

Riguardo al battesimo, battezzate in questo modo: avendo prima esposto tutti precetti, battezzate nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo in acqua corrente. Qualora tu non abbia acqua corrente battezza in altra acqua, se non puoi in acqua fredda, battezza in acqua calda. Qualora ti manchi l'una e l'altra, versa tre volte l'acqua sul capo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo<sup>14</sup>.

L'elemento dell'acqua non è secondario, nasconde bensì un campo semantico-teologico molto profondo: l'acqua del fiume presente nell'affresco dipinta attraverso linee sinuose ha pochi elementi realistici sia per l'eccessiva stilizzazione sia per il movimento innaturale delle onde e possiede una forte dimensione simbolica. Non è acqua comune ma acqua abitata da una realtà divina cioè dallo Spirito che provoca quasi uno stravolgimento naturale così come ci riferisce il Salmo 77,17: «Ti videro le acque Dio, ti videro e ne furono sconvolte». Le acque sono simbolo del caos primordiale al quale Dio ha messo ordine nella creazione (Gn. 1) e su di esse librava lo spirito. Lo stesso Spirito abitava le acque nella Nuova Creazione operata da Cristo mediante l'Incarnazione ed il Battesimo che in Gesù è richiamo diretto al Battesimo dei credenti che divengono nuove creature. Le acque sono il segno evidente di tutta la storia della salvezza:

Ma per quanto riguarda l'importanza dell'acqua basterà l'aver tolto quei fatti delle origini, nei quali si può ravvisare una giustificazione del battesimo; la struttura cosmica primordiale, già allora nella sua stessa disposizione prefigurava il battesimo in quanto lo Spirito, che alle origini si librava sulle acque, sulle acque sarebbe rimasto per infondere in esse fecondità e vita<sup>15</sup>.

Interessante notare nell'affresco il movimento delle onde che come abbiamo già accennato sono alquanto stilizzate e seguono un "andamento misto": le acque che ricoprono il corpo di Cristo fino alla vita risalgono nel suo corpo quasi a formare una cupola o una montagna d'acqua così come ritroviamo in altrettanti affreschi in Occidente ma soprattutto in

<sup>14</sup> Cfr. *Didachè*, VII, 1-4. Traduzione in R. IORIO (a cura di), *Battesimo e battisteri*, cit., 67

<sup>15</sup> Cfr. TERTULLIANO, *De baptismo*, IV,1 in ed. J.G.P. BORLEFFS (Corpus christianorum series latina [=CCL] 1), Brepols, Turnhout 1954, 279-278.

Oriente (Cappadocia) ispirati forse anche al Salmo 114,3.5: «Il mare vide e si ritrasse, il Giordano si volse indietro [...] Che hai tu mare per fuggire, e tu, Giordano, perché torni indietro?»<sup>16</sup>

Altre onde invece seguono un andamento piatto seguendo i modelli tipici bizantini dove generalmente Cristo è immerso nelle acque fino alle spalle. Questo stile misto inoltre ci offre non solo motivi di studio iconologico, svelandoci la teologia rappresentata in questa scena battesimale ma ci fornisce elementi per capire le caratteristiche dell’autore ed i suoi elementi ispiratori. L’autore, conosceva il mondo bizantino con il quale egli ha avuto contatti, per lo meno artistici. Egli però non si è arrestato ad un unico modello ispiratore ma si è confrontato con vari modelli, che ha cercato, in maniera, direi mirabile, di combinare non intendendo “perdere” nessuno dei due modelli (quello bizantino e quello cappadoce).

### 3.2. Il pesce, emblema del Cristo risorto dalle acque della morte

Nelle acque sinuose e piatte nello stesso tempo del nostro affresco, appaiono in una forma molto stilizzata dei piccoli pesci, che risultano impercettibili ad un primo sguardo a causa del cattivo stato cromatico dell’opera che stiamo analizzando. I pesciolini, appena accennati, non possono che avere un significato simbolico e non ornamentale: nella linea delle antiche rappresentazioni allegoriche cristiane, sono segno dei cristiani che partecipano alla vita mediante le acque del battesimo.

La vita nelle acque è, come è noto nella tradizione simbolica cristiana, rappresentata dal pesce, l’unico tra gli esseri che vive nell’acqua, simbolo del caos e della morte e al tempo stesso della vita. L’arte paleocristiana rappresentava spesso il Cristo e la fede cristiana come ΙΧΘΥΣ (Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ). Anche nella scena del nostro affresco sono presenti pesciolini anche se in forma molto stilizzata e quasi impercettibile. I Padri della Chiesa in particolare parlano di questa preziosa simbologia:

Noi invece siamo dei pesciolini che nasciamo nell’acqua in conformità a Gesù Cristo, il nostro pesce, e soltanto permanendo nell’acqua, possiamo salvarci. Non per nulla quella terribile vipera, che non aveva neppure una vera e propria autorizzazione ad insegnare ha trovato il modo migliore per uccidere i pesciolini, quello di toglierli dall’acqua<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> I modelli del Battesimo sono sintetizzati in M.G. MUZI, *I misteri della vita di Cristo*, Roma 1998 (*pro manuscripto*), 74-75

<sup>17</sup> TERTULLIANO, *De baptismo*, I,3 in CCL 1, 1,278 tradotta da P.A. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei primi secoli*, Cinisello Balsamo, 1979, 121.

Ora nel battesimo – come ci riferisce Ambrogio nel *De Sacramentis* – ci viene *riannunciata* la vita che nasce dall'acqua così come ce ne parla la Genesi nella prima creazione:

Perché sei immerso nell'acqua? È scritto: le acque brulichino di esseri viventi (Gen. 1,20). Ed i viventi nacquero. Ciò è avvenuto all'inizio della creazione. E l'acqua, come già ha dato luogo alla vita naturale era destinata a rigenerarti per la grazia. Imita dunque il pesce, cui è stata concessa una grazia minore<sup>18</sup>.

L'affresco è soltanto uno spunto per richiamare il fedele alla realtà in cui lui stesso è coinvolto ed infatti guardare l'affresco spinge il credente ad inserirsi nella storia della salvezza di cui egli è parte attiva, non è certamente un'azione estetica.

### 3.3. La nudità di Cristo

Gesù è rappresentato totalmente nudo e nella nudità di Cristo è presente anzitutto il tema dell'“abbassamento o *kenosi*” alla condizione umana del Verbo Incarnato e della perenne novità di vita apportata dal battesimo di Cristo<sup>19</sup>: la rinascita è certamente maggiormente evidenziata dalla nudità che esprime la nuova natura senza sovrastrutture successive. In alcune rappresentazioni artistiche battesimali soprattutto dei primi secoli Gesù era rappresentato come fanciullo, capace di esprimere la novità di vita da Lui inaugurata nella esistenza di tutti i cristiani: con sembianze fanciullesche è battezzato da Giovanni Battista mediante l'imposizione della mano, negli affreschi della Cappella dei sacramenti della Catacomba di Callisto e nell'Ipogeo di Lucina a Roma nel II secolo.

La nudità di Cristo si riferisce soprattutto alla nuova creazione dove



<sup>18</sup> AMBROGIO, *De Sacramentis* III, 3 in ed. B. BOTTE, *De Sacramentis des Mysteres (Sources chretiennes Sch 25bis)*, Parigi 1961, 90-94. Traduzione in R. IORIO, op. cit., 167.

