

---

# **RIVISTA DIOCESANA TORINESE**

**10**

ANNO LXXVIII  
OTTOBRE 2001

---

## UFFICI DIOCESANI

Gli Uffici sono aperti *in ogni giorno feriali*.

*Per l'orario di apertura si vedano le indicazioni relative ad ogni singolo Ufficio.*

Tutti gli Uffici sono chiusi:

- *il sabato pomeriggio;*
- *nella Settimana Santa: giovedì-venerdì-sabato;*
- *il 24 giugno (festa del Patrono di Torino), il 16 agosto, il 2 novembre;*
- *nei giorni festivi di precetto ecclesiastico e nei giorni festivi agli effetti civili.*

**Segreteria dell'Arcivescovo** - tel. 011/51 56 240 - fax 011/51 56 249  
ore 9-12 (escluso lunedì)

## CURIA METROPOLITANA

10121 TORINO - via dell'Arcivescovado n. 12 - tel. 011/51 56 211

---

**ORDINARI DEL TERRITORIO** - tel. 011/51 56 333 - fax 011/51 56 209

---

*Segreteria* ore 9-12 (escluso sabato)

**Vicari Generali** - ore 9-12

Fiandino mons. Guido (ab. tel. 011/568 28 17 - 349/157 41 61)

Lanzetti mons. Giacomo (ab. tel. 011/521 21 73 - 347/246 20 67)

**Vicari Episcopali Territoriali**

*Distretto pastorale TO Città:*

Trucco don Giuseppe (ab. tel. 011/48 02 61 - 329/214 81 26)

venerdì ore 10-12

*Distretti pastorali:*

*TO Nord:* Foieri don Antonio (ab. *Forno Canavese* tel. 0124/72 94 - 347/546 05 94)

lunedì ore 10-12

*TO Sud-Est:* Avataneo can. Gian Carlo (ab. *Carmagnola* tel. 011/972 31 71 - 339/359 68 70)

giovedì ore 10-12

*TO Ovest:* Delbosco don Piero (ab. *Alpignano* tel. 011/967 63 25 - 335/611 03 39)

martedì ore 10-12

**Vicario Episcopale per la Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica**

Ripa Buschetti di Meana don Paolo, S.D.B. (ab. tel. 011/58 111)

lunedì ore 9-12,30; mercoledì ore 15-18,30; venerdì ore 10-12,30

---

**COORDINATORI DIOCESANI PER LA PASTORALE** - tel. 011/51 56 216

---

Terzariol don Pietro (giovedì ore 9-12 - tel. ab. 011/311 54 22):

*pastorale dell'iniziazione cristiana e catechesi; liturgia; carità; missione.*

Amore don Antonio (venerdì ore 9-12 - tel. ab. 011/205 34 74):

*pastorale delle età della vita: fanciulli e ragazzi; adolescenti e giovani; famiglia; adulti e anziani.*

Cravero don Domenico (lunedì ore 9-12 - tel. ab. 011/972 00 14):

*pastorale degli ambienti di vita: pastorale sociale e del lavoro; scuola e Università; sanità; migranti-itineranti-sport-turismo e tempo libero.*

---

**ECONOMO DIOCESANO**

---

Cattaneo don Domenico (tel. uff. 011/51 56 360 - ab. 011/521 15 57)

*(segue nella III di copertina)*



# RIVISTA DIOCESANA TORINESE

UFFICIALE PER GLI ATTI DELL'ARCIVESCOVO E DELLA CURIA METROPOLITANA

Anno LXXVIII

Ottobre 2001

## SOMMARIO

	pag.
<b>Atti del Santo Padre</b>	
Messaggio ai partecipanti al VI Incontro Nazionale dei Docenti Universitari Cattolici	1411
Messaggio ai partecipanti a un Convegno promosso dalla C.E.I. a vent'anni dalla <i>Familiaris consortio</i>	1414
Messaggio per la Giornata Mondiale dell'Alimentazione	1417
Messaggio in occasione del IV Centenario dell'arrivo a Pechino di padre Matteo Ricci, S.I.	1419
All'Incontro delle famiglie italiane nel XX della <i>Familiaris consortio</i> :	
– All'Incontro delle famiglie (20.10)	1423
– Omelia nella Beatificazione dei coniugi Beltrame Quattrocchi (21.10)	1426
Omelia nella conclusione della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (27.10)	1429
 <b>Atti della Santa Sede</b>	
<i>Sinodo dei Vescovi:</i>	
X Assemblea Generale Ordinaria:	
– Relazione "ante disceptationem"	1433
– Relazione "post disceptationem"	1440
– Messaggio dei Padri Sinodali	1452
<i>Pontificia Commissione Biblica:</i>	
<i>Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana</i>	1457
 <b>Atti della Conferenza Episcopale Italiana</b>	
<i>Consiglio Episcopale Permanente:</i>	
Messaggio in occasione della XXIV Giornata per la vita (3 febbraio 2002)	1533
<i>Commissione Episcopale per i problemi sociali e il lavoro, la giustizia e la pace:</i>	
Messaggio per la Giornata Nazionale del Ringraziamento	1535
<i>Ufficio Liturgico Nazionale</i>	
La Comunione eucaristica dei celiaci in Italia	1537
<i>Convegno Nazionale nel XX anniversario della Familiaris consortio:</i>	
– Prolusione del Card. Camillo Ruini	1540
– Conclusioni di Mons. Giuseppe Betori	1547

### Atti del Cardinale Arcivescovo

Offerta per la celebrazione e l'applicazione della Messa	1553
Disposizioni circa alcune particolari celebrazioni di Messe	1556
Messaggio per invitare alla preghiera a un mese dagli attentati che hanno sconvolto gli Stati Uniti d'America	1557
All'apertura del cammino del Piano Pastorale diocesano	1559
Intervento a un Convegno Nazionale organizzato dalla Lega Italiana per la Lotta contro i Tumori	1565
Per il Convegno diocesano " <i>Il Pane del cammino: Eucaristia e Missione</i> ":	
– Invito	1579
– Saluto iniziale	1580

### Curia Metropolitana

#### Cancelleria:

Rinunce di parroci – Termine di ufficio – Trasferimento di parroco – Nomine – IX Consiglio Presbiterale – Cappellani militari – Sacerdote extradiocesano in diocesi – Comunicazione – Diacono permanente defunto	1567
--	------

### Atti del IX Consiglio Presbiterale

Verbale della XIII Sessione (18 aprile 2001)	1571
Verbale della XIV Sessione (30 maggio 2001)	1576

### Documentazione

#### Convegno diocesano per il Centenario della presenza a Torino dei Padri Sacramentini:

Il Pane del cammino: Eucaristia e Missione	
– Invito al Convegno del Cardinale Arcivescovo	1579
– Saluto iniziale del Cardinale Arcivescovo	1580
– <i>Dall'esperienza di Cristo alla testimonianza e alla missione</i> (p. Anthony F. McSweeney, S.S.S.)	1581
– <i>L'adorazione eucaristica, proposta e itinerari pastorali nell'Anno della spiritualità</i> (p. Alberto Occhioni, S.S.S.)	1589
– Testimonianze:	
1. Don Filippo Raimondi	1598
2. Parrocchia S. Benedetto Abate - Torino	1599
3. Maria Gabriella Lai	1600

Presentazione della <i>editio typica</i> del " <i>Martirologium Romanum</i> " (Card. Jorge Arturo Medina Estévez e Mons. Francesco Pio Tamburrino)	1602
--	------

Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale	1608
--	------

Notificazione della Curia di Sora-Aquino-Pontecorvo circa il "Gesù Bambino di Galilano"	1614
---	------

---

# Atti del Santo Padre

---

## Messaggio ai partecipanti al VI Incontro Nazionale dei Docenti Universitari Cattolici

### La diaconia della verità è il sigillo dell'intelligenza libera e aperta

Illustri Docenti universitari!

1. È trascorso oltre un anno dall'Incontro che abbiamo avuto in occasione del Giubileo, ma non è diminuito lo slancio che in quei giorni singolarmente preziosi avete potuto attingere.

È stata l'occasione per un *personale incontro con Lui, Gesù Signore*, l'unico nostro Maestro, anzitutto. È Lui la sorgente viva, il centro di irradiazione, l'alimento che nella Parola e nell'Eucaristia si fa sentita esperienza interiore.

È stata pure occasione per una *sempre più approfondita coscienza di Chiesa*, nella reciprocità della comunione e nel sostegno fraterno fra quanti si riconoscono in Cristo come partecipi di una stessa grande famiglia. Ne è derivato un *rinnovato impulso di testimonianza*, teso a calare nel quotidiano del lavoro universitario il dinamismo di una presenza significativa, generosa, autentica.

Vi siete riuniti di nuovo per questo Incontro, accogliendo l'invito a "*prendere il largo*", che ho consegnato come orizzonte di speranza e di azione a tutta la Chiesa, e quindi anche a voi, perché riflettiate sulle implicazioni concrete che la prospettiva del nuovo umanesimo comporta per la vita delle vostre Università.

2. Sono tempi, questi, di grandi trasformazioni, e anche istituzioni antiche e venerabili, come molte delle Università italiane, sono chiamate a rinnovarsi. In questo processo si intrecciano fattori molteplici, a volte veramente nobili e degni; altre volte, invece, più strumentali, col rischio di ridurre il sapere a mezzo di affermazione di sé, mortificando la professionalità docente ad apprendistato di stampo utilitario e pragmatico.

*Il Docente è un maestro*. Egli non trasmette il sapere come se fosse un oggetto d'uso e consumo; ma stabilisce anzitutto una relazione sapienziale, che, anche quando non può giungere, per il numero troppo elevato degli studenti, all'incontro personale, si fa parola di vita prima ancora che trasmissione di nozioni. *Il Docente istruisce* nel significato originario del termine, offre cioè un apporto sostanziale alla strutturazione della personalità; egli *educa*, secondo l'antica immagine socratica, aiutando a scoprire e ad attivare le capacità e i doni di ciascuno; egli *forma*, secon-

do la comprensione umanistica, che non restringe questo termine alla pur necessaria acquisizione di competenze professionali, ma le inquadra in una costruzione solida e in una correlazione trasparente di significati di vita.

3. All'insegnamento siete stati chiamati. È una *vocazione*, una vocazione cristiana. A volte essa è sentita come proprio progetto fin dalla più giovane età; a volte si svela attraverso gli accadimenti, apparentemente casuali, ma in realtà providenziali, che segnano la biografia di ciascuno. Lì, sulla cattedra, Dio vi ha chiamato per nome, a un servizio insostituibile alla verità dell'uomo.

È questo il cuore del nuovo umanesimo. Esso si concretizza nella capacità di mostrare che la parola della fede è davvero una forza che illumina la conoscenza, la libera da ogni servitù, la rende capace di bene. Le giovani generazioni attendono da voi nuove sintesi del sapere; non di tipo enciclopedico, ma umanistico. È necessario vincere la dispersione che disorienta e delineare profili aperti, capaci di motivare l'impegno della ricerca e della comunicazione del sapere e, al tempo stesso, di formare persone che non finiscano per ritorcere contro l'uomo le immense e tremende possibilità che il progresso scientifico e tecnologico ha ottenuto nel nostro tempo. Come agli inizi dell'umanità, anche oggi quando l'uomo vuole disporre a proprio arbitrio dei frutti dell'albero della conoscenza, finisce per ritrovarsi triste operatore di paura, di scontro e di morte.

4. La riforma in atto in Italia, che coinvolge scuola e Università, chiama in causa la pastorale ecclesiale, sia per superare forme di stagnazione nel dialogo culturale, sia per promuovere in modo nuovo l'incontro tra le intelligenze umane, incentivando la ricerca della verità, l'elaborazione scientifica e la trasmissione culturale. Si dovrebbe riscoprire anche oggi una rinnovata tensione all'unità del sapere – quello proprio della *uni-versitas* – con coraggio innovativo nel disegnare gli ordinamenti degli studi su un progetto culturale e formativo di alto profilo, a servizio dell'uomo, di tutto l'uomo.

In quest'opera la Chiesa – che guarda con grande attenzione all'Università, perché da essa molto ha ricevuto e molto si attende – ha qualcosa da donare. Anzitutto, ricordando senza sosta che «il cuore di ogni cultura è costituito dal suo approccio al più grande dei misteri: il mistero di Dio» (*Discorso alle Nazioni Unite in occasione del 50° di fondazione*, n. 9: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/2 [1995], 738). Ricordando, inoltre, che solo in questa verticalità assoluta – di chi crede, e perciò sempre cerca di approfondire la verità incontrata, ma anche di chi cerca, e perciò è sulla via della fede – la cultura e il sapere si illuminano di verità e si offrono all'uomo come dono di vita.

5. L'umanesimo cristiano non è astratto. La libertà di ricerca, così preziosa, non può significare neutralità indifferente di fronte alla verità. L'Università è chiamata a divenire sempre più un laboratorio, in cui si coltiva e si sviluppa un umanesimo universale, aperto alla dimensione spirituale della verità.

La *diaconia della verità* rappresenta un compito epocale per l'Università. Essa richiama quella dimensione contemplativa del sapere che disegna il tratto umanistico di ogni disciplina nelle diverse aree affrontate dal vostro Convegno. Da questo atteggiamento interiore deriva la capacità di scrutare il senso degli eventi e di valorizzare le più ardite scoperte. La diaconia della verità è il sigillo dell'intelligenza libera e aperta. Solo incarnando queste convinzioni nello stile quotidiano il docente universitario diventa portatore di speranza per la vita personale e sociale. I cristiani sono chiamati a rendere testimonianza della dignità della ragione umana, delle sue esigenze e della sua capacità di ricercare e conoscere la realtà, superando

in tal modo lo scetticismo epistemologico, le riduzioni ideologiche del razionalismo e le derive nichiliste del pensiero debole.

*La fede è capace di generare cultura; non teme il confronto culturale aperto e franco; la sua certezza in nulla assomiglia all'irrigidimento ideologico preconetto; è luce chiara di verità, che non si contrappone alle ricchezze dell'ingegno, ma soltanto al buio dell'errore. La fede cristiana illumina e chiarisce l'esistenza in ogni suo ambito. Animato da questa interiore ricchezza, il cristiano la diffonde con coraggio e la testimonia con coerenza.*

6. La cultura non è riducibile agli ambiti dell'utilizzazione strumentale: *al centro è e deve rimanere l'uomo*, con la sua dignità e la sua apertura all'Assoluto. L'opera delicata e complessa di "evangelizzazione della cultura" e di "inculturazione della fede" non si accontenta di semplici aggiustamenti, ma esige un fedele ripensamento ed una creativa riespressione dello strumento metodologico che la Chiesa italiana si è voluta dare in questi ultimi tempi: il "Progetto Culturale orientato in senso cristiano". Esso nasce dalla consapevolezza che «la sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura ma anche della fede... Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta e interamente pensata, non fedelmente vissuta» (Giovanni Paolo II, *Lettera di istituzione del Pontificio Consiglio della Cultura*, 1982).

A questa esigenza profonda risponde l'esercizio della carità intellettuale. È questo l'impegno specifico che gli universitari cattolici sono chiamati a realizzare, nella convinzione che la forza del Vangelo è capace di rinnovamento profondo. Che il "Logos" di Dio si incontri con il "logos" umano e diventi il "dia-logos": questa è l'attesa e l'auspicio della Chiesa per l'Università e il mondo della cultura.

Il nuovo umanesimo sia per voi prospettiva, progetto, impegno. Esso diventerà allora una vocazione alla santità per quanti operano nell'Università. A questa "misura alta" siete chiamati all'inizio del nuovo Millennio.

A conferma di questi miei voti per il vostro Incontro, sui cui lavori invoco copiosi lumi celesti, invio a ciascuno ed alle rispettive famiglie una speciale Benedizione Apostolica.

Dal Vaticano, 4 ottobre 2001

IOANNES PAULUS PP. II

**Messaggio ai partecipanti a un Convegno promosso dalla C.E.I.  
a vent'anni dalla *Familiaris consortio***

**«Dalla famiglia dipende il destino dell'uomo»**

Al venerato Fratello  
il Signor Cardinale CAMILLO RUINI  
Presidente della Conferenza Episcopale Italiana

1. Con vivo compiacimento ho appreso che la Chiesa che è in Italia si prepara a celebrare i venti anni della *Familiaris consortio* con una serie di iniziative: esse saranno di grande aiuto per il Popolo di Dio, per tutti coloro che sono alla ricerca della verità e per la stessa società civile. Si tratta di iniziative importanti, che desidero accompagnare con la preghiera e con l'affetto sincero, in attesa di incontrare le famiglie italiane nella Veglia che si terrà in Piazza San Pietro sabato 20 ottobre e nella Santa Messa, che avrò la gioia di celebrare il giorno successivo, in occasione della Beatificazione dei coniugi Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi.

Quando, nei primi tempi del mio Pontificato, inaugurai i lavori del Sinodo sulla Famiglia, il 26 settembre del 1980, dissi che «la famiglia è l'oggetto fondamentale dell'evangelizzazione e della catechesi della Chiesa, ma essa è anche il suo indispensabile ed insostituibile soggetto: il soggetto creativo» e aggiunsi che, per questa sua forza creativa, «è proprio la famiglia che dà la vita alla società». Conclusi poi il discorso ai Padri sinodali ricordando che tutti i compiti della famiglia si riassumono in uno fondamentale: «Quello di custodire e conservare semplicemente l'uomo!».