<sup>19</sup> Cfr, M. G. MUZZI, *I misteri*, op. cit., 72-73.

Gesù è immagine del Nuovo Adamo che privo di ogni peccato e di ogni macchia, nella sua integrità fisica e morale vive in uno stato paradisiaco, senza vergogna così come i progenitori vivevano nell’Eden prima della caduta e del peccato di origine: «Ora tutti e due erano nudi e non ne provavano vergogna» (Gn. 2,25).

Anche i primi cristiani nel ricevere i sacramenti dell’iniziazione cristiana scendevano nudi nel fonte battesimale senza alcun oggetto estraneo per rinascere dalle acque del battesimo: il gesto della spogliazione ci viene attestato sin dai primi secoli della Chiesa: «Battezzate poi gli uomini ed infine le donne, le quali avranno sciolto i capelli e deposto i loro gioielli d’oro e d’argento, che hanno indosso. Nessuno discenda nell’acqua con qualcosa di estraneo»<sup>20</sup>.

Anche nelle Catechesi Mistagogiche di Cirillo di Gerusalemme il gesto del deporre le vesti viene ricondotto ad un livello molto alto dal punto di vista biblico e spirituale:

Appena entrati vi siete tolti la tunica; era l’immagine del vostro spogliarvi dell’uomo vecchio e delle sue azioni (Col.3,9). Vi siete allora ritrovati nudi, imitando ancora in tal modo la nudità del Cristo sulla croce. Con questa nudità egli ha spogliato i principati e le potestà e ha trionfato apertamente su di loro dall’alto di quel legno (Col. 2,15). Poiché le potenze avverse si erano insediate nelle vostre membra, non vi è più permesso portare quella vecchia tunica, uomo corrotto dalle passioni ingannatrici (Ef.4,22). Chi se n’è spogliato una volta, non se ne rivesta mai più, ma con la sposa del Cristo nel Cantico dei Cantici dica: Mi sono tolta la veste come potrei indossarla ancora? (Ct5,3)  
O Meraviglia! Eravate nudi sotto gli occhi di tutti e non ne provavate vergogna alcuna perché in verità offrivate l’immagine del nostro primo padre Adamo che senza vergogna era nudo nel paradiso terrestre. Così spogliati siete stati unti con olio consacrato dalla cima dei capelli alla pianta dei piedi, e siete entrati in comunione con l’olivo buono che è Gesù Cristo<sup>21</sup>.

L’umanità di Cristo come segno di un’umanità universale redenta non ha caratteristiche maschili o femminili: essa viene certamente individuata ma nello stesso tempo si sottolinea il suo essere oltre l’umanità.

---

<sup>20</sup> IPPOLITO DI ROMA, *Tradizione apostolica*, XXI. Trad. in A. HAMMAN, *L’iniziazione Cristiana*, Casale Monferrato 1982, 21

<sup>21</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi Mistagogica*, II, 2-3 tradotta in A. HAMMAN, op. cit., 34



### 3.4. S. Giovanni Battista

Alla nudità di Cristo è contrapposta la gravità espressiva del volto maturo del Battista e la solennità delle sue vesti: i due personaggi, sebbene stabiliscono nei gesti e negli sguardi una reciproca vicinanza sono in realtà contrastanti, anche come evidenza l'asimmetria della scena, che tuttavia viene equilibrata a livello cromatico. Cristo è raffigurato come uomo maturo barbato a differenza del Battista che è maturo negli anni e alla nudità del Cristo fanno da contrasto i pesanti vestimenti di S. Giovanni: eppure questa divisione non offre motivo di definitiva

separazione perché da essa i personaggi traggono la loro identità senza possibili confusioni di ruoli: il Battista, l'ultimo profeta dell'Antico Testamento ed il primo del Nuovo che apre la strada al Messia è considerato dagli evangelisti «il più grande tra i figli di donna» (Lc. 7,28), l'anello di congiunzione tra la Prima e la Nuova-Eterna Alleanza, tra il Primo Adamo ed il Nuovo Adamo. In lui è presente tutta l'umanità decaduta che attende la remissione dei peccati e la redenzione da tutte le proprie colpe così come l'evangelista Marco ci rivela attraverso la simbologia delle sue vesti: «Giovanni era vestito di peli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi, si cibava di locuste e miele selvatico» (Mc. 1,6).

L'umanità decaduta in Adamo ed Eva prova vergogna, dopo il peccato per la propria nudità, ma Dio rimedia al loro stato di peccato rivestendoli: «Allora si aprirono i loro occhi e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e ne fecero cinture. Il Signore Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vestì» (Gen. 3,21).

I Padri inoltre vedono simbolicamente nell'essere rivestiti di pelli animali, l'essere rivestiti di mortalità in opposizione allo stato paradisiaco di immortalità: il ricordo delle pelli di animali morti è stimolo continuo alla memoria della propria mortalità. Il Battista indossa una tunica marrone ed un mantello di pelliccia a pelo lungo e grigio che scende pesante lungo il corpo: artisticamente la prospettiva è appena accennata e la perdita di colore dà poca profondità all'immagine.

### 3.5. Il significato delle gestualità del Cristo

Anche la gestualità dei due personaggi riveste un ruolo fondamentale per la comprensione iconologica; essi non sono casuali e sono densi di significato.

I gesti del Cristo battezzato ci richiamano ai modelli iconografici battesimali dell’area bizantina, dove Gesù è generalmente rappresentato con le braccia distese nell’acqua oppure con la sinistra distesa e rivolta quasi in atto di allontanare le onde e con la destra piegata in atto benedicente: questi gesti hanno un preciso significato teologico e vogliono affermare la sua vittoria di Cristo sulle acque, simbolo del caos e del male, e la potenza della destra di Dio. La mano ripiegata in atto di benedire indica la consacrazione che Dio ha operato nello Spirito mediante il sigillo posto nel Figlio: essa ci richiama inoltre che l’evento del Battesimo è chiaramente divino, non semplicemente umano dove sono protagonisti il Padre, il Figlio e lo Spirito.



Dice infatti un profondo testo di Tertulliano nel *De Baptismo*:

Se ogni parola di Dio poggia su tre testimoni, quanto più vi poggeranno i suoi doni! In virtù della benedizione battesimale avremo dunque come giudici della fede quelle persone che ci garantiscono la salvezza; le persone divine sono in tre, sono più che sufficienti per dare fiducia alla nostra speranza. E poiché sia la professione di fede che la grazia della salvezza sono sotto cauzione delle tre Persone divine, è evidente il motivo per cui viene ricordata per forza anche la Chiesa; lo si fa perché dove ci sono le tre persone divine, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, vi si trova anche la Chiesa che altro non è se non l’assemblea riunita di almeno tre persone<sup>22</sup>.

Le mani di Cristo, che dal punto di vista tecnico sembrano le più evidenziate e meglio conservate nell’affresco (forse addirittura ridipinte nel corso dei secoli), meglio sintetizzano la scena che appare davanti ai nostri

<sup>22</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, VI, 2 in CCL, I,1,282. Traduzione in R. IORIO, op. cit., 89

occhi. Gesù indica che in Lui è presente la Trinità di Dio ed in Lui il Padre si è compiaciuto. Le mani benedicienti spesso in altre rappresentazioni battesimali sbucano nella scena direttamente dal cielo, qui si identificano con lo stesso Figlio di Dio. Nel momento del battesimo tutta la potenza di Dio era scesa sulla nuda e fragile umanità che il Verbo aveva assunto.