2. Molti si domandano: «Perché la famiglia è così importante? Perché la Chiesa insiste tanto sul tema del matrimonio e della famiglia?». Il motivo è semplice, anche se non tutti riescono a comprenderlo: dalla famiglia dipende il destino dell'uomo, la sua felicità, la capacità di dare senso alla sua esistenza. Il destino dell'uomo dipende da quello della famiglia ed è per questo che non mi stanco di affermare che il futuro dell'umanità è strettamente legato a quello della famiglia (cfr. *Familiaris consortio*, 86). Questa verità è così evidente che appare paradossale l'atteggiamento, purtroppo assai diffuso, di chi trascura, offende e relativizza il valore del matrimonio e della famiglia.

La visione dell'uomo, l'interpretazione della sua unità personale, in cui si esprimono la dimensione corporea, quella intellettuale e quella spirituale, il significato degli affetti e della generazione della vita sono al centro di un dibattito epocale, che incide profondamente sulla condizione della famiglia. Di fronte a questa situazione resta compito primario della Chiesa far emergere le ragioni che rendono urgente e necessario l'impegno di tutti i cristiani a favore della famiglia. Allo stesso tempo, è compito delle stesse famiglie e di tutte le persone di buona volontà compiere ogni sforzo perché siano riconosciuti i diritti di questa fondamentale istituzione sociale, a vantaggio dei singoli e dell'intera società.

3. Il Sinodo sulla Famiglia ha segnato la vita della Chiesa nel suo cammino di attuazione del Concilio Vaticano II, e la *Familiaris consortio*, che ne ha raccolto il prezioso lavoro, rappresenta una tappa decisiva nell'individuazione delle responsabi-



lità della famiglia e di ciò che è necessario fare per aiutarla nello svolgimento delle sue insostituibili funzioni. A venti anni da questa Esortazione Apostolica, dobbiamo ringraziare Dio per i frutti copiosi che da essa sono derivati alla Chiesa e alla società e dobbiamo cogliere i germogli di bene sbocciati nel cuore delle famiglie, che alla luce degli insegnamenti in essa proposti stanno inaugurando una nuova stagione di vivace protagonismo. Questi venti anni sono serviti per far maturare una diffusa consapevolezza della vocazione e della missione della famiglia e, come accade nel normale corso della vita umana, a questo punto inizia la stagione della maturità, la stagione della piena assunzione di responsabilità.

È necessario da parte della Chiesa accompagnare in modo adeguato questo cammino, fornendo, a partire dalle risorse spirituali che affondano le loro radici nella grazia sacramentale del matrimonio, anche tutti quei contributi umani, culturali e sociali che possono aiutare la famiglia a porsi come centro e crocevia della vita ecclesiale e sociale. Occorre superare ogni ingenuo e improprio dualismo tra vita spirituale e vita sociale. Il bene della famiglia è un bene integrale e le varie dimensioni della sua esistenza non sono separabili. La sua vita, in quanto cellula fondamentale della Chiesa e della società, ha sempre un valore sociale e pubblico, che deve essere riconosciuto, tutelato e promosso.

4. La famiglia è al principio della storia della salvezza, ma è anche al principio della storia dell'umanità e possiamo dire che ne è l'essenza, perché la storia dell'uomo è sostanzialmente storia d'amore. Non possiamo mai dimenticare che «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (cfr. *Redemptor hominis*, 10; ripreso in *Familiaris consortio*, 18).

Attorno a questo nucleo centrale dell'esistenza umana ruota la famiglia e da esso prende origine la società. Troppo spesso, ancora oggi, questa verità viene dimenticata, falsificata e calpestata. Devono quindi moltiplicarsi le occasioni di studio e di riflessione, le forme di mobilitazione delle famiglie, le iniziative culturali, sociali e politiche che, nel rispetto dei ruoli e delle competenze, siano però in grado di aiutare i responsabili del bene comune a operare coerentemente con la verità dell'uomo, che comporta sempre, e in primo luogo, la tutela della vita umana, del matrimonio e della famiglia. Da tempo la Chiesa che è in Italia opera a sostegno della famiglia anche in questa direzione, coniugando, nell'ottica del Progetto Culturale, l'azione pastorale con una incisiva presenza sui fronti della cultura e della comunicazione.

5. È di grande rilevanza per la comunità ecclesiale, e per l'amata Nazione italiana, codesto Convegno promosso dalla Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, dal *Forum* delle Associazioni familiari e dal Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, sul tema "*La famiglia soggetto sociale. Radici, sfide e progetti*", che si svolgerà a Roma dal 18 al 20 ottobre e a cui parteciperanno oltre mille delegati delle Diocesi e delle Associazioni familiari. Desidero far giungere ai convegnisti il mio più fervido auspicio per il buon esito dei lavori e una particolare Benedizione, affinché questa preziosa occasione di studio e di confronto rafforzi le convinzioni sul valore del matrimonio e della famiglia e susciti un rinnovato entusiasmo nell'impegno di servizio alla famiglia. Il tema prescelto indica con chiarezza la direzione che occorre imboccare per dare una svolta alla situazione sociale, che anche in Italia non vede ancora pienamente attuato un progetto coerente sul fronte delle politiche familiari, spesso evocate ma non sempre attuate.

È necessario soprattutto passare da una considerazione della famiglia come settore a una visione della famiglia come criterio di misura di tutta l'azione politica,

perché al bene della famiglia sono correlate tutte le dimensioni della vita umana e sociale: la tutela della vita umana, la cura della salute e dell'ambiente; i piani regolatori delle città, che devono offrire condizioni abitative, servizi e spazi verdi a misura delle famiglie; il sistema scolastico, che deve garantire una pluralità di interventi, di iniziativa sia statale che di altri soggetti sociali, a partire dal diritto di scelta dei genitori; la revisione dei processi lavorativi e dei criteri fiscali, che non possono essere basati solo sulla considerazione dei singoli soggetti, trascurando o, peggio ancora, penalizzando il nucleo familiare.

6. Il lavoro che attende i convegnisti è quanto mai vasto e impegnativo, ma esistono oggi le condizioni per una significativa inversione di tendenza, a partire da una coerente assunzione del principio di sussidiarietà nei rapporti tra Stato e famiglia e da una forte spinta culturale che riporti al centro della stima e dell'attenzione di tutti il valore del matrimonio e della famiglia. Il corretto rapporto tra lo Stato e la famiglia, infatti, si fonda sull'istituto giuridico del matrimonio, che è, e deve restare, come affermato dalla *Costituzione* della Repubblica Italiana, l'elemento di garanzia per il riconoscimento sociale delle famiglie. Il matrimonio è anche la condizione che permette allo Stato di operare un corretto e necessario discernimento tra la famiglia autentica con i suoi inalienabili diritti e altre forme di convivenza.

Resta un punto fondamentale di riferimento quanto ebbi a scrivere nella *Familiaris consortio*: «L'istituzione matrimoniale non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo, perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio creatore» (n. 11).

Certamente il qualificato contributo dei relatori, degli esperti e l'apporto di tutti i partecipanti al Convegno saranno utili per trovare le strade più idonee all'affermazione e allo sviluppo di tutto ciò in questa nuova stagione. Le famiglie infatti da una parte attendono legittimamente la realizzazione di condizioni sociali corrispondenti alle loro esigenze, dall'altra devono contribuire a costruire un nuovo modello sociale attraverso il loro diretto impegno e grazie all'aiuto delle Associazioni familiari che le rappresentano. Desidero esprimere il più vivo apprezzamento per quanto fatto in Italia dal *Forum* delle Associazioni familiari, a cui va il merito di aver favorito un dibattito di alto profilo sulle problematiche sociali, dando voce alle istanze più autentiche della famiglia e contribuendo così al bene di tutta la società italiana.

7. Attendo con gioia l'Incontro di sabato 20 ottobre per invocare il Signore insieme a tante famiglie. Sarà un momento importante per riflettere sulle sfide che riguardano la famiglia e sulle responsabilità dei vari soggetti nel contesto della vita ecclesiale e civile. Questo articolato cammino, che vede le famiglie italiane impegnate sia nella riflessione che nel convenire alla Veglia promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana, avrà il suo culmine domenica mattina nella Beatificazione dei coniugi Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi. In attesa di poter celebrare le meraviglie del Signore rese visibili nel cammino di santità di questi sposi, rivolgo il mio pensiero grato a tutte le famiglie impegnate nella costruzione della civiltà dell'amore e accompagno con la preghiera queste giornate di riflessione e di confronto, invocando su tutti la protezione e la vicinanza di Maria, Regina della Famiglia.

Dal Vaticano, 15 ottobre 2001

IOANNES PAULUS PP. II



## Messaggio per la Giornata Mondiale dell'Alimentazione

### Urgono risposte adeguate alla domanda di giustizia che si leva da quanti sono colpiti dal grave flagello della fame

Al Signor JACQUES DIOUF

Direttore Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite  
per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO)

L'annuale Giornata Mondiale dell'Alimentazione torna ad interpellare con rinnovata urgenza la coscienza e la solidarietà dei singoli e delle Nazioni, riproponendo la tragica condizione degli oltre 800 milioni di affamati e di malnutriti, tra cui circa 200 milioni di bambini, come uno dei problemi più gravi del nostro tempo.

Il tema *"Combattere la fame per ridurre la povertà"*, scelto per la celebrazione di quest'anno, invita a collegare l'impegno di sconfiggere la povertà, più volte ribadito a livello internazionale, con quello della lotta contro la fame, prima e fondamentale forma di indigenza. La mancanza del cibo, infatti, insidia gravemente la vita al suo inizio e nelle successive espressioni, materiali e spirituali.

Per tale motivo, in occasione del Vertice Mondiale dell'Alimentazione, svoltosi a Roma nel 1996, al quale ho potuto partecipare personalmente, i Capi di Stato e di Governo assunsero impegni solenni circa i gravi problemi dell'alimentazione. Il parziale raggiungimento delle mete allora fissate ha indotto a convocare, a 5 anni di distanza, un nuovo Vertice, per dare slancio alla volontà politica allora manifestata, e per raccogliere le risorse necessarie a dimezzare, almeno entro il 2015, il numero di coloro che nel mondo soffrono la fame.

A tale scopo, desidero incoraggiare quanti sono chiamati a reggere le sorti delle Nazioni, perché diano piena realizzazione a tale nobile impresa, che sempre più si rivela umanamente importante e religiosamente meritoria.

Il "Padre nostro", la preghiera che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli (cfr. Mt 6,9-13; Lc 11,2-4), può offrire a tutti i credenti, pur nel pieno rispetto dell'appartenenza religiosa di ciascuno, significativi spunti di riflessione e validi criteri ispiratori dell'agire.

Infatti, la domanda del pane, che è collocata al centro di tale preghiera, le imprime una direzione particolare e ne unisce, senza contrapporre, le due parti che esprimono, la prima, l'aspetto non ancora realizzato della manifestazione del disegno divino sull'umanità, e, l'altra, ciò che manca all'uomo che tende a Dio.

Il "Padre nostro" si rivela la preghiera dei fratelli che, consapevoli di non poter raggiungere Dio da soli, confidano di poterlo incontrare insieme, vivendo in comunione tra loro. Essa invita a discernere il volto di Dio nel volto del prossimo, di cui ciascuno deve farsi carico, specialmente se più debole e carente del cibo quotidiano. Gesù stesso, infatti, ha detto: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno di questi miei fratelli più piccoli, lo avete fatto a me» (Mt 25,40).

Questi pensieri risultano particolarmente attuali dopo i tragici attentati terroristici che hanno colpito gli Stati Uniti d'America, producendo una grave ferita alla pace e alla convivenza civile tra i popoli. Quei drammatici eventi ci esortano a guar-

dare con particolare sollecitudine alla motivazione più profonda del comune impegno per i poveri.

La Giornata dell'Alimentazione riceverà da tali sollecitazioni religiose e spirituali maggior forza, spingendo i governanti e gli uomini di buona volontà a dare risposte adeguate alla domanda di giustizia che si leva da quanti sono colpiti dal grave flagello della fame, perché ciascuno offra l'aiuto proporzionato alle proprie risorse.

Auspico che i credenti siano tra i primi ad operare per la giustizia e la solidarietà, attivando opportune forme di collaborazione. Accogliendo l'appello dei poveri, che giunge loro in occasione della Giornata Mondiale per l'Alimentazione, sappiano sollecitare concrete risposte dai responsabili delle Nazioni, e s'impegnino essi stessi con la preghiera e con l'azione affinché anche l'importante "Vertice dell'Alimentazione - 5 anni dopo" produca i frutti sperati.

Nel formularLe, Signor Direttore Generale, il mio augurio cordiale per il successo della Giornata, invoco sulla sua nobile missione la Benedizione di Dio.

Dal Vaticano, 16 ottobre 2001

**IOANNES PAULUS PP. II**

## Messaggio in occasione del IV Centenario dell'arrivo a Pechino di padre Matteo Ricci, S.I.

### La Chiesa cattolica offre il suo servizio per il bene dei cattolici cinesi e di tutto il Popolo cinese

Nei giorni 24-25 ottobre si è svolto a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana, un Convegno Internazionale su "Matteo Ricci: per un dialogo tra Cina e Occidente" per iniziativa congiunta della medesima Pontificia Università e dell'Istituto Italo-Cinese.

Il Santo Padre si è reso presente con questo Messaggio:

1. Con intima gioia mi rivolgo a voi, illustri Signori, in occasione del Convegno Internazionale, indetto per commemorare il 400° anniversario dell'arrivo a Pechino del grande missionario, letterato e scienziato italiano, padre Matteo Ricci, celebre figlio della Compagnia di Gesù. Rivolgo il mio saluto speciale al Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana e ai Responsabili dell'Istituto Italo-Cinese, le due Istituzioni promotrici ed organizzatrici di questo Convegno. Accogliendovi con viva cordialità, mi è particolarmente gradito rivolgere un deferente saluto agli studiosi venuti dalla Cina, amata patria di adozione del padre Ricci.

So che il vostro Convegno romano si pone, in certo qual modo, in continuità con l'importante Simposio Internazionale, che è stato celebrato nei giorni scorsi a Pechino (14-17 ottobre) ed ha trattato il tema *Encounters and Dialogues* ("Incontri e Dialoghi") soprattutto nell'orizzonte degli scambi culturali tra la Cina e l'Occidente all'epoca della fine della dinastia Ming e all'inizio della dinastia Qing. In detta assise, infatti, l'attenzione degli studiosi si è rivolta anche all'opera incomparabile che padre Matteo Ricci svolse in quel Paese.

2. L'incontro odierno ci porta tutti idealmente ed affettivamente a Pechino, la grande capitale della Cina moderna, capitale del "Regno di Mezzo" al tempo del padre Ricci. Dopo 21 anni di lungo, attento ed appassionato studio della lingua, della storia e della cultura della Cina, egli entrava a Pechino, sede dell'Imperatore, il 24 gennaio 1601. Accolto con tutti gli onori, stimato e spesso visitato da letterati, mandarini e persone desiderose di apprendere le nuove scienze di cui egli era insigne cultore, visse il resto dei suoi giorni nella Capitale imperiale, dove morì santamente l'11 maggio 1610, all'età di 57 anni, di cui quasi 28 trascorsi in Cina. Mi piace qui ricordare che, quando egli giunse a Pechino, scrisse all'Imperatore Wan-li un *Memoriale* nel quale, presentandosi come religioso e celibe, non chiedeva nessun privilegio alla corte, ma domandava soltanto di potere mettere al servizio di Sua Maestà la propria persona e quanto aveva potuto imparare sulle scienze già nel «grande Occidente» da cui era venuto (cfr. *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, a cura del P. Tacchi Venturi S.I., vol. II, Macerata 1913, 496s.). La reazione dell'Imperatore fu positiva, dando così maggior significato ed importanza alla presenza cattolica nella Cina moderna.

La stessa Cina, da quattro secoli, tiene in alta considerazione *Li Madou*, "il Saggio d'Occidente", come fu designato e viene tuttora chiamato padre Matteo Ricci. Storicamente e culturalmente egli è stato, da pioniere, un prezioso anello di congiunzione tra l'Occidente e l'Oriente, tra la cultura europea del Rinascimento e la cultura della Cina, come anche, reciprocamente, tra l'antica ed elevata civiltà cinese e il mondo europeo.

Come già ebbi modo di rilevare, con intimo convincimento, rivolgendomi ai partecipanti al Convegno Internazionale di Studi Ricciani indetto nel IV Centenario dell'arrivo di Matteo Ricci in Cina (1582-1982), egli ebbe uno speciale merito nell'opera di *inculturazione*: elaborò la terminologia cinese della teologia e della liturgia cattolica, creando così le condizioni per far conoscere Cristo e incarnare il suo messaggio evangelico e la Chiesa nel contesto della cultura cinese (cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3 [1982], 923-925). Padre Matteo Ricci si fece talmente "cinese coi cinesi" da diventare un vero sinologo, nel più profondo significato culturale e spirituale del termine, poiché nella sua persona seppe realizzare una straordinaria armonia interiore tra il sacerdote e lo studioso, tra il cattolico e l'orientalista, tra l'italiano e il cinese.

3. A distanza di quattrocento anni dall'arrivo di Matteo Ricci a Pechino, non possiamo non domandarci qual è il messaggio che egli può offrire sia alla grande Nazione cinese sia alla Chiesa cattolica, alle quali si sentì sempre profondamente legato e dalle quali fu ed è sinceramente apprezzato ed amato.