### 3.6. Il significato dei gesti rituali di S. Giovanni sul Cristo

Interessanti dal punto di vista iconografico sono i gesti del Battista che come si trova in alcune scene battesimali, non infonde l'acqua nel quale Cristo è immerso, ma impone la sua mano destra.

Abbastanza originale è il gesto della mano sinistra che Giovanni Battista appoggia vigorosamente alla spalla destra del Cristo: poche sono le opere del battesimo dell'antichità cristiana o medievale dove troviamo questo raro e significativo particolare<sup>23</sup>.

L'imposizione della mano del Battista, non menzionato in nessun testo evangelico, richiama il dono dello Spirito che scende sul Cristo e "rimane su di Lui": è infatti questo il gesto che rende visibile "più liturgicamente" la discesa dello Spirito in Cristo che generalmente viene espressa in altre rappresentazioni artistiche del Battesimo di Cristo attraverso la colomba che scende in picchiata immediatamente sopra il capo di Gesù. Il simbolo dello Spirito è qui molto più sobrio, meno dinamico, certamente più solenne e spirituale con un linguaggio familiare ai padri della chiesa:

Poi ci viene imposta la mano con una preghiera di benedizione per invocare e invitare lo Spirito Santo. Anche l'imposizione della mano deriva da un rito sacramentale molto antico, quello con cui Giacobbe benedisse i suoi nipoti Efraim e Manasse, Figli di Giuseppe, incrociando tuttavia le sue mani mentre le imponeva sulla loro testa; evidentemente quelle mani messe l'una sull'altra a forma di croce dovevano raffigurare Cristo e preannunciare già fin d'ora la benedizione che avremmo ricevuto in Cristo [...]<sup>24</sup>.

Anche Ippolito Romano nella *Traditio Apostolica* (XX-XXI) parlando del gesto battesimale lega sempre il rito all'imposizione della mano del celebrante, mentre nel mondo orientale Giovanni Crisostomo nelle *Catechesi Battesimali* così introduce il rito: «Nello stesso momento in cui

<sup>23</sup> Cfr. G. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, Parigi 1925 L. De BRUYNE, *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien* in Rivista di Archeologia Cristiana 20 (1943), 113-278.

<sup>24</sup> TERTULLIANO, *De Baptismo*, VIII, 1-2. Traduzione in R. IORIO, op. cit., 91.93.

il sacerdote pronuncia le parole e stende la sua mano, sopravviene la discesa dello Spirito Santo e risale un uomo nuovo [...]”<sup>25</sup>.

Il gesto di appoggiare la mano sulla spalla destra che compie il Battista su Gesù risulta abbastanza originale perché tale caratteristica non sembra molto diffusa nelle tipologie battesimali più conosciute. Questo un gesto, in uso nell’attuale liturgia cattolica è compiuto dal padrino o dalla madrina nel sacramento della confermazione, quando il confermando al momento di ricevere l’unzione con il sacro crisma viene sostenuto spiritualmente (e fisicamente) dal padrino che appoggia la mano destra sulla spalla sinistra. Esso ha una radice antica e ci è testimoniato dai Padri della Chiesa, dove la funzione ed i gesti dei padrini sono ampiamente citati e codificati nei vari sacramentari, in particolare quello gelasiano. In questo testo antico della metà del VIII secolo troviamo il primo accenno, in un testo liturgico, al sostegno del catecumeno da parte del padrino (o madrina) mediante l’appoggio della mano sulla spalla nel momento del battesimo. Un possibile modello indicativo con il Battista che appoggia la mano sulla spalla di Gesù ma non impone la mano lo possiamo rilevare nella miniatura Battesimo di Cristo che orna un Evangelario tedesco dell’XI sec.(1011-1014)<sup>26</sup>.



<sup>25</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi Battesimali* II, 24-26 Traduzione in R. IORIO, op. cit., 145.

<sup>26</sup> Tale affresco è descritto in G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, I, Gutersloh 1966, 148.393.

Certamente molti elementi iconografici differenziano tale rappresentazione dal nostro affresco che è meno particolareggiato e meno elaborato: ambedue tuttavia rappresentano la mano sinistra del Battista sulla spalla del Cristo, mentre nella scena dell'Evangelionario S. Giovanni non mette la mano sulla testa, come nel nostro affresco, ma sul petto del Cristo ad indicare che è una scena di consacrazione con l'olio e non una semplice imposizione delle mani. In questo gesto di unzione, in altre scene coeve più chiaramente sottolineata dall'anfora che versa l'olio sopra il capo di Gesù, S. Giovanni compie un atto di riconoscimento al vero re e sacerdote, il Cristo, consacrato dal Padre attraverso il dono dello Spirito Santo: questo gesto così significativo di consacrazione spirituale richiama fortemente al mondo vetero testamentario così fortemente pervaso dall'attesa del Messia che ora trova nel Cristo il culmine di tutta la storia di salvezza.

L'idea di consacrazione messianica da parte del Battista su Gesù è sicuramente presente, ma in maniera meno evidente nell'affresco del Battesimo della Cripta di S. Ugo, dove l'autore ha forse ancora una volta sintetizzato elementi appartenenti a diversi modelli ricreando un modello "ibrido" sempre nel tentativo di non perdere nessun elemento caratteristico di tipologie battesimali al quale si è espressamente ispirato.

Anche attraverso lo sguardo del Battista c'è un implicito riconoscimento del Cristo, come il Messia atteso e una reciproca intesa, segno di continuità e di armonia, non solo figurativa ma anche teologica: è il Cristo, vero re e sacerdote del Nuovo Israele, lo sposo atteso dal suo popolo che S. Giovanni, ultimo profeta e amico dello sposo consacra e presenta definitivamente come "l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo".



### 3.7. Il Volto di Cristo

Ci concentriamo infine sul volto di Cristo che è di ispirazione bizantina con lunghi capelli raccolti dietro che ricadono sulle spalle, il naso molto sottile ed allungato, i baffi spioventi e la barba abbastanza rada, che ci richiama al volto delle icone soprattutto al Cristo della passione a differenza delle tante rappresentazioni dell'antichità cristiana che preferiscono rappresentare Gesù come "fanciullo-servo" nel tentativo di sottolineare maggiormente l'abbassamento

del Verbo alla condizione umana specialmente alla condizione più umile e semplice che è quella dello “schiavo”.

Il volto di Gesù, dipinto nella scena del Battesimo è quello di un uomo ormai maturo, pienamente uomo nell’espressione, che tuttavia lascia trasparire una profonda spiritualità: l’espressione del volto è umile e pacata, seria senza risultare distante, solenne e ieratica nei suoi gesti senza tradire la naturalezza e l’eleganza dei movimenti.



### 3.8. Il Nimbo del Cristo

Un elegante nimbo dorato circonda il volto di Cristo nel quale spicca a rilievo la croce che in realtà è leggermente irregolare nei suoi bracci; ha le caratteristiche di un nimbo d’ispirazione bizantina, è “*crucifero*” elemento comune soprattutto negli affreschi del XIII secolo e risulta leggermente più grande del nimbo che circonda quello di S. Giovanni Battista, che benché simile nella forma, è purtroppo in gran parte abraso.

Il nimbo del Cristo è particolarmente ornato con figure geometriche di regolare grandezza, mentre la croce che risalta per il colore brunastro presenta figure geometriche intrecciate ed ha la caratteristica forma “a gruccia” mentre nei bordi, elemento non del tutto originale, una corona perlata disegnata e disposta irregolarmente su di un cerchio più scuro.

Secondo i modelli di nimbo descritti dallo storico dell’arte M. Colinet Guerin nel nostro affresco troviamo elementi che possono aiutare nella datazione: il nimbo dipinto nella scena del battesimo ci richiama ad un’epoca precedente al Trecento e ad una presunta ispirazione bizantina soprattutto nell’inserimento all’interno dello stesso nimbo di forme geometriche, segni della luce che viene donata al Figlio da Dio Padre che soprattutto nelle icone sono espresse a rilievi dorati o con disegni generalmente evidenziati dal rosso (in questo caso i disegni sono di colore brunastro per la perdita del colore subita durante gli anni).

Il contorno perlato ci richiama ai nimbi dei secoli XI, XII e a rappresentazioni del Battesimo di miniature, dipinte da mani benedettine<sup>27</sup> che ci confermano l’appartenenza dell’affresco all’epoca benedettina-silvestrina della “Cripta” per mano di qualche autore che aggiunge

<sup>27</sup> Cfr. M. COLLINET-GUERIN, *Histoire du nimbe des origines aux temps modernes*, Parigi, 1961, 468.

qualche elemento proprio (ad esempio nel modo di decorare il nimbo) ma risulta un po' inesperto nell'applicazione dei modelli precedenti a cui si ispira.

## CONCLUSIONI

Nel riprendere le caratteristiche del volto di Cristo che in sé sintetizzano in termini teologici e artistici l'intera rappresentazione, un volto che abbiamo detto maturo e divino, volto sereno e nello stesso tempo volto che richiama la passione ci avviamo alle conclusioni di questa breve trattazione iconografica e iconologica dell'affresco del Battesimo di Cristo della "Cripta" di S. Ugo a Montegranaro<sup>28</sup>.

Le difficoltà di reperire modelli di riferimento al quale l'affresco può essersi ispirato, la novità del tema hanno lasciato parecchie domande senza risposta riguardante l'autore, l'epoca precisa in cui fu dipinto, il motivo dell'inserimento nel primitivo ciclo pittorico della "Cripta" ma credo non lascino dubbi sulla sua originalità espressiva e sulla complessità di un mondo iconografico assai ricco di spunti teologici e liturgici nel quale l'uomo moderno fa fatica a penetrare perché ormai non più allenato ad un tale linguaggio. Il nostro approccio moderno alle rappresentazioni dell'arte cristiana è spesso sviato dal solo interesse estetico o dall'ansia della descrizione della scena. Il ritornello che gli affreschi nelle chiese fossero sostitutivi della lettura delle stesse scene nella Sacra Scrittura (*Biblia pauperum*) e fossero quindi indirizzati ad un popolo sostanzialmente analfabeta rende giustizia solo a metà al vero motivo per cui gli affreschi sono commissionati e realizzati. Scoprire la verità delle scene sacre rappresentate, a meno che non ci si accontenti di indovinare solo la scena rappresentata, richiede studio teologico e dimestichezza con la simbologia biblico-liturgica del cristianesimo. Gli affreschi nascono, come d'altra parte le icone orientali, come "opere di teologia in figura": attraggono attraverso la bellezza estetica (fondamentale) per invitarci ad un livello superiore e metafisico. Gli autori di queste opere in questo periodo storico sono quasi sempre chierici (*Hoc frater fecit* recita con chiarezza il primo affresco del ciclo pittorico a cui anche il nostro appartiene): il motivo non è l'imperante clericalismo. L'arte cristiana, come tutti i mezzi teologici, devono essere capaci di annunciare il Vangelo e di questo annuncio i primi araldi sono per vocazione proprio i chierici:

---

<sup>28</sup> Per una più approfondita trattazione sul volto di Cristo vd. H. PFEIFFER, *Il volto di Cristo nell'arte*, Roma 1986. Una ricca rassegna di articoli sul volto di Cristo soprattutto in riferimento al volto della sindone si trova in AA. Vv. *Il volto dei volti. Cristo*, Gorle, 1999.

essa non è un diletto di qualche estroso artista ma gesto di cosciente responsabilità di chi vuole trasmettere la fede.

Anche l'affresco del Battesimo di Cristo nella Cripta di Sant'Ugo a Montegranaro, in conclusione, non nasce, quindi, come espressione puramente narrativa o per giustificare e/o trasmettere una verità dogmatica (in questo caso la verità teologica del sacramento del battesimo) ma viene originato da una concezione dinamica, di chi attraverso questo evento salvifico evidenzia sia l'azione, sia l'efficacia dell'opera di Cristo. La stessa figura di Cristo, come anche quella del Battista, infatti, non è propriamente statica: essi sono quasi di profilo con la gamba sinistra leggermente sollevata a sottolineare, specialmente nel caso di Gesù, il senso di un pellegrinaggio spirituale, il suo non essere di questo mondo (1Gv 3), il distacco dal mondo del caos, rappresentato dalle acque sul quale egli cammina e non è completamente immerso.

In questo dinamismo è coinvolto anche l'uomo credente che con la vita liturgico-sacramentale insieme alla sua comunità rende attuale l'esperienza di Cristo iniziata col battesimo e vive la salvezza da lui operata. Non può essere questo affresco estraneo all'azione liturgica della Chiesa dove Cristo Salvatore compie ed attua l'opera di redenzione espressa nel mistero pasquale di morte e resurrezione, che la Chiesa celebra in ogni sacramento.

L'opera artistica ci aiuta a superare la distanza tra il Gesù della storia ed il Cristo della fede: essa illustrando l'evento passato rende presente mediante il battesimo dei cristiani la presenza salvifica con il quale i credenti possono venire a contatto. Questo evento è misterioso e particolarmente spirituale, come il nostro affresco tenta di rappresentare, dove le figure restano quasi eteree: è un evento di fede quello che i cristiani cercano di interiorizzare mediante la liturgia che fa esulare dallo spazio e dal tempo (pochissimi sono i riferimenti spazio-temporali della scena del battesimo) e conduce direttamente all'oggi del credente.

Anche se l'episodio richiama un evento specifico della vita di Gesù esso ci svela l'intera vita di Cristo, Messia, Re, Sacerdote, Sposo, Profeta: in lui si sintetizza l'Α e l'Ω del Padre, Egli è lo stesso ieri, oggi e sempre.

Nessuno può iniziare un'esperienza cristiana se non accompagnato, dal Battista, che introduce ed indica la strada. È con profonda gratitudine che dedico queste righe a S. E. Mons. Angelo Fagiani, Arcivescovo emerito di Camerino e già docente di Teologia Morale nell'Istituto Teologico Marchigiano. Lui nella personale esperienza ha avuto la missione di accompagnare in qualità di rettore del seminario i primi passi verso l'incontro con Cristo e la scoperta della vocazione, che è maturata nel tempo.



## RECENSIONI

JEAN MARI DURAND - THOMAS RÖMER - MICHAEL LANGLOIS (Éds.), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche Orient* (Actes du Colloque organisé par le chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris 6-7 avril 2009) (OBO 250; Fribourg- Gottingen 2011), pp. 360 € 82.00.