Uno degli aspetti, che rendono originale e sempre attuale l'opera del padre Ricci in Cina, è la *profonda simpatia*, che egli nutrì fin dall'inizio verso il Popolo cinese nella sua totalità di storia, cultura e tradizione. Il piccolo *Trattato sull'Amicizia* (*De Amicitia - Jiaoyoulun*), che ebbe grande successo in Cina sin dalla prima edizione fatta a Nanchino nel 1595, e la lunga e fitta rete di amicizie, che egli sempre curò e ricambiò durante i suoi 28 anni di vita in quel Paese, restano una testimonianza inconfutabile della sua lealtà, sincerità e fraternità verso il Popolo che l'aveva accolto. Questi sentimenti e atteggiamenti di altissimo rispetto scaturivano dalla *stima* che egli aveva per la cultura della Cina, al punto da portarlo a studiare, interpretare e spiegare l'antica tradizione confuciana, proponendo così una rivalutazione dei classici cinesi.

Sin dai primi contatti con i Cinesi, il padre Ricci impostò tutta la sua metodologia scientifica e apostolica su due pilastri, ai quali rimase fedele fino alla morte, nonostante molteplici difficoltà e incomprensioni, interne ed esterne: *primo*, i neofiti cinesi, abbracciando il Cristianesimo, in nessun modo avrebbero dovuto venir meno alla lealtà verso il loro Paese; *secondo*, la rivelazione cristiana sul mistero di Dio non distruggeva affatto, anzi valorizzava e completava quanto di bello e di buono, di giusto e di santo, l'antica tradizione cinese aveva intuito e trasmesso. Ed è su questa intuizione che il padre Ricci, analogamente a quanto secoli prima avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro tra il messaggio del Vangelo di Gesù Cristo e la cultura greco-romana, impostò tutto il suo paziente e lungimirante lavoro di inculturazione della fede in Cina, cercando costantemente un comune terreno d'intesa con i dotti di quel grande Paese.

4. Il Popolo cinese è proiettato, in maniera particolare negli ultimi tempi, verso il raggiungimento di significative mete di progresso sociale. La Chiesa cattolica, da parte sua, guarda con rispetto a questo sorprendente slancio e a questa lungimirante progettazione di iniziative ed offre con discrezione il proprio contributo nella promozione e nella difesa della persona umana, dei suoi valori, della sua spiritualità e della sua vocazione trascendente. Alla Chiesa stanno particolarmente a cuore valori ed obiettivi che sono di primaria importanza anche per la Cina moderna: la solidarietà, la pace, la giustizia sociale, il governo intelligente del fenomeno della globalizzazione, il progresso civile di tutti i popoli.

Come scriveva proprio a Pechino il padre Ricci, redigendo negli ultimi due anni di vita quell'opera pionieristica e fondamentale per la conoscenza della Cina da

parte del resto del mondo, intitolata *Della Entrata della Compagnia di Gesù e Cristianità nella Cina* (cfr. *Fonti Ricciane*, vol. II, cit., N. 617, p. 152), anche la Chiesa cattolica di oggi non chiede alla Cina e alle sue Autorità politiche *nessun privilegio*, ma unicamente di poter riprendere il dialogo, per giungere a una relazione intessuta di reciproco rispetto e di approfondita conoscenza.

5. Sull'esempio di questo insigne figlio della Chiesa cattolica, desidero riaffermare che la Santa Sede guarda al Popolo cinese con profonda simpatia e con partecipe attenzione. Sono noti i passi rilevanti, che nei tempi recenti esso ha compiuto nei campi sociale, economico ed educativo, sia pure nel perdurare di non poche difficoltà. Lo sappia la Cina: la Chiesa cattolica ha il vivo proposito di offrire, ancora una volta, un umile e disinteressato servizio per il bene dei cattolici cinesi e per quello di tutti gli abitanti del Paese. Al riguardo, mi sia permesso di ricordare qui il grande impegno evangelizzatore di una lunga serie di generosi missionari e missionarie, unitamente alle opere di promozione umana da loro compiute nel corso dei secoli: essi avviarono importanti e numerose iniziative sociali, specialmente in campo ospedaliero ed educativo, che trovarono ampia e grata accoglienza presso il Popolo cinese.

La storia, però, ci ricorda purtroppo che l'azione dei membri della Chiesa in Cina non è stata sempre esente da errori, frutto amaro dei limiti propri dell'animo e dell'agire umano, ed è stata per di più condizionata da situazioni difficili, legate ad avvenimenti storici complessi e ad interessi politici contrastanti. Non mancarono neppure dispute teologiche, che esacerbarono gli animi e crearono gravi inconvenienti al processo di evangelizzazione. In alcuni periodi della storia moderna, una certa "protezione" da parte di potenze politiche europee non poche volte si rivelò limitativa per la stessa libertà d'azione della Chiesa ed ebbe ripercussioni negative per la Cina: situazioni ed avvenimenti, che influirono sul cammino della Chiesa, impedendole di svolgere in pienezza – a favore del Popolo cinese – la missione affidatale dal suo Fondatore, Gesù Cristo.

Sento profondo rammarico per questi errori e limiti del passato, e mi dispiace che essi abbiano ingenerato in non pochi l'impressione di una mancanza di rispetto e di stima della Chiesa cattolica per il Popolo cinese, inducendoli a pensare che essa fosse mossa da sentimenti di ostilità nei confronti della Cina. Per tutto questo chiedo perdono e comprensione a quanti si siano sentiti, in qualche modo, feriti da tali forme d'azione dei cristiani.

La Chiesa non deve aver paura della verità storica ed è disposta – pur con intima sofferenza – ad ammettere le responsabilità dei suoi figli. Ciò vale anche per quanto riguarda i suoi rapporti, passati e recenti, con il Popolo cinese. La verità storica deve essere ricercata con serenità ed imparzialità e in modo esaustivo. È un compito importante, di cui si devono fare carico gli studiosi e al cui svolgimento potete contribuire anche voi, che siete particolarmente addentro alla realtà cinese. Posso assicurare che la Santa Sede è sempre pronta ad offrire la propria disponibilità e collaborazione in questo lavoro di ricerca.

6. In quest'ora tornano attuali e significative quelle parole che il padre Ricci scriveva all'inizio del suo *Trattato sull'Amicizia* (nn. 1 e 3). Egli, portando nel cuore della cultura e della civiltà della Cina di fine 1500 l'eredità della riflessione classica greco-romana e cristiana sulla stessa amicizia, definiva l'amico come «la metà di me stesso, anzi un altro io»; per cui «la ragione d'essere dell'amicizia è il mutuo bisogno e il mutuo aiuto».

Ed è con questo rinnovato e forte pensiero di amicizia verso tutto il Popolo cinese che formulo l'auspicio di vedere presto instaurate vie concrete di comunicazione e di

collaborazione fra la Santa Sede e la Repubblica Popolare Cinese. L'amicizia si nutre di contatti, di condivisione di sentimenti nelle situazioni liete e tristi, di solidarietà, di scambio di aiuto. La Sede Apostolica cerca con sincerità di essere amica di tutti i popoli e di collaborare con ogni persona di buona volontà a livello mondiale.

La Cina e la Chiesa cattolica, sotto aspetti certamente diversi ma in nessun modo contrapposti, sono storicamente due tra le più antiche "istituzioni" viventi e operanti nel mondo: entrambe, pur in ambiti differenti – politico-sociale l'una, religioso-spirituale l'altra –, annoverano oltre un miliardo di figli e di figlie. Non è un mistero per nessuno che la Santa Sede, a nome dell'intera Chiesa cattolica e – credo – a vantaggio di tutta l'umanità, auspica l'apertura di uno spazio di dialogo con le Autorità della Repubblica Popolare Cinese, in cui, superate le incomprensioni del passato, si possa lavorare insieme per il bene del Popolo cinese e per la pace nel mondo. Il momento attuale di profonda inquietudine della Comunità Internazionale esige da tutti un appassionato impegno per favorire la creazione e lo sviluppo di legami di simpatia, di amicizia e di solidarietà tra i popoli. In tale contesto, la normalizzazione dei rapporti tra la Repubblica Popolare Cinese e la Santa Sede avrebbe indubbiamente ripercussioni positive per il cammino dell'umanità.

7. Nel rinnovare a tutti voi, illustri Signori, l'espressione del mio apprezzamento per l'opportuna celebrazione di un evento storico tanto significativo, auspico e prego che la strada aperta da padre Matteo Ricci tra l'Oriente e l'Occidente, tra la cristianità e la cultura cinese, possa ritrovare vie sempre nuove di dialogo e di reciproco arricchimento umano e spirituale. Con questi voti mi è gradito impartire a tutti voi la Benedizione Apostolica, propiziatrice, presso Dio, di ogni bene, di felicità e di progresso.

Dal Vaticano, 24 ottobre 2001

**IOANNES PAULUS PP. II**



## All'Incontro delle famiglie italiane nel 20° della *Familiaris consortio*

### Credere nella famiglia è costruire il futuro

Nel pomeriggio di sabato 20 ottobre, a conclusione di un Convegno tenuto nei giorni precedenti, nella Piazza San Pietro vi è stato un grande Incontro di famiglie – promosso dalla C.E.I. – nel XX anniversario dell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*. Il Santo Padre, che aveva già inviato un Messaggio per il Convegno (cfr. in questo fascicolo di *RDTo*, pp. 1414-1416), è stato presente nella fase conclusiva.

Domenica 21 ottobre, nella Basilica Vaticana, Giovanni Paolo II ha beatificato una coppia di sposi: Luigi Beltrame Quattrocchi e Maria Corsini, con la partecipazione di tre dei loro figli e di migliaia di famiglie cristiane, in significativa consonanza con le celebrazioni del giorno precedente. Pubblichiamo il testo dei due interventi del Santo Padre.

sabato 20 ottobre  
ALL'INCONTRO  
DELLE FAMIGLIE

1. Care famiglie di questa amata Nazione, che siete convenute a Roma per confermare la vostra fede e la vostra vocazione, vi saluto ad una ad una, stringendovi a me in un grande abbraccio. Saluto anche le famiglie ospiti provenienti da diversi Paesi del Centro-Est europeo, che adesso ho incontrato. Il mio saluto si estende al Cardinale Camillo Ruini, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, agli altri Signori Cardinali e Vescovi presenti, come pure alle Autorità politiche e civili.

Accolgo tutti con grande affetto in questa Piazza, cuore della Chiesa universale. Essa si trasforma stasera, grazie alla festosa presenza di tante famiglie cristiane, in una grande Chiesa domestica. Vi ringrazio per il vostro caloroso saluto e per la gioia che mi date nel sentirmi, a mia volta, accolto nel vostro cuore.

Questo appuntamento costituisce una nuova tappa del cammino, che lo scorso anno ci ha visti riuniti qui a Piazza San Pietro, assieme a molti di voi e a tante altre famiglie di tutto il mondo, per celebrare il Grande Giubileo. Siamo qui per confermare questo cammino e per fissare ancora lo sguardo su Gesù Cristo, Luce che «vi chiama ad illuminare con la vostra testimonianza il cammino dell'umanità sulle strade del nuovo Millennio!» (*Discorso alla Veglia del 14 ottobre 2000, n. 9*).

2. Per questo Incontro avete scelto il tema: "Credere nella famiglia è costruire il futuro". È un tema impegnativo che ci invita a riflettere sulla verità della famiglia e nello stesso tempo sul suo ruolo per il futuro dell'umanità. Possono guidarci in questa riflessione alcune domande: «Perché credere nella famiglia?». E ancora: «In quale famiglia credere?». E infine: «Chi deve credere nella famiglia?».

Per rispondere alla prima domanda dobbiamo partire da una verità originaria e fondamentale: Dio crede fermamente nella famiglia. Fin dall'inizio, dal "principio", creando l'essere umano a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina, ha voluto collocare al centro del suo progetto la realtà dell'amore tra l'uomo e la donna (cfr. *Gen* 1,27). Tutta la storia della salvezza è un appassionato dialogo tra il Dio fedele, che i Profeti spesso descrivono come il fidanzato e lo sposo, e la comunità eletta, la sposa, spesso tentata dall'infedeltà, ma sempre attesa, cercata e riamata dal suo Signore (cfr. *Is* 62,4-5; *Os* 1-3). Tanto grande e forte è la fiducia che il Padre nutre verso la famiglia che, anche pensando ad essa, ha inviato suo Figlio, lo Sposo, venuto a redimere la sua sposa, la Chiesa, e in essa ogni uomo e ogni famiglia (cfr. *Lettera alle Famiglie*, 18).

Sì, care famiglie, "lo Sposo è con voi!". Da questa presenza, accolta e corrisposta, scaturisce quella particolare e straordinaria forza sacramentale che trasforma la vostra intima unione di vita in *segno efficace dell'amore tra Cristo e la Chiesa* e vi pone come *soggetti responsabili e protagonisti della vita ecclesiale e sociale*.

3. Il fatto che Dio abbia posto la famiglia come fondamento della convivenza umana e come paradigma della vita ecclesiale, esige da parte di tutti *una risposta decisa e convinta*. Nella *Familiaris consortio*, di cui ricorre il ventennale, ebbi a dire: «Famiglia, diventa ciò che sei» (cfr. n. 17). Oggi aggiungo: «Famiglia, credi in ciò che sei»; credi nella tua vocazione ad essere segno luminoso dell'amore di Dio.

Questo Incontro ci permette di ringraziare Dio per i doni elargiti alla sua Chiesa e alle famiglie che in questi anni hanno fatto tesoro degli insegnamenti conciliari e di quelli contenuti nella *Familiaris consortio*. Dobbiamo essere grati, inoltre, alla Chiesa che è in Italia e ai suoi Pastori per aver contribuito in modo determinante alla riflessione sul matrimonio e sulla famiglia con importanti documenti come *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, che fin dal 1975 ha permesso di operare una vera svolta nella pastorale familiare, e soprattutto il *Direttorio di pastorale familiare*, pubblicato nel luglio 1993.

4. Il secondo interrogativo ci porta a riflettere su un aspetto di grande attualità, perché oggi attorno all'idea di famiglia si registrano *opinioni così diverse* da indurre a pensare che non esista più alcun criterio che la qualifichi e la definisca. Accanto alla dimensione religiosa della famiglia, c'è anche *una sua dimensione sociale*. Il valore e il ruolo della famiglia sono altrettanto evidenti da quest'altro punto di vista. Oggi, purtroppo, assistiamo al diffondersi di *visioni distorte e quanto mai pericolose*, alimentate da ideologie relativistiche, pervasivamente diffuse dai *media*. In realtà, per il bene dello Stato e della società è di fondamentale importanza *tutelare la famiglia fondata sul matrimonio*, inteso come atto che sancisce il reciproco impegno pubblicamente espresso e regolato, l'assunzione piena di responsabilità verso l'altro e i figli, la titolarità di diritti e doveri come nucleo sociale primario su cui si fonda la vita della Nazione.

Se viene meno la convinzione che *in nessun modo si può equiparare* la famiglia fondata sul matrimonio ad altre forme di aggregazione affettiva, è minacciata la stessa struttura sociale e il suo fondamento giuridico. Lo sviluppo armonico e il progresso di un popolo dipendono in larga misura dalla sua *capacità di investire sulla famiglia*, garantendo a livello legislativo, sociale e culturale la piena ed effettiva realizzazione delle sue funzioni e dei suoi compiti.

Care famiglie, in un sistema democratico diventa fondamentale dare voce alle ragioni che motivano la difesa della famiglia fondata sul matrimonio. *Essa è la principale fonte di speranza per il futuro dell'umanità*, come è ben espresso nella seconda parte del tema scelto per questo incontro. La nostra speranza è quindi che singoli, comunità e soggetti sociali *credano sempre più nella famiglia fondata sul matrimonio*, luogo di amore e di autentica solidarietà.

5. In realtà, per guardare con fiducia al futuro è necessario che *tutti credano nella famiglia*, assumendosi le responsabilità corrispondenti al proprio ruolo. Risponderemo così alla terza domanda da cui siamo partiti: «Chi deve credere nella famiglia?». Vorrei in primo luogo sottolineare che *i primi garanti* del bene della famiglia sono *i coniugi stessi*, sia vivendo con responsabilità, ogni giorno, impegni, gioie e fatiche, sia dando voce, con forme associate e iniziative culturali, ad istanze sociali e legislative atte a sostenere la vita familiare. È conosciuto e apprezzato il lavoro svolto in questi anni dal *Forum delle Associazioni familiari*, a cui esprimo il mio apprez-



zamento per quanto fatto e anche per l'iniziativa denominata *Family for family*, con cui si intendono rafforzare i rapporti di solidarietà tra le famiglie italiane e quelle dei Paesi dell'Est europeo.

Una particolare responsabilità grava *sui politici e sui governanti*, a cui compete di attuare il dettato costituzionale e recepire le istanze più autentiche della popolazione composta in larghissima maggioranza da famiglie che hanno fondato la loro unione sul vincolo matrimoniale. Giustamente quindi si attendono interventi legislativi, incentrati sulla dignità della persona umana e sulla corretta applicazione del principio di sussidiarietà tra lo Stato e la famiglia; interventi capaci di avviare a soluzione questioni importanti, e per molti versi decisive, per il futuro del Paese.