Esula dalle nostre intenzioni offrire una sintesi adeguata di questo poderoso, avvincente volume curato dai Proff. Durand, assiriologo di Parigi, da T. Römer bibliista del Collège de France e Losanna, e da M. Langlois ricercatore, esperto di scienze filologiche di Strasburgo. La monografia raccoglie 14 contributi di specialisti storici assiriologi e bibliisti su un tema tipico dell'ideologia del Medio Oriente Antico, ma anche del bacino mediterraneo, vale a dire quello del "giovane eroe" che viene narrato e cantato nelle sue gesta e consegnato ai posteri come un modello vincente in una società strutturalmente retta dal potere degli anziani, grazie non solo alla sua forza, al suo valore di lottatore, ma in particolare grazie alla sua saggezza e alla sua astuzia nel saper imbastire come pure liberarsi da intrighi. Gli autori hanno inteso mostrare che la tipologia del tema si attagliava a dei criteri precisi secondo le epoche, senza cristallizzarsi in una forma standard atemporale, ma reinterpretata e riscritta. Anzitutto va notato che la figura dell'eroe è un ingrediente fondamentale nell'epica colta e di palazzo, come pure nei racconti popolari. In proposito resta sempre valido e stimolante l'approccio pionieristico del saggio di V. PROPP, *Morfologia della fiaba* (orig. Leningrad 1928; trad. it. Einaudi, Torino 1966), che colloca il ruolo dell'eroe tra gli 8 attanti principali di un racconto. Orbene, le tipologie del giovane eroe sono svariate e poliedriche e corrispondono ai criteri e gusti narrativi, e assiologici di ogni epoca. La monografia si apre con un'*Introduzione* (11-26), di M. Liverani, della Sapienza di Roma, dal titolo "Ritratto dell'eroe come un giovane cane", dedotto dall'iscrizione di Idrimi, re di Alakah (XV s. a.C.) come prototipo dell'eroe che, dopo vicissitudini fiabesche, si accinge a prendere il potere. Seguono poi quattro sezioni. La prima, "L'ascesa del giovane eroe alla regalità" (27-201), contiene vari contributi in inglese e francese e consacra particolare attenzione alle figure di Davide e Saul come "Un Davide

fallito o una storia di *habiru* all'epoca amorrea. Vita e morte di Samsi Erah, condottiero e uomo del popolo" (29-93) di M. Guichard dell'Università Paris I; "La fondazione di un lignaggio reale siriano. Le gesta di Idrimi di Alakah" di J-M. Durand del Collège de France; "Yhwh era con lui. Un tema regale nella storia dell'ascesa di Davide" (151-160) di S. McKenzie del Rhodes College (USA); "Saul ben Kish, re d'Israele, come 'un giovane eroe?'" (161-183) di D. Edelman dell'Università di Sheffield; "Io ero il più giovane dei miei fratelli. L'avvenimento eroico di Assarhaddon, un giovane uomo predestinato" (184-201) di L. Marti del CNRS. Nell'ascesa del giovane Davide, spicca l'assistenza di Yhwh, mentre il personaggio di Saul è intercettabile una ambivalenza strutturale, un eroismo da *maudit ante litteram*: Saul, più che eroe epico, è un protagonista tragico. La seconda sezione "Gli attributi regali del giovane eroe" (203-258) dimostra come le categorie regali siano state adottate per caratterizzare degli eroi che non sono affatto re, a cominciare da Sansone, che C. Lemardelé (LESA) "Dal giovane eroe ai giovani guerrieri. Da Sansone ai *bahûrîm*" (205-224) accosta appunto ai giovani e rampanti guerrieri, evidenziando la trasversalità del modello di Sansone, che coagula altre figure del mondo semitico ed indoeuropeo. Importanti sono i contributi di T. Römer "Mosè ha la stoffa di un eroe? Osservazioni bibliche ed extrabibliche" (225-241), che mette in rilievo come se il salvataggio del neonato Mosè è in chiaro parallelo con quello di Sargon re di Akkad (231); ma il primo a differenza del secondo non diventerà mai re e resterà senza conquista e senza paese. M. Langlois in "Lontano dagli occhi lontano dal cuore: l'eroismo secondo Daniele" (242-258) evidenzia il tipo di eroismo nella diaspora che si esercita non con la potenza militare ma ricorrendo all'arte della saggezza e della persuasione presso la potenza straniera ospitante, testimoniando la propria fedeltà all'identità giudaica e alla religione dei padri. Una terza sezione "L'eroismo al femminile" (259-285) mostra che quello del giovane eroe non è un modello declinato esclusivamente al maschile, ma risulta esercitato sorprendentemente anche da protagoniste femminili. Un esempio negativo è quello prospettato da A. Lemaire dell'École Pratique de Hautes-Études, "Atalia anti-eroina o eroina tragica" (261-272), dove questa regina è orribilmente degna della crudeltà di suo padre Acab e di sua madre Gezabele, nel voler sterminare la discendenza reale (2 Re 11,1), e la sua fine la colora d'intensa tragicità, ben sviluppata dalla tragedia di Racine (1691). Positivo invece è il modello di Ester nello studio di J.D. Macchi dell'Università di Ginevra: "Un'eroina giudea a corte. Posta in gioco e mezzi dell'azione eroica femminile" (273-285), che fa emergere dal mondo del racconto l'*enjeu* dell'epoca della sua stesura, vale a dire – come per Daniele – il confronto/scontro tra giudaismo e ellenismo. I prestiti o allusioni a modelli greci (come Aspasia) o ebraici (Rut e Tamar) propongono Ester, la donna dai molti volti, come un paradigma in cui la diaspora giudaica può identificarsi. La quarta sezione "Le amicizie eroiche" (287-345) travalica le singole figure e si sofferma su rapporti tra eroi; N. Ziegler (CNRS), in "Gilgameš: il re eroico

e il suo amico” (289-305) esamina il ruolo di Enkidu, amico intimo dell’eroe mesopotamico, nel suo cammino verso la saggezza. C. Nihan, dell’Université di Ginevra, in “Davide e Gionata: una ‘amicizia eroica’? Indagine letteraria e storica attraverso i racconti di 1-2 Samuele (1-2 Regni)” (306-330) propone la sua lettura di un rapporto che è stato interpretato o in senso di amicizia profonda o di affetto omosessuale. Senza nascondere «la presenza di una prospettiva omofila, cioè omoerotica, all’interno di questi racconti» (321), Nihan accosta tale rapporto al genere delle amicizie eroiche, nel senso di amicizie elettive ed aristocratiche tra due guerrieri nobili, d’élite, strettamente legato ad una cultura di guerra e di successi militari. Chiude la sezione l’articolo “Fra morte e gloria imperitura. Achille e Patroclo allo specchio” (331-345) di D. Jaillard, dell’Université di Losanna, presentando il rapporto dei due eroi omerici come il paradigma per antonomasia delle amicizie eroiche. Due preziosi Indici degli autori (347-354) e di riferimenti biblici (354-360) corredano l’opera. Essa si raccomanda per l’approfondimento di un tema importante nel Primo Testamento, anche per la sua lettura in chiave di letteratura comparata. Due piccole osservazioni. La prima è la necessità di chiarire in senso tecnico la differenza tra il termine eroe inteso in senso epico, ed eroe inteso come protagonista del racconto. Possiamo dire che gli eroi della Bibbia contraddicono fortemente i canoni dell’epica classica tradizionale. La seconda è presentare qualche figura secondaria che assume il carattere dell’eroe subentrando per decisionalità al protagonista, diventando, anche se per un breve attimo, un eroe dei poveri ed emarginati. È il caso delle levatrici che salvano i bambini ebrei, della sorella di Mosè che salva suo fratello, o parallelamente di Ioseba che beffa la regina Atalia. Nel caso di Saul, andava forse maggiormente sviluppata questa sua dimensione tragica, che piaceva tanto a V. Alfieri. Ciò non inficia il valore di questa silloge, che sa coniugare metodi diacronici e sincronici.

ANTONIO NEPI

JEAN LOUIS SKA, *La Biblica Cenerentola. Generosità e cittadinanza nel libro di Rut* (Sguardi; EDB, Bologna 2013), pp. 63, € 5,50.

L’Autore, gesuita, uno dei massimi esegeti contemporanei, docente al Pontificio Istituto Biblico di Roma, ci propone, sotto diversa veste tipografica, un gioiellino di analisi narrativa del racconto di Rut, già pubblicata nella sua raccolta *Il libro sigillato e il libro aperto* (EDB, Bologna 2005) 369-390. In un primo capitolo “La Cenerentola biblica” (5-8), Ska spiega perché Rut possa essere definita, pur con i dovuti distinguo rispetto al personaggio omonimo delle favole, la Cenerentola della Bibbia. Di fatto, la sua storia sviluppa un tema del folklore universale variamente modulato, quello di una ragazza di modesta origine che trova un marito ricco e potente, “il principe

azzurro” di tante fiabe popolari (6). Ora, però, se è legittimo ravvisare in Rut una versione del tema folclorico di Cenerentola, occorre integrarla con elementi che danno al racconto biblico una fisionomia unica. Rut è povera vedova, ma soprattutto straniera e senza figli, quindi nella peggiore condizione immaginabile per una donna nel mondo antico, perché non aveva diritti e versava in una situazione d’isolamento, dipendenza quasi totale. Ha perduto l’appoggio di suo padre, quello del marito defunto e non ha figli gli unici che potevano proteggerla. Rut non ha futuro. Inoltre, Rut non è sola, ma è la nuora di Noemi che essa accompagna nel ritorno a Betlemme, nella patria di costei. Anche Noemi versa nella medesima situazione penosa e penalizzata di Rut. Il racconto insiste su Noemi a tal punto che è difficile separare le due figure. Rut decide di legare la sua sorte a quella di Noemi e risolvere tutte le sue difficoltà. Un secondo capitolo “I problemi del racconto” (9-12) si sofferma sui due ostacoli concreti della trama: quello economico del cibo e quello economico del matrimonio, che sono correlati: chi non ha eredi non può possedere terra. Di primo acchito, un parente facoltoso, Booz, in quanto *gō’ēl* o riscattatore per virtù di dovere di parentela, potrebbe risolverli, apportando, benessere, coniugalità, cittadinanza e discendenza e ribaltando dunque la sua condizione di *underdog*. Tuttavia, c’è l’ostacolo di un parente più prossimo, quindi con più diritti di Booz. Dal canto suo sarà Rut a rimuovere gli ostacoli, tensioni, che si frappongono tra lei e “il candidato ideale”, Booz come marito. Nel capitolo terzo “La costruzione” (13-16), l’A. palesa la sua raffinata competenza nell’ambito dell’analisi narrativa nell’espone l’articolazione dell’intreccio e le strategie formali adottate dal narratore. Nel capitolo quarto “La progressione” (17-35) che è il più lungo conduce il lettore a vedere in modo più ravvicinato come si sviluppa l’azione. La modalità narrativa privilegiata è quella scenica (attenzione all’azione e ai discorsi dei personaggi) piuttosto che quella diegetica (descrizione o qualifiche dirette da parte del narratore). Emerge il contrasto dei personaggi prezioso per la loro caratterizzazione: la medesima determinazione di Rut e Noemi, e per quanto riguarda le due nuore, la diserzione di Orpa che mette in risalto come *foi* la solidarietà di Rut. L’A. fa notare come in questo racconto i nomi dei personaggi siano attinenti al loro carattere o destino (*nomen –omen*, 42-43 n.4). L’A. si sofferma con delicatezza su scene-chiave del racconto, quali il reclutamento di Rut, che incontra Booz e la successiva scena notturna sull’aia. Particolare interesse viene consacrato alla legge del levirato (da *levir* = cognato), per cui Booz dovrebbe adempiere in quanto parente prossimo il suo ruolo e compito di riscattatore per sposare Rut e salvare l’integrità della famiglia (29-32). Nel libro omonimo, Rut combina i doveri dell’istituto della “redenzione” che riguarda il riscatto dei beni materiali e quelli del “levirato” attinenti piuttosto al matrimonio. Segue poi l’enfasi sulla generosità e nobiltà d’animo di Rut: sono qualità che le conferiscono i titoli che le consentono di salire nella scala sociale e le permettono di ottenere pur essendo emarginata e straniera, disprezzata moabita, l’equivalente del

“diritto di cittadinanza”. Il capitolo quinto, “L’ultimo atto” (37-40) descrive l’astuzia con cui Booz neutralizza il suo rivale. Il racconto non termina, infatti, quando Rut si sposa bensì quando si capovolge la situazione di Noemi. Infatti, grazie a Rut e Booz, per la speciale legge del levirato, Noemi potrà avere un figlio in sostituzione dei suoi figli defunti e recuperare una dignità sociale nel villaggio di Betlemme. L’originalità del racconto sta nel modo in cui Rut riesce ad arrivare alla mèta agognata, ossia il matrimonio con Booz, creando nei lettori la giusta tensione e suspense su come avverrà questo matrimonio che di primo acchito appare impossibile. Una *Conclusion* riepiloga il percorso (41). Sotto un’apparente semplicità narrativa, il libro appare un caleidoscopio di significati e attribuisce alla protagonista Rut il ruolo di impersonare la presenza di Dio, il suo volto benevolo e diventare strumento della sua grazia. Guardando al NT, come strumento umile ricolmo di grazia, Rut anticipa e prepara la via a Maria, la madre del Salvatore. Segue un apparato di note ai vari capitoli (42-44), una selezionata bibliografia ragionata (45-46), Poi un’*Appendice* con il testo integrale del libro di Rut nella versione della Bibbia di Gerusalemme. Possiamo aggiungere che questo volume di quattro libri, dietro la vicenda e la speranza di Rut, cela e richiama quelle dei patriarchi erranti apparentemente senza futuro e gli ebrei esuli in Egitto che ritornano nella propria terra, come i gruppi del “resto d’Israele” che tornarono in Giudea dopo la deportazione in Babilonia. Il libro va datato nel post-esilio; il cuore del suo messaggio è che Giuda, reduce dall’esilio, anziché disprezzare stranieri, si leghi a essi per avere un futuro nella propria terra.

ANTONIO NEPI

JACQUELINE ASSAËL - ÉLIANE CUVILLIER, *L’Épître de Jacques* (Commentaire du Nouveau Testament XIIIa; Labor et Fides; Genève 2013) pp. 290, € 34,00.