6. Importante e urgente è, in particolare, dare piena attuazione ad *un sistema scolastico ed educativo* che abbia il suo centro nella famiglia e nella sua libertà di scelta. Non si tratta, come alcuni erroneamente affermano, di togliere alla scuola pubblica per dare alla scuola privata, quanto piuttosto di superare una sostanziale ingiustizia che penalizza tutte le famiglie impedendo un'effettiva libertà di iniziativa e di scelta. Si impongono in tal modo oneri aggiuntivi a chi desidera esercitare il fondamentale diritto di orientare l'indirizzo educativo dei figli scegliendo scuole che svolgono un servizio pubblico pur non essendo statali.

È auspicabile anche un deciso salto di qualità nella *programmazione delle politiche sociali*, che dovrebbero sempre più considerare la centralità della famiglia per commisurare alle sue necessità le scelte nell'ambito della pianificazione residenziale, dell'organizzazione del lavoro, della definizione del salario e dei criteri di tassazione. Una particolare attenzione deve poi essere riservata alla legittima preoccupazione di tante famiglie che denunciano *un crescente degrado nei mezzi di comunicazione*, i quali, veicolando violenza, banalità e pornografia, si rivelano sempre meno attenti alla presenza dei minori e ai loro diritti. Le famiglie non possono essere abbandonate a se stesse dalle istituzioni e dalle forze sociali nello sforzo di garantire ai figli ambienti sani, positivi e ricchi di valori umani e religiosi.

7. Care famiglie, nell'affrontare queste grandi sfide non vi scoraggiate e *non sentitevi sole*: il Signore crede in voi; la Chiesa cammina con voi; gli uomini di buona volontà guardano con fiducia a voi!

Voi siete chiamate ad essere *protagoniste del futuro dell'umanità*, plasmando il volto di questo nuovo Millennio. In questo compito vi assiste e vi guida la Vergine Maria, nostra Madre, qui presente in mezzo a noi in una sua immagine particolarmente venerata. Alla Madonna di Loreto, Regina della Famiglia, che nella casa di Nazaret, con il suo sposo Giuseppe, ha sperimentato le gioie e le fatiche della vita familiare, affido ogni vostra speranza, invocandone la celeste protezione. Carissimi sposi, il Signore vi confermi nell'impegno assunto con le promesse coniugali nel giorno delle nozze. Il Papa e la Chiesa pregano per voi. Di gran cuore vi benedico, insieme con i vostri figli!

domenica 21 ottobre  
OMELIA NELLA  
BEATIFICAZIONE

1. «Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18,8).

L'interrogativo, col quale Gesù conclude la parabola sulla necessità di pregare «sempre, senza stancarsi» (Lc 18,1), scuote il nostro animo. È una domanda a cui non fa seguito una risposta: essa, infatti, intende interpellare ogni persona, ogni comunità ecclesiale, ogni generazione umana. La risposta deve darla ciascuno di noi. Cristo vuole ricordarci che l'esistenza dell'uomo è orientata all'incontro con Dio; ma proprio in questa prospettiva Egli si domanda se al suo ritorno troverà anime pronte ad attenderlo, per entrare con Lui nella casa del Padre. Per questo a tutti dice: «Vegliate, perché non sapete né il giorno né l'ora» (Mt 25,13).

Cari Fratelli e Sorelle! Carissime famiglie! Oggi ci siamo dati appuntamento per la *Beatificazione di due coniugi*: Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi. Con questo solenne atto ecclesiale noi intendiamo porre in evidenza un esempio di risposta affermativa alla domanda di Cristo. La risposta è data da due sposi, vissuti a Roma nella prima metà del secolo ventesimo, un secolo in cui la fede in Cristo è stata messa a dura prova. Anche in quegli anni difficili i coniugi Luigi e Maria hanno tenuto accesa la lampada della fede – *lumen Christi* – e l'hanno trasmessa ai loro quattro figli, dei quali tre sono oggi presenti in questa Basilica. Carissimi, di voi così scriveva vostra madre: «Li allevammo nella fede, perché conoscessero Dio e lo amassero» (*L'ordito e la trama*, p. 9). Ma quella vivida fiamma i vostri genitori l'hanno trasmessa anche agli amici, ai conoscenti, ai colleghi... Ed ora, dal Cielo, la donano a tutta la Chiesa.

Insieme con i parenti e gli amici dei nuovi Beati, saluto le Autorità religiose intervenute a questa celebrazione, a cominciare dal Cardinale Camillo Ruini e dagli altri Signori Cardinali, Arcivescovi e Vescovi presenti. Saluto inoltre le Autorità civili, tra le quali spiccano il Presidente della Repubblica Italiana e la Regina dei Belgi.

2. Non poteva esserci occasione più felice e più significativa di quella odierna per celebrare i vent'anni dell'Esortazione Apostolica *"Familiaris consortio"*. Questo documento, che resta ancor oggi di grande attualità, oltre ad illustrare il valore del matrimonio e i compiti della famiglia, sollecita ad un particolare impegno nel cammino di santità a cui gli sposi sono chiamati in forza della grazia sacramentale, che «non si esaurisce nella celebrazione del sacramento del matrimonio, ma accompagna i coniugi lungo tutta la loro esistenza» (*Familiaris consortio*, 56). La bellezza di questo cammino risplende nella testimonianza dei Beati Luigi e Maria, espressione esemplare del popolo italiano, che tanto deve al matrimonio e alla famiglia fondata su di esso.

Questi coniugi hanno vissuto, nella luce del Vangelo e con grande intensità umana, l'amore coniugale e il servizio alla vita. Hanno assunto con piena responsabilità il compito di collaborare con Dio nella procreazione, dedicandosi generosamente ai figli per educarli, guidarli, orientarli alla scoperta del suo disegno d'amore. Da questo terreno spirituale così fertile sono scaturite vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, che dimostrano quanto il matrimonio e la verginità, a partire dal comune radicamento nell'amore sponsale del Signore, siano intimamente collegati e si illuminino reciprocamente.

Attingendo alla Parola di Dio ed alla testimonianza dei Santi, i Beati Sposi hanno vissuto una vita ordinaria in modo straordinario. Tra le gioie e le preoccupazioni di una famiglia normale, hanno saputo realizzare un'esistenza straordinariamente ricca di spiritualità. Al centro, l'Eucaristia quotidiana, a cui si aggiungevano la devo-

zione filiale alla Vergine Maria, invocata con il Rosario recitato ogni sera, ed il riferimento a saggi consiglieri spirituali. Così hanno saputo accompagnare i figli nel discernimento vocazionale, allenandoli a valutare qualsiasi cosa «dal tetto in su», come spesso e con simpatia amavano dire.

3. La ricchezza di fede e d'amore dei coniugi Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi è una vivente dimostrazione di quanto il Concilio Vaticano II ha affermato circa *la chiamata di tutti i fedeli alla santità*, specificando che i coniugi perseguono questo obiettivo «*proprium viam sequentes*», «seguendo la loro propria via» (*Lumen gentium*, 41). Questa precisa indicazione del Concilio trova oggi una compiuta attuazione con *la prima Beatificazione di una coppia di sposi*: per essi la fedeltà al Vangelo e l'eroicità delle virtù sono state riscontrate a partire dal loro vissuto *come coniugi e come genitori*.

Nella loro vita, come in quella di tante altre coppie di sposi che ogni giorno svolgono con impegno i loro compiti di genitori, si può contemplare lo svelarsi sacramentale dell'amore di Cristo per la Chiesa. Gli sposi, infatti, «compiendo in forza di tale Sacramento il loro dovere coniugale e familiare, penetrati dallo Spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione, e perciò partecipano alla glorificazione di Dio» (*Gaudium et spes*, 49).

Care famiglie, oggi abbiamo una singolare conferma che il cammino di santità compiuto insieme, come coppia, è possibile, è bello, è straordinariamente fecondo ed è fondamentale per il bene della famiglia, della Chiesa e della società.

Questo sollecita ad invocare il Signore, perché siano sempre più numerose le coppie di sposi in grado di far trasparire, nella santità della loro vita, il «mistero grande» dell'amore coniugale, che trae origine dalla creazione e si compie nell'unione di Cristo con la Chiesa (cfr. *Ef* 5,22-33).

4. Come ogni cammino di santificazione, anche il vostro, cari sposi, non è facile. Ogni giorno voi affrontate *difficoltà e prove* per essere fedeli alla vostra vocazione, per coltivare l'armonia coniugale e familiare, per assolvere alla missione di genitori e per partecipare alla vita sociale.

Sappiate cercare nella Parola di Dio la risposta ai tanti interrogativi che la vita di ogni giorno vi pone. San Paolo nella seconda Lettura ci ha ricordato che «tutta la Scrittura è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia» (2 *Tm* 3,16). Sorretti dalla forza di questa Parola, potrete insieme insistere con i figli «in ogni occasione opportuna e non opportuna», ammonendoli ed esortandoli «con ogni magnanimità e dottrina» (2 *Tm* 4,2).

La vita coniugale e familiare può conoscere anche *momenti di smarrimento*. Sappiamo quante famiglie sono tentate in questi casi dallo scoraggiamento. Penso, in particolare, a coloro che vivono il dramma della separazione; penso a chi deve affrontare la malattia e a chi soffre la scomparsa prematura del coniuge o di un figlio. Anche in queste situazioni si può dare una grande testimonianza di fedeltà nell'amore, reso ancora più significativo dalla purificazione attraverso il passaggio nel crogiolo del dolore.

5. Affido tutte le famiglie provate alla provvida mano di Dio e all'amorevole cura di Maria, sublime modello di sposa e di madre, che ben conobbe il soffrire e la fatica del seguire Cristo fin sotto la croce. Carissimi sposi, non lasciatevi mai vincere dallo sconforto: la grazia del Sacramento vi sostiene e vi aiuta ad *innalzare continuamente le braccia al cielo* come Mosè, di cui ci ha parlato la prima Lettura (cfr. *Es* 17,11-12). La Chiesa vi è vicina e vi aiuta con la sua preghiera soprattutto nei momenti di difficoltà.

Nello stesso tempo, chiedo a tutte le famiglie di *sostenere a loro volta le braccia della Chiesa*, perché non venga mai meno alla sua missione di intercedere, consolare, guidare e incoraggiare. Vi ringrazio, care famiglie, *per il sostegno che date anche a me* nel mio servizio alla Chiesa e all'umanità. Ogni giorno io prego il Signore perché aiuti tante famiglie ferite dalla miseria e dall'ingiustizia e faccia crescere la civiltà dell'amore.

6. Carissimi, la Chiesa confida in voi, per affrontare le sfide che l'attendono in questo nuovo Millennio. Tra le vie della sua missione, «la famiglia è la prima e la più importante» (*Lettera alle Famiglie*, 2); su di essa la Chiesa conta, chiamandola ad essere «un vero soggetto di evangelizzazione e di apostolato» (*Ivi*, 16).

Sono certo che sarete all'altezza del compito che vi attende, in ogni luogo e in ogni circostanza. Vi incoraggio, cari coniugi, ad *assumere pienamente il vostro ruolo e le vostre responsabilità*. Rinnovate in voi stessi lo slancio missionario, facendo delle vostre case luoghi privilegiati per l'annuncio e l'accoglienza del Vangelo, in un clima di preghiera e nell'esercizio concreto della solidarietà cristiana.

Lo Spirito Santo, che ha ricolmato il cuore di Maria perché, nella pienezza dei tempi, concepisse il Verbo della vita e lo accogliesse assieme al suo sposo Giuseppe, vi sostenga e vi rafforzi. Egli colmi i vostri cuori di gioia e di pace, così che sappiate rendere lode ogni giorno al Padre celeste, da cui discende ogni grazia e benedizione.

Amen!

## Omelia nella conclusione della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi

### La "cura animarum" resta il primo e principale compito dei Vescovi

Sabato 27 ottobre, nella Basilica Vaticana, il Santo Padre ha presieduto una Concelebrazione Eucaristica a conclusione della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi ed ha pronunciato questa omelia:

#### 1. «Annunceremo ai popoli la salvezza del Signore» (Sal. resp.).

Queste parole del Salmo responsoriale esprimono bene l'atteggiamento interiore che ci accomuna, venerati Fratelli, al termine della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Il prolungato e approfondito confronto sul tema dell'episcopato ha rinnovato in ciascuno di noi l'appassionata consapevolezza della missione affidatoci dal Signore Gesù Cristo. Con fervore apostolico, a nome dell'intero Collegio episcopale che qui rappresentiamo, riuniti presso la Tomba dell'Apostolo Pietro, vogliamo ribadire la nostra corale adesione al mandato del Risorto: «Annunceremo ai popoli la salvezza del Signore».

È quasi una nuova partenza, sull'onda del Grande Giubileo del Duemila e all'inizio del Terzo Millennio cristiano. Al clima giubilare ci ha riportato la prima Lettura, l'oracolo messianico di Isaia risuonato tante volte durante l'Anno Santo. È un annuncio carico di speranza per tutti i poveri e gli afflitti. È l'inaugurazione dell'«anno di misericordia del Signore» (Is 61,2), che ha trovato nel Giubileo la sua espressione forte, ma che trascende ogni calendario per estendersi dovunque giunga la presenza salvifica di Cristo e del suo Spirito.

Riascoltando oggi questo annuncio, ci sentiamo confermati nella convinzione espressa al termine del Grande Giubileo: «La porta viva che è Cristo» rimane più spalancata che mai per le generazioni del nuovo Millennio (cfr. *Novo Millennio ineunte*, 59). È Cristo, infatti, la speranza del mondo. Compito della Chiesa e, in modo particolare, degli Apostoli e dei loro Successori, è diffondere il suo Vangelo sino ai confini della terra.

2. L'esortazione dell'Apostolo Pietro agli "anziani", ascoltata nella seconda Lettura, come anche la *pericope evangelica*, ora proclamata, utilizzano la simbologia del pastore e del gregge, presentando il ministero di Cristo e degli Apostoli in chiave "pastorale". «Pascete il gregge di Dio che vi è affidato», scrive San Pietro, memore del mandato che lui stesso aveva ricevuto da Cristo: «Pasci i miei agnelli... Pasci le mie pecorelle» (Gv 21,15.16.17). E, ancor più significativa, è l'autorivelazione del Figlio di Dio: «Io sono il buon pastore» (Gv 10,11), con la connotazione sacrificale: «Offro la vita per le pecore» (cfr. Gv 10,15).

Per questo Pietro si definisce «testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi» (1Pt 5,1). Il Pastore è, nella Chiesa, anzitutto portatore di questa testimonianza pasquale ed escatologica, che trova il suo culmine nella celebrazione dell'Eucaristia, memoriale della morte del Signore e preannuncio del suo ritorno glorioso. La celebrazione dell'Eucaristia è, pertanto, l'azione pastorale per eccellenza: il «Fate questo in memoria di me» comporta, non solo la ripetizione ritua-



le della Cena, ma anche, come conseguenza, la disponibilità ad offrire se stessi per il gregge, sull'esempio di quanto ha fatto Lui durante la sua vita e soprattutto nella sua morte.

3. L'immagine del Buon Pastore è stata *evocata più volte* in queste settimane *negli interventi in Aula sinodale*. In effetti, essa è l'"icona" che ha ispirato nei secoli molti Santi Vescovi e che, meglio di ogni altra, dipinge i compiti e lo stile di vita dei Successori degli Apostoli. In questa prospettiva, non si può non osservare come l'Assemblea sinodale, che oggi concludiamo, si riallacci idealmente a tutto il magistero che la Chiesa ci ha lasciato nel corso della sua storia. Basti pensare, ad esempio, al Concilio di Trento, dal quale ci separano circa quattro secoli e mezzo. Tra le ragioni per cui quel Concilio ha avuto un enorme influsso innovatore nel cammino del Popolo di Dio vi è stata sicuramente la riproposta della *cura animarum* quale primo e principale compito dei Vescovi, impegnati a *risiedere stabilmente con il loro gregge* e a formarsi validi collaboratori nel ministero pastorale mediante l'*istituzione dei Seminari*.

Quattrocento anni dopo, il Concilio Vaticano II ha ripreso e sviluppato la lezione del Tridentino, aprendola agli orizzonti della nuova evangelizzazione. All'alba del Terzo Millennio la figura ideale del Vescovo su cui la Chiesa continua a contare è quella del Pastore che, configurato a Cristo nella santità della vita, si spende generosamente per la Chiesa affidatagli, portando contemporaneamente nel cuore la sollecitudine per tutte le Chiese sparse sulla terra (cfr. 2Cor 11,28).

4. Il Vescovo, buon Pastore, trova luce e forza per il suo ministero nella *Parola di Dio*, interpretata nella comunione della Chiesa e annunciata con fedeltà coraggiosa «*opportune et importune*» (2Tm 4,2). Maestro della fede, il Vescovo promuove tutto ciò che vi è di buono e di positivo nel gregge affidatogli, sostiene e guida quanti sono deboli nella fede (cfr. Rm 14,1), interviene per smascherare le falsificazioni e combattere gli abusi.