La lettera di Giacomo resta sempre un cantiere aperto per gli esegeti e lo dimostra la bibliografia che, nonostante alcune pause, continua oggi più che mai ad arricchirsi di studi. Nella prestigiosa collana svizzera «*Commentaire au Nouveau Testament*» ha fatto il suo ingresso questo nuovo commento, frutto del lavoro congiunto di due studiosi, una filologa e un biblista che si affianca a quello già felicemente noto di F. Vouga. J. Assaël insegna lingua e letteratura greca alla Facoltà di Lettere di Nizza-Sophia Antipolis, ed è un’esperta nel campo della poesia e del teatro greci, in particolare Euripide. E. Cuvillier è professore di NT alla Facoltà di Teologia Protestante di Montpellier, autore di numerose pubblicazioni in sinergia con altri specialisti di altri campi. Lunghi dall’essere una “lettera di paglia” (*Stroern Epistel*) come la definiva Martin Lutero, questi due studiosi mostrano invece come

sia audace ed inventiva, ricca di una cristologia nascosta, di una morale eversiva rispetto ai canoni tradizionali e di una fede che si concreta nelle opere in sintonia con il genuino pensiero paolino. In tal senso i due autori si collocano sulla scia di G. Calvino, che prendeva le distanze dalla sprezzante definizione di Lutero, e si inseriscono ormai pacificamente nella tendenza alla *Rehabilitierung* dello scritto giacobeo. Il commento, elegante nella sua veste tipografica, si articola in tre parti: 1) "Problemi introduttivi" (17-103); 2) "Panoramica della storia dell'interpretazione della lettera di Giacomo" (104-144); 3) "Traduzione, note e commentari" (145-263). Il commento offre pure un Glossario, una corposa bibliografia e un *Addendum* con la preziosa indicazione delle varianti testuali registrate dalla 28ª edizione critica del *Novum Testamentum Graece* del Nestle-Aland. Come si propongono gli stessi AA., il loro intento è quello di restituire allo scritto giacobeo «tutta la sua sottigliezza ed il suo vero peso nel corpus neotestamentario» (11). Nella Prima parte gli AA. propongono con qualche modifica una struttura desunta dalle divisioni rilevabili nel *Codex Vaticanus*, proponendo questa sequenza: Prescritto epistolare (1,1), Prima sezione (1,2-27), Seconda sezione (3,1-5,6), Terza sezione (5,7-20), Epilogo (5,19-20) definito come un «invio» e «chiusura aperta» (29-32). A loro parere, contrariamente all'asserzione di M. Dibelius che ancora impera dal 1921, la lettera non è un susseguirsi di sentenze slegate, come può accadere in un testo sapienziale, ma possiede una sua connessione logica argomentativa. Poi vengono esposte in modo limpido ed ampio le caratteristiche letterarie e stilistiche dello scritto giacobeo (33-59), definendo l'autore un autentico talento letterario, versato nella retorica greco-romana del tempo, particolarmente abile nel ricorso alle immagini, all'ironia, alla veemenza del tono, mai però sopra le righe (46-59). Quanto all'autore, optano per la pseudoepigrafia, parlando di un discepolo di Gesù di origine ebraica, profondo conoscitore delle Scritture, mentre l'uditorio sarebbe costituito da credenti di origine giudaica e pagana (67). Il lettore potrà apprezzare la profonda attenzione riservata alla cristologia della paraclesi giacobeo (68-94) non sempre evidenziata da altri commentatori, anche in considerazione degli scarsi accenni nell'esposizione del testo (cfr. 1,1 e 2,1). Per i nostri AA., infatti, i riferimenti cristologici non si possono limitare agli *incipit* dei capp. 1 e 2, ma contemplano anche altri parimenti significativi come il Volto originario (1,23), La Parola impiantata (1,21) il Bel Nome (2,7), la Legge della libertà (2,12) analizzati in undici pagine (80-91) corredate di osservazioni molto suggestive. Riguardo al rapporto tra la nostra lettera e la tradizione, dopo aver vagliato ben otto ipotesi gli AA. sono inclini ad accettare quella secondo cui Giacomo a) conosce le lettere paroline in particolare Gal e Rm; b) scrive per contestare o correggere quella che considera una interpretazione deviante e deviata dell'insegnamento di Paolo sulla giustificazione; tale interpretazione fuorviante deriverebbe dalle comunità paoline della seconda generazione (94-101). I nostri AA. sono persuasi che Giacomo e Paolo costituiscono due "percorsi singolari" nella fede nel Cristo, caratte-

rizzando quello di Giacomo come un percorso di “continuità”, e quello di Paolo come un percorso “di rottura”. Preziosa all’uopo è la sinossi dei testi. Ripercorrendo la storia dell’interpretazione, sono alquanto interessanti le precisazioni alle posizioni differenti di Calvino e Lutero, nonché un *excursus* sulla lettura che S. Kierkegaard ha fatto dello scritto giacobeo (109-116). La rassegna della storia dell’esegesi è smaccatamente filofrancofona; l’iter illustrativo delle varie posizioni nella ricerca contemporanea mira a corroborare l’idea di una rinascita o rinnovamento degli studi giacobei su temi classici e mediante approcci inediti come la retorica e la sociologia (121-154). Lo spazio consacrato all’introduzione è quasi uguale a quello dedicato all’esegesi e commento del testo di Giacomo (155-263). La traduzione è attenta alle varie figure e procedimenti stilistici; le note esegetiche delucidano i punti discussi di critica testuale analizzando i termini con rigore filologico e semantico. Il commento non è soltanto teologico, ma ingloba anche implicazioni antropologiche e sociologiche, tenendo conto con onestà intellettuale dei pareri e le opzioni di altri esegeti e specialisti. Val la pena notare un aspetto che contraddistingue il commento, dianzi accennato, ovvero diversi spunti originali nella traduzione del testo greco. Ci limitiamo a due tra i più significativi, sfruttati per dare ulteriore rilevanza alla cristologia giacobeia. Il primo è Gc 1,1 dove il titolo Dio e Signore (*theos kai kyrios*) viene attribuito a Gesù Cristo (adducendo Tt 2,13; 2 Pt 1,1; 2 Ts 1,12), diversamente dalla traduzione attestata nella tradizione e recepita, ad esempio, dalla versione CEI che distingue, tra Dio e Gesù Cristo Signore. Il secondo esempio è Gc 2,1, che normalmente viene tradotto «Fratelli miei, la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo, Signore della Gloria, sia immune da favoritismi personali». I nostri AA. traducono invece: «fratelli miei non trovate nei segni esteriori la prova fidata della gloria accordata da nostro Signore Gesù Cristo», interpretando il sintagma *ekhein pistin* nel senso di “avere/cercare una prova fidata” e *prosōpolēmpsia* nel senso davvero insolito di “segno esteriore”, e vedendo la gloria come quella concessa da Cristo agli uomini. Tale traduzione desta parecchie difficoltà, e risulta forzata. In altri casi, la traduzione invece rende l’immagine o l’impatto originario come ad esempio in Gc 1,2 dove il semplice “subire le prove” delle versioni moderne, è sostituito con *subir le choc*, essere scioccato. Spiace rilevare l’assenza di un indice tematico e da un indice degli autori e la ormai inveterata propensione gallo-elvetica, a privilegiare commenti francesi. In ogni caso, il commento si raccomanda, perché porta un vento fresco ed una provocazione ulteriore a chi vuole riassaporare lo spessore di una lettera non certo di paglia. Va avvisato che gli stessi autori hanno ripresentato il frutto del loro commento in forma riassuntiva nel quaderno «*Au miroir de la Parole*». *Lecture de l’Épître de Jacques* (Cahier Evangile 167; Du Cerf, Paris 2014) pp. 1-72. € 9,00.