È importante che il Vescovo abbia coscienza delle sfide che oggi la fede in Cristo incontra a causa di una mentalità basata su criteri umani che, a volte, relativizzano la legge e il disegno di Dio. Soprattutto, egli deve avere il coraggio di *annunciare e difendere la sana dottrina*, anche quando ciò comporti sofferenze. Il Vescovo, infatti, in comunione col Collegio apostolico e col Successore di Pietro, ha il dovere di proteggere i fedeli da ogni genere di insidia, mostrando in un *ritorno sincero al Vangelo di Cristo* la soluzione vera per i complessi problemi che gravano sull'umanità. Il servizio che i Vescovi sono chiamati a rendere al loro gregge sarà sorgente di speranza nella misura in cui rispecchierà un'*ecclesiologia di comunione e di missione*. Negli incontri sinodali di questi giorni, è stata più volte sottolineata la necessità di una spiritualità di comunione. Citando l'*Instrumentum laboris*, è stato ripetuto che «*la forza della Chiesa è la comunione, la sua debolezza è la divisione e la contrapposizione*» (n. 63).

Soltanto se sarà chiaramente percepibile una profonda e convinta *unità dei Pastori fra loro e col Successore di Pietro*, come pure dei Vescovi con i loro sacerdoti, potrà essere data una risposta credibile alle sfide che provengono dall'attuale contesto sociale e culturale. A tale riguardo, carissimi Fratelli Membri dell'Assemblea sinodale, desidero esprimervi il mio riconoscente apprezzamento per la testimonianza che in questi giorni avete dato di gioiosa comunione nella sollecitudine per l'umanità del nostro tempo.

5. Vorrei pregarvi di portare il mio saluto ai vostri *fedeli* e, in special modo, ai vostri *sacerdoti*, ai quali non mancherete di riservare speciale attenzione, stabilendo

con ciascuno di loro un rapporto diretto, fiducioso e cordiale. So peraltro che già vi sforzate di farlo, convinti come siete che una Diocesi funziona bene solo se il suo Clero è gioiosamente unito, in fraterna carità, attorno al suo Vescovo.

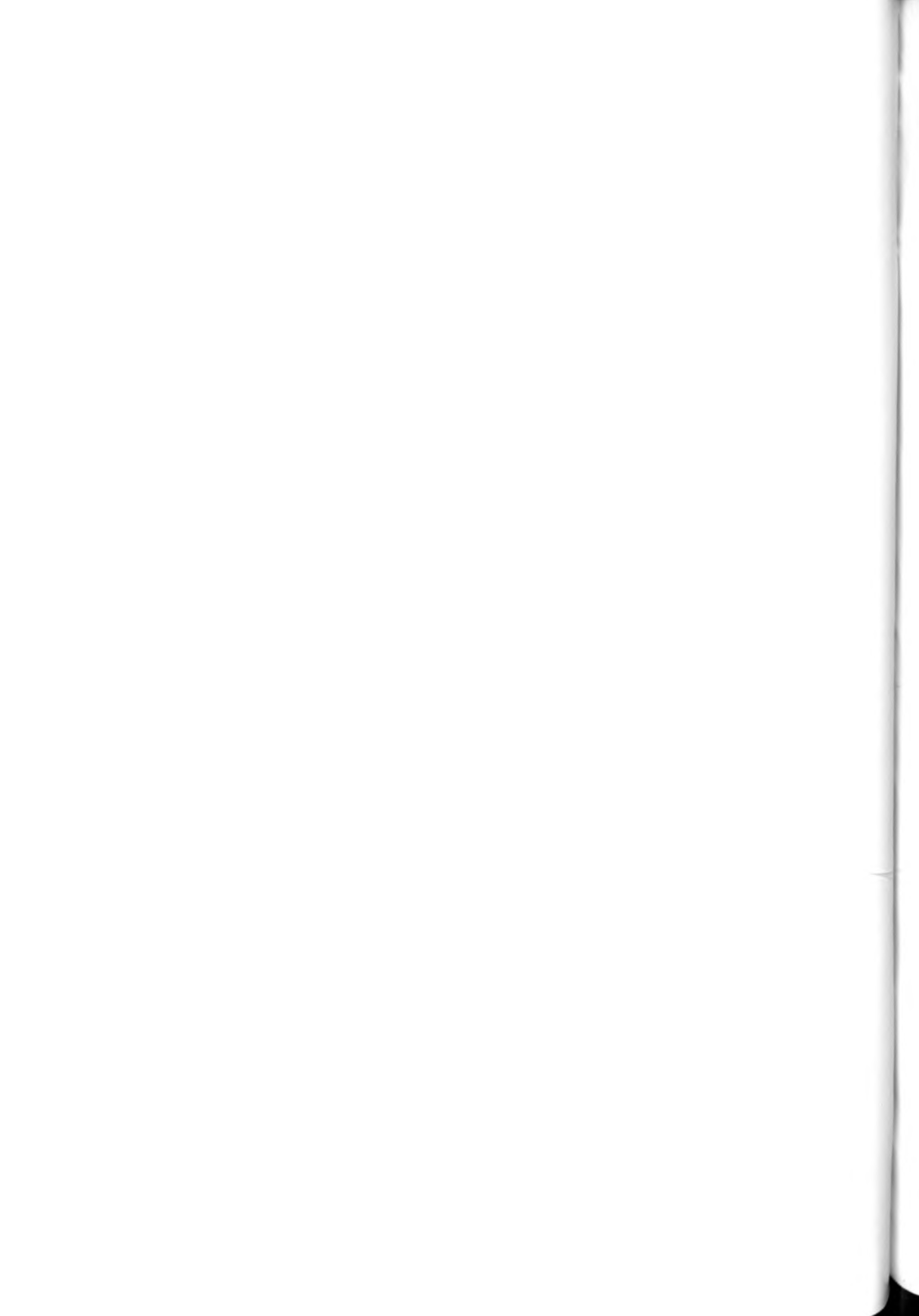
Vi domando anche di salutare i *Vescovi emeriti*, portando loro l'espressione della mia riconoscenza per il lavoro svolto a servizio dei fedeli. Ho voluto una loro rappresentanza in questa Assemblea sinodale, per riflettere anche su questo argomento, che è nuovo nella Chiesa, in quanto nato da un voto del Concilio Vaticano II, per il bene delle Chiese particolari. Confido che ciascuna Conferenza Episcopale studi come valorizzare i Vescovi emeriti che ancora sono in buona salute e ricchi di energie, affidando loro qualche servizio ecclesiale e, soprattutto, lo studio dei problemi per i quali hanno esperienza e competenza, chiamando chi è disponibile a fare parte dell'una o dell'altra Commissione Episcopale, a fianco dei Confratelli più giovani, perché si sentano sempre membra vive del Collegio episcopale.

Un saluto particolare vorrei inviare anche ai *Vescovi della Cina continentale*, la cui assenza al Sinodo non ci ha impedito di avvertirne la spirituale vicinanza nel ricordo e nella preghiera.

6. «Quando apparirà il Pastore supremo, riceverete la corona della gloria che non appassisce» (1 Pt 5,4). A conclusione di questa prima Assemblea sinodale del Terzo Millennio, mi è caro ricordare i *Vescovi canonizzati nel corso del ventesimo secolo*: *Alessandro Maria Sauli*, Vescovo di Pavia; *Roberto Bellarmino*, Cardinale, Vescovo di Capua, dottore della Chiesa; *Alberto Magno*, Vescovo di Ratisbona, dottore della Chiesa; *Giovanni Fisher*, Vescovo di Rochester, martire; *Antonio Maria Claret*, Arcivescovo di Santiago de Cuba; *Vincenzo Maria Strambi*, Vescovo di Macerata e Tolentino; *Antonio Maria Gianelli*, Vescovo di Bobbio; *Gregorio Barbarigo*, Vescovo di Padova; *Giovanni de Ribera*, Arcivescovo di Valencia; *Oliviero Plunkett*, Arcivescovo di Armagh, martire; *Giustino De Jacobis*, Vescovo di Nilopoli e Vicario Apostolico d'Abissinia; *Giovanni Nepomuceno Neumann*, Vescovo di Filadelfia; *Gerolamo Hermosilla*, *Valentino Berrio-Ochoa* e altri sei Vescovi, martiri in Viet Nam; *Ezechiele Moreno y Diaz*, Vescovo di Pasto (Colombia); *Carlo Giuseppe Eugenio de Mazenod*, Vescovo di Marsiglia. Tra meno di un mese, inoltre, avrò la gioia di proclamare santo *Giuseppe Marello*, Vescovo di Acqui.

Da questa eletta cerchia di *Santi Pastori*, che si potrebbe allargare alla *folta schiera dei Vescovi Beatificati*, emerge, come in un mosaico, il volto di *Cristo Buon Pastore e Missionario del Padre*. Su questa icona vivente fissiamo lo sguardo, all'inizio della nuova epoca che la Provvidenza ci apre dinanzi, per essere con sempre più grande impegno servitori del Vangelo, speranza del mondo.

Ci assista sempre nel nostro ministero la Beata Vergine Maria, Regina degli Apostoli. In ogni tempo Ella risplende, all'orizzonte della Chiesa e del mondo, quale segno di consolazione e di sicura speranza.





---

# Atti della Santa Sede

---

SINODO DEI VESCOVI

## X ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA

Pubblichiamo le due Relazioni fondamentali "*ante disceptationem*" e "*post disceptationem*" tenute rispettivamente dal Card. Edward Michael Egan, Arcivescovo Metropolita di New York e dal Card. Jorge Mario Bergoglio, Arcivescovo Metropolita di Buenos Aires, ed il Messaggio che i Padri Sinodali hanno espresso al termine dei loro lavori.

### RELAZIONE "ANTE DISCEPTATIONEM"

Durante la preparazione di questa *Relatio ante disceptationem*, due argomenti, che sembrano fissare il tema della nostra Assemblea in maniera notevolmente chiara, hanno attirato la mia attenzione. Il primo è preso dalla Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (n. 41). Si legge quanto segue: «I Pastori del gregge di Cristo devono compiere con santità e slancio, con umiltà e forza il proprio ministero, ad immagine del Sommo ed Eterno Sacerdote, Pastore e Vescovo delle nostre anime. (...) Eletti alla pienezza del sacerdozio, è loro data la grazia sacramentale affinché, pregando, sacrificando e predicando, con ogni forma di cura e di servizio episcopale esercitino l'ufficio perfetto della carità pastorale».

Il secondo si trova nel messaggio che il Santo Padre nel 1982 ha indirizzato ai partecipanti durante una Visita *ad Limina*: «Senza speranza noi saremmo non solo uomini infelici e degni di compassione, ma tutta la nostra azione pastorale diverrebbe infruttuosa; noi non oseremmo intraprendere più nulla. Nell'inflessibilità della nostra speranza risiede il segreto della nostra missione. Essa è più forte delle ripetute delusioni e dei dubbi faticosi, perché attinge la sua forza ad una sorgente che né la nostra disattenzione né la no-

stra negligenza possono portare all'esaurimento. La sorgente della nostra speranza è Dio stesso, che per mezzo di Cristo una volta per tutte ha vinto il mondo ed oggi continua attraverso di noi la sua missione salvifica tra gli uomini» (AAS 74 [1982], 1123).

Istruiti e ispirati da queste parole, siamo qui riuniti per considerare la Verità che ci attrae e ci provoca. Quella Verità è semplicemente questa: noi Vescovi siamo chiamati ad essere servi del Vangelo di Gesù Cristo e il servizio che noi facciamo è portare la speranza soprannaturale al mondo spesso scoraggiato.

In principio dobbiamo riproporre, in qualche modo, che il nostro servizio deve essere un servizio umile. Avendo come modello assoluto di ogni parola che pronunciamo e ogni atto che compiamo il nostro Signore e Salvatore, Gesù Cristo, che nella notte prima di morire, in uno straordinario gesto di umiltà, si inginocchiò per lavare i piedi dei suoi Apostoli, chiedendo loro: «Anche voi fate come io ho fatto a voi».

Tale umile servizio può, senza dubbio, spaventarci. Conosciamo la nostra debolezza. Siamo profondamente consapevoli delle molteplici ragioni per avere paura per il futuro. Ancora, siamo

stati chiamati e scelti per annunciare e vivere il Vangelo della speranza. Per questo, perciò, impegniamo di buon grado noi stessi, insieme e in unione con il Successore di Pietro, l'umile pescatore che, quando stava perdendo la speranza sull'acqua del lago di Genesaret, ricevette il comando dal suo Redentore di mettere da parte le sue paure, affinché potesse "pescare gli uomini" e portarli a Dio.

Servi del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo, questa è la nostra chiamata, e con gioia la abbracciamo. Per quanto siamo fortificati dalla consapevolezza che il Figlio di Dio è qui in mezzo a noi, che il Popolo di Dio nel mondo prega per noi e con noi (At 12,5) e che il Vicario di Cristo ci guiderà e ci confermerà come suoi fratelli, in ogni passo lungo la via (cfr. Lc 22,32). Nello stesso modo non possiamo non sentire in mezzo a noi la presenza di Maria, la Vergine Madre di Dio, che ci spinge, come ha ordinato ai servi alle nozze di Cana, ad ascoltare suo Figlio: «Fate quello che vi dirà» (Gv 2,5).

Perciò siamo molto incoraggiati in questo nostro lavoro in occasione della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi per tutto quello che è stato raggiunto nelle Assemblee dei Sinodi precedenti. Notiamo con particolare interesse il Sinodo per i laici, il Sinodo per i sacerdoti e il Sinodo per la vita consacrata. Tutti e tre culminarono nelle splendide Esortazioni Apostoliche post-sinodali del Santo Padre che ha donato alla Chiesa un tesoro di speranza e guida spirituale. Sono *Christifideles laici* del 1988, *Pastores dabo vobis* del 1993 e *Vita consecrata* del 1995. Ad ognuno di questi documenti dobbiamo senza dubbio fare frequenti riferimenti d'ora in avanti. Sono guide sicure e ponderate per la Chiesa tutta nel suo cammino in questo Terzo Millennio cristiano.

Da aggiungere a tutti questi, le Assemblee speciali in cui si riunirono i Vescovi d'Europa nel 1991, i Vescovi d'Africa nel 1994, i Vescovi d'America nel 1997, i Vescovi dell'Asia nel 1998 e i Vescovi d'Oceania nel 1998, per discutere e pianificare l'opera della Chiesa nelle loro Nazioni e Continenti; è a nostra disposizione un vero tesoro di sapienza ed esperienza da esplorare e meditare.

Infine, dobbiamo tenere in mente altri tre mezzi che si sono sviluppati nella immediata preparazione di quest'Assemblea, vale a dire i *Lineamenta* che furono pubblicati nel 1998 e mandati ai Dicasteri della Curia Romana, alle Chiese Orientali, all'Unione dei Superiori Generali e alle Conferenze Episcopali in tutto il mondo, per la consultazione. Le risposte sono state inviate

alla Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi e ne è nato l'*Instrumentum laboris* che ha raccolto *Lineamenta* e risposte ed è stato pubblicato nel giugno di quest'anno. Insieme, rispecchiano con straordinaria completezza il discernimento e l'interesse delle summenzionate Assemblee e dell'intero Episcopato della Chiesa universale. Cosicché ci avviamo alla nostra Assemblea, confidando fiduciosamente nel Signore, abbondantemente sostenuti dall'opera del nostro Santo Padre, dei nostri fratelli Vescovi e del competente personale della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi. A tutti siamo profondamente grati.

Rimane un'ultima premessa alla nostra discussione. Come osserva l'*Instrumentum laboris*, questa Assemblea riguarda i Vescovi diocesani o residenti, cioè i Vescovi che servono la Chiesa locale come maestri, santificatori e pastori (cfr. 9). Non di meno, i Vescovi Ausiliari, i Vescovi della Curia Romana, i Vescovi della diplomazia vaticana e i Vescovi emeriti, sono tutti nell'ambito del nostro studio e della nostra riflessione. Come membri del Collegio dei Vescovi, «*cum Petro et sub Petro*», tutti siamo consacrati [...] per la salvezza del mondo intero (cfr. Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, 38). È quindi nostro dovere «promuovere e salvaguardare l'unità della fede e della disciplina comune a tutta la Chiesa, istruire i fedeli ad amare l'intero Corpo mistico di Cristo, [...] e, infine, curare ogni attività che è comune a tutta la Chiesa...» (cfr. Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 23).

Nel cercare di decidere come meglio affrontare il tema che ci è stato assegnato in quest'Assemblea, non si può non notare come frequentemente i classici *munera* dei Vescovi come maestri, santificatori e pastori siano stati menzionati sia nelle Esortazioni Apostoliche post-sinodali del Santo Padre per le precedenti Assemblee, sia nei *Lineamenta* e nell'*Instrumentum laboris*. Allo stesso modo, sembra del tutto appropriato adottare questa medesima divisione dei compiti episcopali come linea-base della nostra *Relatio ante disceptationem*, incominciando con il Vescovo come maestro del suo gregge.

Il mandato del Signore ai *Magistri Fidei* della sua Chiesa è meravigliosamente chiaro. «Ogni potere mi è stato dato in cielo e in terra» (Mt 28,18), come ricorda il Divino Maestro agli Apostoli, i cui Successori siamo noi. «Andate dunque», continuò, «ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho ordinato» (Mt 28,19-20).

Certamente, l'evangelizzazione è fondamentale ed essenziale ministero del Vescovo, come i Padri del Concilio Vaticano II hanno indicato, per esempio, nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (n. 25), dove leggiamo che «tra i principali doveri dei Vescovi, predicare il Vangelo occupa un posto eminente».