STANISLAW BAZYLINSKI, *Guida alla ricerca biblica* (Subsidia Biblica 35) Gregorian & Biblical Press – Ed. San Paolo Roma – Cinisello Balsamo 2009<sup>3</sup>, pp. 304, € 18.

Consigliamo agli studenti del nostro Istituto Teologico, ma non solo, questo prezioso manuale concepito come aiuto a chi si accinge o persegue uno studio sistematico della Sacra Scrittura. Tale sussidio è il frutto del *Proseminario di Metodologia* che l'A., in un fecondo dialogo con i suoi alunni, ha tenuto presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. La nostra segnalazione riguarda la terza edizione rivista ed ampliata in molte voci, temi e dettagli, in particolare per quanto concerne il III capitolo, notevolmente integrato e la bibliografia rettificata ed aggiornata. Il manuale si articola in sei capitoli. Dopo due pagine riservate ad abbreviazioni e sigle (11-12), il I cap. *Principali fonti del testo biblico* (15-39) riporta una breve descrizione delle fonti ed edizioni del testo biblico nelle lingue originali e nelle traduzioni antiche, vale a dire il testo ebraico e greco dell'AT e del NT, le versioni in aramaico, latino e siriano. Il II cap. *Ricerca bibliografica* (42-50) offre una breve rassegna degli strumenti non solo cartacei (come l'*Elenchus Biblicus* del PIB, *New Testament Abstracts*, le *Catalogue* dell'EBAF, ecc.), ma anche informatici, con interfacce che consentono ricerche in contemporanea con alcune biblioteche come *ATLA* (Chicago), *BiBIL* (Losanna), *BSW* (Università inglesi, irlandesi, di Innsbruck e Roma) ecc., e i principali siti web su internet per attingere una bibliografia biblica fondamentale. Il III cap. *Opere di riferimento* è il più nutrito e utile (51-170). Qui l'autore s'ispira chiaramente alle 24 sezioni dell'opera introduttoria di J.A. FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of the Scripture* (Rome, 1990<sup>3</sup>) e di J.L. SKA, *Bibliografia biblica basilare dell'AT*, <http://www.biblico.it/doc.-vari>, integrandoli con altri contributi. Questo capitolo, che più di tutti palesa una ristrutturazione e una notevole integrazione, risulta consacrato a prospettare un interessante panorama delle irrinunciabili opere di riferimento e di consultazione generale e particolare: strumenti come concordanze cartacee e informatiche, sinossi, dizionari delle lingue bibliche antiche ed esstrabibliche, come copto, egiziano, accadico, ugaritico ecc., grammatiche, introduzioni alla Bibbia, opere di teologia biblica, di geografia, di epigrafia, concernenti non solo l'Israele biblico, ma anche il mondo extra-biblico dell'Antico Vicino Oriente (sigla *AVO*). Il contributo prezioso del nostro A. sta nel fatto che non si limita ad un asettico elenco delle opere citate, ma le accompagna da una concisa e succosa presentazione. Il IV cap. *Principali "figure" letterarie* (171-198) riserva una speciale e altrettanto preziosa attenzione alle figure, virgolettato in modo da includere sia mezzi stilistici come le figure retoriche, sia procedimenti argomentativi, non sempre presi nella dovuta considerazione, dimenticando che il contenuto è imprescindibile dallo stile in ogni opera letteraria ed artistica. Dopo una bibliografia di riferimento attinta dai classici come Aristotele, Cicerone, Orazio e Quintiliano, e studi specifici relativi alla

Bibbia, si esaminano figure note come il parallelismo (sinonimico, antitetico sintetico, climatico), il chiasmo, l'iperbato, l'anafora, l'anadiplosi ecc., le forme sonore come l'assonanza, l'allitterazione, la paronomasia, la rima, la figura etimologica, ed altre figure retoriche meno note, per poi introdurre i lettori nel suggestivo mondo delle regole esegetiche (*middôt*) dell'esegesi rabbinica, che, aggiungiamo noi, erano ben note anche all'ex fariseo Paolo e agli evangelisti (cfr. in particolare Giovanni). L'A. si sofferma su tre: quella *a fortiori* (*qal wahömer*), per analogia (*g'zera' šawā'*), e correzione/integrazione di quanto scritto (195-197). Nel V cap. *Organizzazione del lavoro scritto* (201-229) l'A. passa a consigli e norme per organizzare e stilare in modo efficace la redazione di un lavoro scritto, di seminario o di ricerca, avvertendo i lettori delle principali difficoltà che devono affrontare. Si va *dall'inventio* di una tesi, all'impostazione, alla stesura, alla disposizione del testo, per poi fornire le norme tipografiche riguardo le traslitterazioni nelle varie lingue, non solo bibliche, ma extra-bibliche, come il fenicio, l'egiziano, il copto, l'ugaritico e l'accadico (219-228). Il cap. VI Note a piè di pagina e bibliografia (233-277) è quello che i docenti gradiranno di più, perché si forniscono preziose indicazioni per quanto riguarda le norme da seguire per le note a piè di pagina, le abbreviazioni e le sigle, le citazioni e la stesura della bibliografia finale, le citazioni e l'ordine dei nomi dell'autori nei casi regolari ed eccezionali, i termini tipografici, con una vasta serie di esempi. Segue un *Indice onomastico* (279-294) e l'*Indice generale finale* (295-303). Il sussidio è davvero utile e ben articolato, essenziale e pragmatico. L'A. è conscio della relatività temporale del suo manuale, che chiaramente non esaurisce l'intera tematica propedeutica allo studio della Bibbia, giacché ogni anno che passa, si accumulano tematiche, difficoltà, bibliografie, nuove impostazioni. Questo considerando anche la ricchezza che deriva dal mondo informatico, per cui concepisce il suo lavoro come ausiliario di un *work in progress*, un cantiere sempre aperto (6). Il sussidio è agevolmente fruibile e limpido. Ci sia concesso di aggiungere alla bibliografia altri sussidi come AA.VV., *Vademecum per il lettore della Bibbia* (Brescia 1996) J. HERIBAN, *Dizionario terminologico-concettuale di scienze bibliche e ausiliarie* (Roma 2005), J.N.ALETTI-M.GILBERT-J.L.SKA, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica* (Brescia 2006), J.A. FITZMYER, *A Guide to the Dead Scrolls and Related Literature* (Grand Rapids- Cambridge 2008) e M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington, IN 1985). Nel cap. III andava menzionato RRNAB. Forse nel cap. IV meritavano tra altri un accenno il procedimento dell'ironia, del genere della diatriba e dell'uso della *khreia*. Si legga poi correttamente I. CARDELLINI (197 e 281).

ANTONIO NEPI





**carifermo**

**cassa di risparmio di fermo s.p.a.**

*La CARIFERMO  
è al vostro servizio  
dovunque*