Le vie, in ogni caso, attraverso le quali un Vescovo porta avanti questo ministero, sono oggi numerose e diverse rispetto al passato. Certamente egli insegna il Vangelo prima e soprattutto nella celebrazione dell'Eucaristia, dove la Parola e il Sacramento stanno insieme con la più grande forza spirituale (cfr. Decreto sul ministero e vita dei sacerdoti *Presbyterorum Ordinis*, 4). Questo è solo l'inizio. Egli lo insegna nella celebrazione di altri Sacramenti; nelle opere di misericordia spirituale e corporale, nelle Lettere pastorali, nella predicazione, nei messaggi destinati al Clero, ai consacrati e ai fedeli laici; nei pronunciamenti e negli articoli pubblicati, nei messaggi radiofonici o televisivi, anche negli incontri privati con gli uomini, donne e bambini che cercano di abbracciare o di approfondire il loro amore per il messaggio del Vangelo. Tutto questo lo deve fare, tenendo sempre in mente il carattere missionario della Chiesa. In quanto membri del Cristo vivente, tutti i fedeli «sono stati incorporati a Lui e resi come Lui per mezzo del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia» (n. 36), come i Padri del Concilio Vaticano II ci ricordano nel Decreto sulla attività missionaria della Chiesa. E concludono: «Perciò tutti siamo tenuti a cooperare all'espansione e crescita del suo Corpo (n. 36), che è il suo Corpo Mistico, la sua amata sposa, la sua Una, Santa, Cattolica e Apostolica Chiesa. Inculcare lo "spirito missionario" nei cuori del suo popolo è quindi un elemento essenziale nell'opera del Vescovo come maestro e predicatore della fede».

Le responsabilità del Vescovo come *doctor veritatis* nella Chiesa, in qualunque modo lo faccia, va al di là dei suoi sforzi personali. Se il Vescovo è il testimone che il Signore vuole per il Vangelo, ogni Successore degli Apostoli deve anche associare a sé tanti altri predicatori, evangelizzatori, istruttori e catechisti che gli sia possibile radunare. Inoltre, deve operare con loro diligentemente, pazientemente e amorevolmente in concordanza con il Magistero e saldamente fondato sulla Sacra Scrittura, Tradizione, dichiarazioni dei Papi e dei Concili Ecumenici lungo i secoli.

La sua guida in questo caso è molto necessaria soprattutto agli insegnanti di religione nelle

scuole cattoliche elementari e secondarie; ai catechisti che lavorano con i convertiti e nei programmi diocesani e parrocchiali per bambini, giovani e adulti; ai professori di teologia a livello universitario. Ogni gruppo, quindi, richiede un tipo specifico e una misura d'orientamento. Non di meno, tutti hanno questo in comune: hanno bisogno di sentire dal loro Vescovo quello che il Signore ha rivelato, completo e integro; e hanno bisogno di sentire il suo sincero rispetto per loro nella loro partecipazione ed esplicazione del lavoro. In questo modo, il Vescovo diventerà il segno vivente di Gesù Cristo che ispira speranza.

Questo può essere un compito scoraggiante, un compito che chiama alla prudenza, tatto e fermezza che viene dallo Spirito Santo. Certamente, non possiamo in alcun modo tollerare le false dottrine. E poi, ogniqualvolta ci confrontiamo con esso, abbiamo bisogno di trattarlo come un padre di famiglia, sempre disposto a spiegare precisamente ciò che la Chiesa insegna e sempre disposto a rispondere alle domande e obiezioni che vengono alla ribalta, affinché tutti i nostri collaboratori nel proclamare e nello spiegare il Vangelo possano essere messaggeri gioiosi di sana dottrina «in tempo opportuno e importuno» (2Tm 4,2). Lavorando con i professori di teologia, dovremo, senz'altro, essere guidati sapientemente dall'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Donum veritatis* del 24 maggio 1990; e dalla Costituzione Apostolica *Ex corde Ecclesiae* del 15 agosto 1990, e in tutti i nostri lavori e discussioni con i predicatori, evangelizzatori, istruttori, catechisti e professori dovremo fiduciosamente trarre profitto da quel prezioso dono del Papa Giovanni Paolo II al Popolo di Dio, che è il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Come maestri della fede, perciò, è perentorio che noi non trascuriamo un altro decisivo aiuto nell'annunciare il Vangelo, cioè i genitori. Sono i primi maestri della fede. Nessuno può inculcarla, nessuno può alimentarla come loro. Il Vescovo deve perciò profittare di ogni occasione per assistere i genitori, particolarmente a livello parrocchiale, per conoscere profondamente la loro fede e trasmetterla con entusiasmo. Gli incontri con i genitori in preparazione al Battesimo dei loro figli, prima Confessione, Confermazione, sono occasioni privilegiate per tale istruzione. Dobbiamo trovare altri mezzi e sfruttarli in ogni modo possibile.

Infine, per essere maestro autorevole della fede, il Vescovo deve molto seriamente lavorare con i sacerdoti e diaconi della sua Diocesi, che

sono i suoi principali collaboratori nel predicare il Vangelo ai fedeli. Il requisito essenziale per questo sono, senza dubbio, una eccellente educazione seminaristica per i sacerdoti e buoni programmi di istruzione teologica e spirituale per i suoi diaconi permanenti. Il Vescovo si deve appunto coinvolgere personalmente in tutto questo con generoso impegno di tempo ed energie, come anche nel promuovere le vocazioni nella sua Diocesi. Ha bisogno di conoscere quelli che stanno formando intellettualmente e spiritualmente il suo futuro Clero, che cosa stanno insegnando e se stanno svolgendo gli incarichi loro affidati in modo da alimentare l'impegno d'amore per Cristo e per la sua Chiesa, manifestandolo nell'insegnamento della verità e santità. Per dedicarsi a tutto questo, la magnifica Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* è d'immenso valore.

Dopo l'Ordinazione, tuttavia, la guida del primo formatore della Diocesi deve continuare con programmi educativi in scienze sacre sia per i sacerdoti sia per i diaconi. Senza di questo, il Vangelo può essere ascoltato, ma non con la freschezza e l'ardore che proviene da uno studio continuo delle meraviglie che il Signore ha rivelato. Come *Pastores dabo vobis* insiste, la formazione dopo l'Ordinazione è umanamente, intellettualmente, pastoralmente e spiritualmente essenziale se vogliamo veramente «ravvivare il dono divino della fede» che coloro che sono consacrati al Signore sono chiamati a comunicare al suo Popolo santo (cfr. n. 70; 2Tm 1,6).

La proclamazione della Parola di Dio serve come fondamento per radunare i fedeli nel culto. In questa "assemblea", il Vescovo si realizza come santificatore e sacerdote, vale a dire, il "primo ministro della grazia" per il suo gregge. In nessun luogo, certamente, il Vescovo esercita questo ufficio così potentemente come nella celebrazione eucaristica, la base e centro «di ogni comunità di fede», come dice la celebre espressione dei Padri del Concilio Vaticano II (cfr. Decreto sul ministero e vita dei sacerdoti *Presbyterorum Ordinis*, 6). È chiaro, quindi, che egli è obbligato a celebrare il Santo Sacrificio della Messa con grande pietà e fervore. I suoi sacerdoti, le persone di vita consacrata, i religiosi e i laici lo osservano sull'altare con un'attenzione che non riservano ad altri. Come San Pietro si preoccupa di ricordarci nella sua prima Lettera, dobbiamo con sincerità diventare «modelli del gregge» (1Pt 5,3). Nessuna meraviglia dunque se il nostro modo di celebrare la Messa con il nostro popolo è spesso una predica tanto irresistibile ri-

guardo all'amore all'Eucaristia e alla fede nella presenza reale che non potremmo fare dal pulpito delle nostre Cattedrali.

La stessa cosa accade a riguardo della nostra amministrazione del sacramento della Cresima, del nostro modo di ascoltare le Confessioni, del nostro modo di celebrare i Matrimoni e specialmente quando conferiamo l'Ordine Sacro. Noi, che cerchiamo di rendere ferventi i fedeli, dobbiamo rendere zelanti noi stessi. Amministratori di grazia quali siamo, non possiamo permettere che il nostro modo di guidare il Popolo di Dio nella preghiera sia meno autentico, devoto e incoraggiante.

Tutto questo ci porta ad un altro compito essenziale nel nostro ministero come santificatori dei fedeli, vale a dire, essere certi che le liturgie nelle nostre chiese e cappelle siano in armonia con le norme e consuetudini della Chiesa e ci portino ad uno spirito di vera devozione. Siamo i primi liturgisti nella nostra Diocesi. Come ci ricorda il *Codice di Diritto Canonico*, innanzi tutto i Vescovi sono i sommi sacerdoti, i primi dispensatori dei misteri di Dio e moderatori, promotori e custodi di tutta la vita liturgica della Chiesa loro affidata (can. 835 § 1, in correlazione con la Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 22. 39). Noi tutti sappiamo che il nostro è stato un periodo di numerosi cambiamenti e sviluppi nel culto della Chiesa. Come risultato, non possiamo sempre evitare controversie che riguardano le rubriche, uffici liturgici, architetture delle chiese e altre cose simili. In tutto ciò il Vescovo deve essere disposto ad ascoltare e non meno disposto a dirigere. Deve insistere sul limite del buon gusto; deve mostrare appropriate attenzioni alle tradizioni consolidate; e deve rispettare e incoraggiare quelle devozioni popolari che nutrono autenticamente la fede e il fervore del suo popolo. Il compito può essere esigente. Richiede saggezza e, perché no, anche diplomazia. Può essere svolto con successo nella fiduciosa unione con i sacerdoti della Diocesi, i più «stretti collaboratori» del Vescovo, come il nostro Santo Padre ama chiamarli (cfr. *Discorso durante l'Udienza Generale del Mercoledì* [31 marzo 1993], 1).

Infine, nel compiere la sua missione di santificatore dei fedeli, il Vescovo deve essere sicuro che a certe celebrazioni liturgiche speciali sia concessa la particolare attenzione che meritano, a causa della lezione che impartiscono e del fervore che muovono. Tra queste sono le celebrazioni della Settimana Santa, i riti del Battesimo dei catecumeni e l'accoglienza delle persone nella



piena comunione con la Chiesa cattolica, l'Ordinazione, la professione religiosa e la dedizione o la benedizione di chiese, cappelle e altari. Queste sono opportunità singolari per l'insegnamento della fede, occasioni privilegiate per condurre il nostro popolo alla santità. Tempo ed energia spesi per la loro preparazione, in collaborazione con le Commissioni liturgica e musicale o con Uffici, che si trovano in Diocesi, sono tempo e energie spesi bene per costruire la Chiesa locale secondo la grazia di Dio (cfr. *1 Cor* 3, 10).

Il *munus regendi* del Vescovo è unico al mondo tra tutte le espressioni di governo. Il Vescovo governa come servo con il cuore di un pastore affettuoso che guida il suo gregge, cercando null'altro che la gloria di Dio e la salvezza delle anime. I Padri del Concilio Vaticano II ripetono sempre questo messaggio. Così, nel Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa *Christus Dominus* (n. 16) dicono: «Nell'esercizio del suo dovere di padre e di pastore, il Vescovo è in mezzo al suo popolo come uno che serve. Come buon pastore, conosce le sue pecore e da esse è conosciuto. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (n. 27) aggiunge che i Vescovi reggono le Chiese particolari a loro affidate come vicari e delegati di Cristo, col consiglio, la persuasione, l'esempio, ma anche con l'autorità e la sacra potestà, della quale però non si servono se non per edificare il proprio gregge nella verità e nella santità, ricordandosi che chi è il più grande si deve fare come il più piccolo, e colui che governa, come colui che serve».

Per essere all'altezza di tutto questo, il Vescovo ha bisogno, soprattutto, di santità di vita. Ugualmente, come tutti gli altri discepoli del Signore, deve avvalersi dei tanti potenti mezzi di santificazione che la Chiesa offre a tutti i suoi figli; tra questi, la Santa Messa e, senza dubbio, i sacramenti della Penitenza o Riconciliazione, l'adorazione eucaristica, la filiale devozione mariana, particolarmente la preghiera quotidiana del Santo Rosario, i ritiri, le riunioni, l'ora santa, la meditazione della Sacra Scrittura e degli scritti dei Padri, dei Dottori e dei grandi teologi della Chiesa. E non è difficile comprendere la ragione di tutto questo. Per guidare il Popolo di Dio, il Vescovo deve essere santo. Infatti, secondo i Padri del Concilio Vaticano II ci si aspetta che un Vescovo santifichi con la santità della sua vita la Chiesa locale, della quale egli è capo e guida (cfr. Decreto sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa *Christus Dominus*, 15).

Come Pastore del suo popolo, il Vescovo deve essere anche sostegno e coordinatore delle opere

dei suoi sacerdoti, dei consacrati e dei laici impegnati nella sua Diocesi. Per questa ragione, deve attendere con grande cura al servizio che egli e i suoi più stretti collaboratori rendono nelle parrocchie e nelle istituzioni ecclesiastiche di educazione, carità, servizi sanitari e formazione spirituale. Ciò può sembrare a prima vista semplicemente questione di amministrazione che il Vescovo dovrebbe lasciare ad altri. In realtà, comunque, con appropriate organizzazioni e delegazioni, questo risulta poi un amorevole servizio al Popolo di Dio e spesso è assolutamente indispensabile e ordinariamente anche molto apprezzato.

Secondo le possibilità di ognuno, ci deve essere nelle nostre Diocesi una Curia ben preparata a dare consiglio e assistere le parrocchie e gli Uffici diocesani, un Tribunale esperto che tratti le cause di nullità del matrimonio e altre controversie giuridiche, Uffici o persone capaci di guidare la Diocesi nelle sue varie componenti, come nel campo delle finanze, dei beni immobili, della legge civile e dello sviluppo. Per esempio un Consiglio amministrativo diocesano, composto da sacerdoti e laici ben preparati ed esperti, che possono assicurare giusti investimenti e progetti per la Diocesi, le parrocchie, le scuole, le opere di carità, l'assistenza degli anziani e dei malati, il sostegno ai sacerdoti e religiosi a riposo, ecc. Il Vescovo è un Pastore saggio e compassionevole che ha sul posto, per quello che può, una struttura di esperti Consigli e sollecito orientamento amministrativo per se stesso e per coloro che lavorano con lui nel servizio della Chiesa locale.

Similmente, per sostenere questo *munus regendi*, il Vescovo deve essere profondamente interessato alla condizione e alle iniziative delle sue parrocchie, sempre pronto ad aiutare i pastori, i vicari parrocchiali, i diaconi, le persone di vita consacrata e i capi laici, che qualche volta si sentono soli e scoraggiati nei loro vitali e impegnativi compiti. E vero che non tutte le Diocesi sono costituite come comunità di parrocchie. In ogni caso, per quello che sono, è necessario che il Vescovo sia presente nelle sue parrocchie come padre amorevole, sacerdote e amico. Questo lo può fare effettivamente attraverso visite frequenti e partecipazioni gioiose alle celebrazioni parrocchiali, anniversari, dedizioni, ecc. Per di più, se egli può incontrare regolarmente i pastori e i loro collaboratori per una significativa discussione dei programmi parrocchiali e anche nella preghiera, il suo compito di guidare il suo gregge ne trarrebbe molto giovamento (cfr. Congregazione per i Vescovi, Decreto sul ministero pastorale dei Vescovi *Ecclesiae imago* [22 febbraio

1973], 166-170). Il saggio e umile Pastore e Santo Alfonso Maria de' Liguori osservò: «Il Vescovo deve avere sempre la porta aperta per i suoi pastori, assicurando che l'incontro con loro è sempre apprezzato!». Con molto intuito il colto Cardinale Bona dice: «La Chiesa cammina con i piedi dei pastori!». Come Vescovi dobbiamo onorare e rispettare i sacerdoti che guidano le nostre parrocchie. Il nostro affetto per loro non sarà mai né troppo manifesto né troppo sentito.

A causa del necessario e insostituibile contributo che quanti della vita consacrata offrono alla Chiesa locale in ogni angolo della terra, il Vescovo, che è veramente pastore-servo nella sua Diocesi, deve anche dare alle persone di vita consacrata, uomini e donne, nelle loro parrocchie e istituzioni, sincero rispetto e schietto sostegno, come l'Esortazione Apostolica post-sinodale *Vita consecrata* ha evidenziato in maniera chiara (cfr. nn. 48-50). Incontrarsi regolarmente con i loro superiori, consigliarli e assisterli nelle loro varie iniziative, unirsi con loro nella preghiera e assicurarsi che sappiano che il loro Vescovo li considera come benedizione speciale per l'intera Diocesi: questi sono i passi fondamentali di un pastore per le persone di vita consacrata e sono segni di un amore che spesso è apprezzato più di quello che il Vescovo possa immaginare.

Infine, l'autentico governo episcopale nei nostri giorni richiede anche che il Vescovo sia aperto e favorevole alle nuove comunità ecclesiali e gruppi che sono sorti in tutta la Chiesa con grandi promesse di bene spirituale. Perché sono nuovi, e perciò non abituali, essi possono essere occasione di paure o sospetti, come è stato notato in diverse risposte delle Conferenze Episcopali inviate al Sinodo dei Vescovi. Questo, tuttavia, non dovrebbe portarci allo scoraggiamento e alle riserve nei loro confronti. Se guidati con equità e comprensione, possono procurare grande beneficio alla Chiesa locale, rendendola attenta alle nuove prospettive del messaggio evangelico e rammentarle gli ideali e i valori che possono avere bisogno di essere ravvivati o rafforzati (cfr. Esort. Ap. post-sinodale *Christifideles laici*, 29-31). Utili indicazioni da tenere presenti sono state date dal Sinodo per i Laici del 1987.

Tutte queste istanze del governo del Vescovo sono fondamentali e familiari. Ci sono altre, in ogni modo, che sono completamente nuove e perfino inaspettate. I *Lineamenta* e l'*Instrumentum laboris* dirigono la nostra attenzione su un certo numero di esse, che sembrano reclamare da questa Assemblea riflessione e preghiera. Saranno qui trattate in maniera ampia ed esplorate in

lungo e in largo durante le nostre sessioni del mese corrente.

La prima e forse la più urgente sembra trovarsi nell'area della vita familiare. Difficilmente si troverebbe una comunità in questo nostro mondo travagliato, nella quale quanti dotati di dignità e ragione non si lamentino per i continui attacchi lanciati da molte parti contro la fondamentale e sacra istituzione di marito, moglie e figli. L'educazione e le pubblicazioni antifamiglia, come movimenti e divertimenti contro la famiglia, crescono ad ogni angolo. Il danno che producono al popolo sia come persone umane sia come figli di Dio è troppo poco considerato. Il Vescovo, quindi, vicino a Dio e al suo gregge, è chiaramente obbligato ad insegnare il carattere del Matrimonio istituito da Gesù Cristo e i disegni del Creatore riguardo la famiglia. Deve anche sostenere mariti e mogli nel discernere la volontà di Dio nella vita matrimoniale e promuovere programmi e iniziative come la completa istruzione prematrimoniale; la consulenza professionale per le coppie in difficoltà nel loro matrimonio, dove questo è possibile; i programmi per i giovani riguardo morale e matrimonio; e i programmi per riunire i giovani in un ambiente ricreativo sano dove possano approfondire la loro fede e imparare a vivere giorno per giorno.

Il Vescovo nel nostro tempo deve esercitare il suo ufficio di governo anche nei due campi della povertà e della pace, che vanno di pari passo. Perché dove la miseria è causata dall'ingiustizia e la durezza di cuore prevale, ci si deve aspettare un conflitto. È per questo che ogni Vescovo si deve sforzare di promuovere nella sua Diocesi effettivi centri di carità per i poveri della comunità locale e creativi programmi nelle parrocchie e nelle istituzioni educative per insegnare il bisogno e la bellezza in patria e fuori. Per di più in quelle regioni del mondo dove c'è benessere, è inoltre richiesto al Vescovo di ricordare al suo popolo in termini chiari i doveri verso i poveri e bisognosi oltre i confini della sua Diocesi o Nazione. In tutto questo, il Vescovo sarà sapientemente guidato dalle Lettere Encicliche *Laborem exercens* del 14 settembre 1981 e *Sollicitudo rei socialis* del 30 dicembre 1987 di Giovanni Paolo II e dal documento di "Iustitia et Pax" del 27 dicembre 1986, intitolato "Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale".

In questa situazione balza subito in mente il tema della globalizzazione. Per alcuni, questa costituisce una minaccia dove il ricco di questo mondo diventa più ricco e il povero ancora più

povero. Per altri, essa offre la speranza che le scoperte e i progressi scientifici ed industriali possano essere condivisi più largamente ed equamente, grazie ai nuovi mezzi di trasporto e comunicazione. Come degni pastori e guide del nostro popolo, dobbiamo essere ben consapevoli della minaccia e della speranza, mettendo in guardia contro la prima, agevolando la seconda. In questo modo, il tema della globalizzazione può essere un'opportunità per il Vescovo per evangelizzare e proclamare il messaggio di giustizia e misericordia del Vangelo. Adottando la formula del nostro Santo Padre, dobbiamo continuamente e urgentemente sforzarci per una «globalizzazione nella solidarietà», che risponda alla necessità di tutti i popoli – ricchi e poveri insieme – onorevolmente, generosamente e dignitosamente (cfr. *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace*, 1° gennaio 1998).

Strettamente legato a povertà, pace e globalizzazione è un altro importante argomento critico che tocca il governo pastorale del Vescovo: un grande movimento di uomini, donne e bambini che cercano di fuggire dalle guerre, dai conflitti civili, dalla miseria e dalla malattia. Questo fenomeno può facilmente evocare atteggiamenti, affermazioni e movimenti in contrasto con i fondamentali diritti umani degli immigrati e dei rifugiati, atteggiamenti, affermazioni e movimenti che sono tutti incompatibili con il Vangelo della misericordia predicato dal Figlio di Dio, che «non ha dove posare il capo» (Mt 8,20). Contro tutto questo, i Successori degli Apostoli non devono esitare neanche un momento. La nostra speranza adesso e in futuro risiede in quel Dio che ci ha messo in guardia con il linguaggio più esplicito che Egli spesso è nascosto dietro la maschera di uno «straniero» che invoca di essere sfamato, vestito e accolto (cfr. Mt 25,31-46).

Tutte queste questioni di giustizia sociale ci rendono più sensibili a certi mali e alla pratica crescente ai nostri giorni che viola il più elementare dei diritti umani e il diritto alla vita. Nessun Vescovo impegnato nell'insegnare, santificare e governare il suo popolo secondo verità e spirito del Vangelo può tralasciare di opporsi con la parola e l'azione all'assassinio degli esseri umani in ogni stadio del loro sviluppo, dall'embrione agli adulti, dagli adulti ai vecchi e ai malati. Fino a poco tempo fa, tutto questo era del tutto chiaro ed evidente. Abbiamo parlato e lottato contro l'aborto, l'eutanasia e la pena capitale; e la maggior parte dell'umanità ha capito la nostra posizione e il nostro ragionamento. Adesso, con le nuove scoperte, specialmente nelle scien-

ze biologiche, le questioni sono meno chiare e al tempo stesso vanno un po' oltre la comprensione di coloro che non sono esperti della materia in discussione. Non di meno, in un dialogo paziente con gli scienziati ben informati che cercano e parlano della verità, e aiutati documenti come la Lettera Enciclica del nostro Santo Padre *Evangelium vitae* del 25 marzo 1995, la sua Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte* del 6 gennaio 2001 (n. 51) e il suo discorso al Presidente degli Stati Uniti d'America il 23 luglio 2001, rinnoviamo la nostra risoluzione a difendere la vita in ogni fase dello sviluppo come benedizione di Dio, che non deve essere sacrificata né compromessa. Il nostro popolo non si attende nulla di meno.

Un'ultima sfida al governo dei Vescovi deve essere qui considerata e spesso si riassume in una sola parola e sta diventando quasi familiare nella vita della Chiesa negli ultimi quarant'anni. La parola è «dialogo». Dopo il Concilio Vaticano II, come risultato del Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* e della Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, il Popolo di Dio è stato subito coinvolto in riunioni, discussioni, servizi religiosi e iniziative per la pace. Tutte queste attività sono indirizzate primariamente a realizzare l'unità tra coloro che chiamano Gesù Cristo loro Signore e Salvatore e ad approfondire la conoscenza delle grandi religioni del mondo, particolarmente del giudaismo.

Adesso con la crescita della Chiesa, particolarmente in Africa e Asia, e con il sempre crescente movimento di popoli da una Nazione all'altra e da un Continente all'altro, il dialogo con i membri di altre religioni nel mondo è diventato il fattore principale nella vita presente della Chiesa. Esso presume la conoscenza e la simpatia per i loro valori e la loro fede, la volontà di condividere idee e conoscenze e un sincero desiderio di cooperare nelle giuste cause di ogni genere (Lett. Enc. *Redemptoris missio* [7 dicembre 1990], 55-57, e Lett. Ap. *Novo Millennio ineunte*, 55-56). Sempre, comunque, il Vescovo deve tenere in mente che mascherare o compromettere le verità essenziali della fede cattolica non può mai essere approvato. Gesù Cristo è l'unico e solo Salvatore del mondo. La redenzione compiuta da Lui è unica e universale. A nessun dialogo può essere permesso di mettere in discussione anche una sola di queste verità, come è stato abbondantemente affermato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nella sua Dichiarazione del 6 agosto 2000 *Dominus Iesus* sull'unicità

e l'universalità della salvezza di Gesù Cristo e della Chiesa. Noi Vescovi siamo, sopra ogni altra cosa, testimoni del Vangelo nella sua pienezza (cfr. At 1,8).

Uno sguardo, come questo, sulle tante e varie sfide che deve affrontare il Vescovo in questo nuovo Millennio, può essere davvero molto sconvolgente. Come, ci domandiamo, possiamo mai avere la speranza di trattare tutto questo? Semplici uomini come siamo, stiamo andando al di là delle nostre capacità?

La semplice risposta è "sì", purché consideriamo il fatto che non siamo mai soli nei nostri lavori come Successori degli Apostoli. Gesù Cristo, Figlio di Dio e Figlio di Maria, è sempre con noi (cfr. Mt 28,20). Il suo amore e la sua grazia è più che sufficiente per noi (cfr. 2Cor 12,9; 1Tm 1,12). È verso di Lui che il mondo intero lotta e geme (cfr. Rm 8,19-22). Egli è il Figlio eterno del nostro Padre Celeste e ci ha scelto per essere profeti, sacerdoti e pastori del popolo, per la cui salvezza Egli fu «obbediente fino alla morte, e alla morte in croce» (Fil 2,8). In Colui che dà forza non c'è niente che non possiamo fare (Fil 4,13).

Non dobbiamo mai dimenticare che ci sono altri che ci aiutano nella nostra missione di servizio al Popolo di Dio. Pensiamo prima di tutto al Vicario di Cristo, che cammina decisamente accanto a noi con le sue preghiere, il suo insegnamento, i suoi scritti e i suoi Viaggi apostolici attraverso il globo. Pensiamo alla sua Curia con i fedeli sacerdoti, le persone di vita consacrata e i laici, con i quali dobbiamo lavorare più fattivamente nella fiducia e conoscenza reciproca. Pen-

siamo alle nostre Conferenze Episcopali, dove condividiamo piani e sogni, successi e fallimenti, con i nostri fratelli Vescovi in spirito di perenne confidenza e affetto. Pensiamo ai nostri Consigli Presbiterali, dove ogni anno che passa ci uniamo più strettamente al nostro Presbiterio, per far crescere la fede e la santità delle Chiese locali che insieme serviamo. Pensiamo agli uomini e donne consacrati delle nostre Diocesi, la cui vita ci riempie di ammirazione e speranza. Pensiamo ai nostri amati laici che generosamente ci sostengono con il loro tempo, le preghiere e le risorse del loro amore. No, non siamo mai soli nel nostro lavoro di Vescovi. Siamo sempre in comunione con le nostre Chiese particolari e anche con la Chiesa Universale (cfr. *Novo Millennio ineunte*, IV). È questa comunione con il nostro Divino Salvatore e il suo Corpo Mistico che ci rafforza ogni giorno e che ci dà il coraggio di continuare la nostra missione episcopale con illimitata speranza. Ci sono problemi. Ci sono ragioni per un sincero coinvolgimento. C'è però anche Gesù Cristo del cui Vangelo siamo con gioia servitori per la speranza del mondo.

«È molto importante varcare la soglia della speranza, non fermarsi davanti ad essa», ci ricorda il nostro Santo Padre in quel suo incantevole libro, pubblicato sette anni fa (cfr. *Varcare la soglia della speranza*, capitolo conclusivo: "Non abbiate paura"). Noi ascoltiamo le sue parole, lo ringraziamo per la sua guida e in comunione con lui e con Maria, la Madre della Chiesa che egli ama teneramente, avviciniamoci insieme alla soglia e varchiamola fiduciosi.

## RELAZIONE "POST DISCEPTATIONEM"

### Introduzione

#### Con lo sguardo fisso su Cristo

1. Presentando questa Relazione, dopo gli interventi nell'Aula sinodale, ringraziamo vivamente il Santo Padre, che con la sua presenza e il suo ascolto ci ha animati ad accomunare le nostre inquietudini. Convocandoci a questa Assemblée Sinodale, ci ha invitati a varcare insieme "la soglia della speranza". Presentandoci il tema sul quale incentrare le nostre riflessioni, ci ha chiesto di fissare il nostro sguardo sul Vangelo di Cri-

sto. Più ancora, sul Cristo-Vangelo, nel quale tutte le promesse di Dio sono giunte all'ultimo e definitivo compimento. Proprio perché in Lui si sono realizzate tutte le promesse, ci è dato il dono della gloria futura e ci è concesso di essere, insieme a tutti i fedeli cristiani delle nostre Chiese, uomini di speranza che parlano con speranza. Molte volte nel corso dei nostri lavori sinodali è stato messo in evidenza che tutti i Vescovi, uniti a tutta la Chiesa, riconoscono nel Vescovo di



Roma, Successore di Pietro, il principio e il fondamento visibile dell'unità nella fede e della comunione. Questa unità della Chiesa è certamente una ricca sorgente di fiducia e speranza per il futuro della missione dei cristiani nel mondo, poiché è garanzia della continuità della verità del Vangelo e, attraverso di esso, della speranza del mondo. Con emozione e gratitudine è stata ricordata, in particolare, l'opera del Papa e della Santa Sede, che intervenendo con urgenza ed efficacia in molte situazioni, istituzionali e personali, hanno offerto conforto e speranza.

#### **La Relazione "post disceptationem" nel processo sinodale**

2. Desidero ringraziare l'eminentissimo Segretario Generale, i fratelli e le sorelle della Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi e gli esperti che hanno aiutato noi, Relatori e Segretario speciale del Sinodo, a raccogliere tutti gli interventi e a sintetizzarli in questa Relazione. Il fine della Relazione è segnalare i punti principali che dovranno essere approfonditi per giungere infine al desiderato consenso sinodale. Per questa ragione, ci siamo preoccupati in modo particolare di raccogliere le idee che sono emerse e di richiamare al contempo l'attenzione su alcuni argomenti, che hanno al centro il tema di questo Sinodo: *"Il Vescovo: servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo"*. Siamo consapevoli che la celebrazione del Sinodo, al di là di qualsiasi organizzazione necessaria, significa sempre un atto spirituale di religione e devozione.

3. Siamo anche consapevoli che il processo sinodale è stato accompagnato dalla celebrazione e dalla preghiera, che hanno costituito il clima spirituale della nostra congregazione o "cammino comune" (σύννοδος). Infine, siamo certi, che i Padri sinodali, nonostante la brevità e concisione di questa Relazione "post disceptationem", potranno scoprirvi un riflesso del loro contributo e delle loro proposte. Nel desiderio di entrare in sintonia con le speranze e le inquietudini presenti nel cuore di tutti i Vescovi che hanno fatto sentire la propria voce, la Relazione "post disceptationem" vuole servire la dinamica sinodale, identificando i punti di convergenza per concentrare su di loro l'attenzione e la preghiera, al fine di proporli a una riflessione più profonda nei Circoli minori.

4. «Con voi sono cristiano e per voi sono Vescovo»<sup>1</sup>; sono parole di S. Agostino, ripetute durante le Congregazioni generali, che ci fanno capire che il Vescovo è uomo di Chiesa, è parte della Chiesa; la vera *Sponsa Christi*, la «*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*»<sup>2</sup>. La Chiesa, il popolo santo, che nella sua totalità «in credendo falli nequit»<sup>3</sup>. Questa Chiesa, che si mostra al mondo nei suoi aspetti visibili di *martyria*, *leitourgia*, *diakonia*. Per questo il Vescovo, uomo di Chiesa, è chiamato a essere uomo con *sensus Ecclesiae*.

5. Diverse volte abbiamo ascoltato espressioni che sono autentiche immagini viventi del Vescovo e del suo ministero episcopale. Riportano spontaneamente alla memoria le parole della Costituzione sulla Chiesa *Lumen gentium* che, in un contesto che illustra il mistero della Chiesa, affermano che la sua natura si descrive e riconosce attraverso una varietà di immagini, tratte dalle Sacre Scritture e dalla Tradizione ecclesiale<sup>4</sup>. Anche noi, ora, intendiamo concentrare la nostra attenzione sulla figura del Vescovo, sul suo mistero e ministero e desideriamo ribadire ed evocare alcune delle immagini ricordate nell'Aula sinodale. Si tratta delle immagini del pastore, del pescatore, del guardiano sollecito, del padre, del fratello, dell'amico, del portatore di conforto, del servitore, del maestro, dell'uomo forte, del *sacramentum bonitatis*, ecc. Tutte queste immagini mostrano il Vescovo come uomo di fede e uomo di discernimento, uomo di speranza e uomo di lotta, uomo di mitezza e uomo di comunione. Sono immagini che indicano che entrare nella successione apostolica significa entrare in lotta (*agon*) per il Vangelo.

#### **Schema della Relazione "post disceptationem"**

6. In questo particolare momento della nostra storia, come non hanno mancato di osservare diversi fratelli in questa Aula sinodale, si vedono minacciate la pace e l'unità della convivenza umana. Il Vescovo, servitore di Gesù Cristo per la speranza del mondo, di fronte a tale realtà si sente chiamato ad essere uomo di pace, di riconciliazione e di comunione. Le ragioni che giustificano tale chiamata si riducono sostanzialmente a due e s'incontrano entrambe nell'*Instrumentum laboris*. Si tratta soprattutto di riconoscere che il concetto di comunione è, con le parole tratte

<sup>1</sup> *Sermo* 340, 1.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. sulla divina Rivelazione, *Dei Verbum*, 1.

<sup>3</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. sulla Chiesa, *Lumen gentium*, 12.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 6.

dalla Lettera *Communio notio*, «in corde autocognitionis Ecclesiae, quatenus ipsa est *Mysterium unionis personalis uniuscuiusque hominis cum divina Trinitate et cum ceteris hominibus*»<sup>5</sup>. La comunione corrisponde all'essere della Chiesa. Tale comunione si incontra nella Parola di Dio e nei Sacramenti. Soprattutto nel Battesimo, che è il fondamento della comunione nella Chiesa, e nell'Eucaristia, che è sorgente e culmine di tutta la vita cristiana. Edifica l'intima comunione dei fedeli nel Corpo di Cristo che è la Chiesa. Come afferma l'*Instrumentum laboris*, «il ministero episcopale si inquadra in questa ecclesiologia di comunione e di missione che genera un agire in comunione, una spiritualità e uno stile di comunione»<sup>6</sup>. Al tempo stesso occorre rimanere in sintonia con il tema di questa Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, che parla della figura del Vescovo nell'ottica del servizio del Vangelo per la speranza del mondo. Pertanto, come si legge nell'*Instrumentum laboris*, «nel nostro tempo l'unità è un segno di speranza sia che si tratti dei popoli, sia che si parli dell'agire umano per un

mondo riconciliato. Ma l'unità è anche segno e testimonianza credibile dell'autenticità del Vangelo [...]. Tale prospettiva è un segno di speranza per il mondo in mezzo a dissoluzioni dell'unità, contrapposizioni, conflitti. La forza della Chiesa è la comunione, la sua debolezza è la divisione e la contrapposizione»<sup>7</sup>.

7. Quest'ultima espressione, in particolare, non è sfuggita ai Padri sinodali, che la hanno ripetutamente citata nei loro interventi. Per questo, seguendo tale ispirazione, questa Relazione «*post disceptationem*», in continuità con il tema del Sinodo e l'*Instrumentum laboris*, intende raccogliere i contributi offerti dai ricchi interventi ascoltati, suddividendo l'esposizione secondo il seguente schema:

- I. Il Vescovo in comunione con il Signore.
- II. Il Vescovo al servizio della comunione nella Chiesa universale.
- III. Il Vescovo al servizio della comunione nella Chiesa particolare.
- IV. Il Vescovo al servizio della comunione nel mondo.

## I. Il Vescovo in comunione con il Signore

### Uomo di preghiera

8. I Padri sinodali hanno accolto con grande apertura dei cuori il tema della vita spirituale del Vescovo. In questo sentimento abbiamo riconosciuto alcune espressioni sulle quali vale la pena di soffermare il pensiero. Come affermato poco fa, la forza della Chiesa è la comunione, la sua debolezza è la divisione. Il Vescovo con questa forza cerca di essere disponibile per Dio, consapevole di essere chiamato a essere un uomo santo e diligente. Solo il Vescovo che è in comunione con Dio può essere al servizio della speranza. Solo quando sarà penetrato nella nuvola impenetrabile ma luminosa del mistero trinitario, Padre, Figlio e Spirito Santo, il Vescovo può ricevere in modo più evidente i segni del suo essere, nella Chiesa, padre, fratello e amico. Il Vescovo è chiamato a entrare nel suo mistero per poter esercitare il suo ministero e il suo carisma: da qui il suo senso del martirio. La figura del Vescovo orante è emersa diverse volte, presentandolo come testimone della preghiera e della santità, testimone del tempo salvifico, tempo di grazia. Nella celebrazione dell'Eucari-

stia, nella preghiera, nella riflessione e nel silenzio, egli adora e intercede per il suo popolo. Sentendosi peccatore, si avvicina con frequenza al sacramento della Riconciliazione; consapevole delle meraviglie compiute dal Signore nella storia, celebra le lodi quotidiane nella Liturgia delle ore.

### Chiamato ad essere santo

9. Come è stato detto nei molti interventi fatti sul tema, la santità del Vescovo è postulata da ragioni proprie, che vanno oltre la vocazione alla santità nella Chiesa, di cui ha trattato l'intero capitolo V della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. Il contesto più chiaro e immediato, nel quale dev'essere inserito il tema della santità del Vescovo, è offerto dalla sacramentalità dell'Episcopato. In virtù di questa sacramentalità l'Ordinazione episcopale non è un semplice atto giuridico, mediante il quale è conferita a un presbitero una più ampia giurisdizione, ma un'azione di Cristo che, donando lo Spirito del sommo sacerdote, santifica l'ordinando nel momento in cui riceve il Sacramento e che di per sé esige per lui

<sup>5</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* (25 maggio 1992), 3.

<sup>6</sup> N. 64.

<sup>7</sup> N. 63.

stesso tutti quegli aiuti di grazia, di cui ha bisogno per l'adempimento della sua missione e dei suoi compiti. La conseguenza è che ogni Vescovo si santifica proprio nel e con l'esercizio del suo ministero.

10. Poiché, poi, nel *triplex munus* conferito al Vescovo mediante l'Ordinazione sacramentale è incluso quello della santificazione, è stato pure sottolineato che il suo esercizio non può essere limitato all'amministrazione dei Sacramenti, ma deve includere ogni azione e ogni comportamento del Vescovo sicché anche mediante la sua vita egli guida i fedeli verso la santità. Ogni Vescovo dev'essere per loro il modello di una vita santa e il primo maestro e testimone di quella pedagogia della santità di cui ha scritto Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte*<sup>8</sup>. D'altra parte ogni Vescovo, considerando non solo l'intera storia della Chiesa, ma anche quella della propria Diocesi, si trova come avvolto da una moltitudine di testimoni che segnano il suo cammino. La vita santa del Vescovo, in ultima analisi, è una testimonianza (*martyrion*) che, offerta a Cristo, ricerca con umiltà una mistica identificazione con il Buon Pastore, che dona la vita per le sue pecorelle (cfr. Gv 15,13) e induce a un volere fare proprie le parole di Gesù: «*Pro eis ego sanctifico meipsum*» (Gv 17,19). La vita di un Vescovo in ogni tempo e situazione si svolge sotto lo sguardo del Signore che abbraccia la croce, sicché la sua santità si esprime in due passioni: la passione per il Vangelo di Gesù Cristo e l'amore per il suo popolo che ha bisogno della salvezza. Sono passioni che si manifestano nella bontà e nella mitezza delle Beatitudini. Passioni che si radicano nella coscienza del suo nulla, del suo essere un peccatore che ha ricevuto il dono della grazia di essere eletto per l'immensa bontà del Padre.

#### La formazione permanente

11. Strettamente congiunto con il tema della santità e della vita spirituale del Vescovo è risuonato, in molti interventi dei Padri sinodali, quel-

lo della sua formazione permanente. Se ne hanno bisogno tutti i membri della Chiesa, come appare dalle Esortazioni Apostoliche *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* e *Vita consecrata*, a maggior ragione ne hanno bisogno i Vescovi. Fra le ragioni indicate c'è anche il compito missionario del Vescovo, incaricato di gettare come un ponte (*pontifex*) tra il Vangelo e il mondo. Pur in presenza di valide esperienze già promosse in questo settore con l'iniziativa di Organismi della Santa Sede (Congregazione per i Vescovi, Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli, ...) si avverte il bisogno di precisare ulteriormente il senso di questa formazione (perché non sia lasciata soltanto all'iniziativa del singolo Vescovo, ma sia incoraggiata da proposte anche istituzionali di vario genere) e i suoi obiettivi specifici, in rapporto, cioè, al ministero episcopale. Come maestro della fede, ad esempio, il Vescovo ha bisogno di una formazione permanente negli ambiti della teologia dogmatica, morale, pastorale e spirituale.

#### Povero per il Regno

12. Uno degli aspetti più segnalati dai Padri sinodali riguardo alla santità del Vescovo è la sua povertà. Uomo di cuore povero, è immagine di Cristo povero, imita Cristo povero, essendo povero con un discernimento profondo. La sua semplicità e austerità di vita, gli conferiscono una completa libertà in Dio. Il Santo Padre ci invitava a fare un esame di coscienza «circa il nostro atteggiamento verso i beni terreni e circa l'uso che se ne fa [...], a verificare fino a che punto nella Chiesa sia la conversione personale e comunitaria ad una effettiva povertà evangelica [...], ad essere poveri al servizio del Vangelo»<sup>9</sup>. Con queste ultime espressioni Giovanni Paolo II ci ricorda che si tratta di perseguire quel radicalismo evangelico per il quale il beato è chi si fa povero in vista del Regno, per mettersi nella sequela di Gesù-Povero, per vivere nella comunione con i fratelli secondo il modello dell'*apostolica vivendi forma*, testimoniata nel libro degli Atti degli Apostoli<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. n. 31.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Messa di apertura della X Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (30 settembre 2001), 3-4.

<sup>10</sup> At 4,32: «*Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum, quae possidebat, aliquid suum esse dicebat; sed erant illis omnia communia*».

## II. Il Vescovo al servizio della comunione nella Chiesa universale

### Sollecitudine di tutte le Chiese

13. Più volte è stato affermato che *cum Petro et sub Petro* la vocazione del Vescovo ha una dimensione universale che trascende i confini della Chiesa particolare. L'apertura del suo ministero verso tutta la Chiesa viene indicata come sua principale condizione di membro del Collegio episcopale. Ogni Vescovo, infatti, in quanto membro del Collegio episcopale e legittimo Successore degli Apostoli è tenuto «per istituzione e precetto di Cristo, ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non esercitata con atto di giurisdizione, tuttavia, contribuisce sommarmente al bene della Chiesa universale... Del resto è una verità che, reggendo bene la propria Chiesa come porzione della Chiesa universale [i Vescovi] contribuiscono efficacemente al bene di tutto il Corpo mistico, che è pure un *corpus Ecclesiarum*»<sup>11</sup>. Tra le Chiese particolari e la Chiesa universale, infatti, come insegna il Concilio Vaticano II, esiste un rapporto di mutua interiorità<sup>12</sup>. Tale unità è radicata non solo nell'Eucaristia ma anche nell'Episcopato, perché, per volontà di Cristo sono realtà essenzialmente vincolate tra di loro. Il Vescovo, pertanto, è al servizio della Chiesa universale nella verità e nella carità. Docile allo Spirito Santo che crea l'unità e la diversità edificando la Chiesa, il Vescovo deve farsi carico di questo pluralismo armonioso: lo stesso Spirito Santo è l'armonia. Pertanto, il Vescovo realizza la sua vocazione all'unità privilegiandola su ogni conflitto. La consapevolezza di questa comunione con la Chiesa universale, come è stato sottolineato, impegna ogni Vescovo nella *sollicitudo omnium Ecclesiarum* e lo porta ad una attività di sollecitudine e solidarietà con tutte loro, iniziata sin dalla prima Tradizione apostolica, come ci ricorda la colletta per i poveri di Gerusalemme.

### L'apertura missionaria del Vescovo

14. I Vescovi, in quanto membri del Collegio episcopale, sono stati consacrati non soltanto per una Diocesi, ma per la salvezza di tutti gli uomini<sup>13</sup>. Questa dottrina insegnata dal Concilio Vaticano II è stata citata per ricordare che ogni Vescovo deve essere ben consapevole della natura missionaria del proprio ministero pastorale. Tutta l'attività pastorale nella propria Diocesi è infor-

mata di spirito missionario, preoccupata di suscitare, promuovere e dirigere le opere di evangelizzazione, in modo da incoraggiare e conservare sempre vivo l'ardore missionario dei fedeli, nella fiducia che si tradurrà in risposte alla vocazione missionaria. È importante sostenere l'opera missionaria anche attraverso la cooperazione economica. Non meno importante, però, come è stato affermato, è incoraggiare la dimensione missionaria nella propria Chiesa particolare, promuovendo, a seconda delle diverse situazioni, valori fondamentali come il riconoscimento del prossimo, il rispetto della diversità culturale e una sana interazione fra le culture diverse. Il carattere sempre più multiculturale delle nostre città e delle nostre società, d'altra parte, soprattutto come conseguenza delle migrazioni internazionali, stabilisce nuove e inedite "situazioni missionarie" e costituisce una particolare sfida missionaria. Dagli interventi sinodali sono pure emerse alcune questioni relative ai rapporti tra i Vescovi diocesani e le Congregazioni religiose missionarie, sulle quali si domanda una più approfondita riflessione, così come appare riconosciuto il grande contributo di esperienza che una Chiesa particolare può ricevere dalle stesse Congregazioni di vita consacrata nell'assicurare che rimanga viva la dimensione missionaria.

### Il principio della comunione

15. Sulla stessa linea della comunione con la Chiesa universale è stata giustamente indicata la necessità che il Vescovo accresca e alimenti la comunione, in primo luogo con il Vicario di Cristo, e con i suoi stretti collaboratori che formano la Curia Romana. Ad essa hanno fatto riferimento alcuni interventi di Padri sinodali. È stato evidenziato che attualmente i Capi Dicastero della Curia provengono da diverse Diocesi sparse per tutto il mondo. Tale realtà è, nel suo genere, un'espressione della cattolicità della Chiesa e della comunione ecclesiale. Cogliamo quest'occasione anche per ringraziare i Capi Dicastero e i loro collaboratori, che nel servizio della Santa Sede operano in favore di tutte le Chiese particolari. Allo stesso modo, la dimensione fraterna della comunione è un'esigenza dei Sinodi Patriarcali e in particolare delle Conferenze Episcopali. In queste realtà ha una concreta applicazione l'af-

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 23.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibid.*, GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana* (20 dicembre 1990), 9.

<sup>13</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, 38.

*fectus collegialis* che «è l'anima della collaborazione tra i Vescovi in campo regionale, nazionale e internazionale»<sup>14</sup>. Questa chiamata alla comunione fraterna tra i Vescovi trascende la mera convivenza, poiché si tratta di una dimensione sacramentale del ministero episcopale. È stato pure suggerito che un aiuto all'attività delle Conferenze Episcopali potrebbe venire dal rinnovato esercizio delle funzioni dei Metropoliti nell'ambito delle rispettive Province ecclesiastiche.

16. Diverse volte in aula si è menzionato il "principio di sussidiarietà". Ci si è inoltre interrogati sullo studio, raccomandato dal Sinodo straordinario del 1985, per verificare il grado in cui tale principio potrebbe essere applicato nella Chiesa<sup>15</sup>. Il modo in cui è stata espressa la questione nel Sinodo, dimostra che non si tratta di un problema risolto. Infatti, Pio XII, Paolo VI e, per ultimo, Giovanni Paolo II<sup>16</sup>, con riferimento alla particolare struttura gerarchica della Chiesa, che essa ha per volontà di Cristo, hanno escluso un'applicazione del principio di sussidiarietà alla Chiesa nel modo in cui tale principio viene inteso e applicato nella sociologia. È evidente che, poiché il Vescovo residente possiede, nella sua Diocesi, tutta la potestà ordinaria, propria e immediata, necessaria per l'esercizio del suo ministero pastorale, deve esistere anche un ambito proprio di esercizio autonomo, riconosciuto e tutelato dalla legislazione universale<sup>17</sup>. D'altra parte, l'autorità del Vescovo diocesano coesiste con l'autorità suprema del Papa, anch'essa episcopale, ordinaria e immediata su tutte le Chiese e su tutti i Pastori e i fedeli<sup>18</sup>. Il rapporto tra i due poteri non si risolve automaticamente appellandosi al principio di sussidiarietà, bensì al principio della *communio* di cui si è più volte parlato nell'Aula sinodale.

17. È stato segnalato diverse volte che il modo concreto in cui il Vescovo deve offrire un servizio per promuovere la comunione nella Chiesa universale è quello di adempiere alla sua vocazione di promotore del dialogo ecumenico. Lo scandalo della divisione si oppone alla speranza. La questione ecumenica rappresenta una delle grandi sfide dell'inizio del nuovo Millennio

e un momento centrale dell'attività pastorale del Vescovo. Si può fare molto già da ora, mentre camminiamo verso la piena comunione intorno alla mensa del Signore. Occorre esercitare, innanzi tutto, l'ecumenismo nella vita quotidiana; con atteggiamenti di carità, accoglienza e collaborazione; a cui va aggiunto l'accoglimento dei risultati validi del dialogo ecumenico. Non bisogna perdere di vista la formazione ecumenica non solo dei laici e dei sacerdoti, ma, in primo luogo, dei nostri Vescovi. Soprattutto dobbiamo essere uniti nelle preghiere per l'unità, come fecero gli Apostoli attorno a Maria perché si realizzasse una nuova Pentecoste. Inoltre, la vita interna della Chiesa cattolica dovrà essere testimonianza trasparente dell'unità nella diversità delle tradizioni spirituali, liturgiche e disciplinari. Con particolare interesse l'attenzione dei Padri sinodali si è rivolta alle Chiese Orientali, non solo nella volontà di rispettarne le istituzioni ma anche, e soprattutto, nel desiderio di arrivare alla piena comunione ecclesiale. Dagli interventi dei Padri sinodali delle Chiese Orientali cattoliche è stato messo in rilievo con toni gravi il nuovo, ma già consistente, fenomeno delle emigrazioni dei loro fedeli. Questa emergenza porta con sé il bisogno di organizzare una pastorale propria e adatta a questi fedeli in situazione di diaspora.

## Il Sinodo dei Vescovi

18. Per quanto riguarda il Sinodo dei Vescovi, possiamo dire che esiste un consenso generale sulla validità di questa istituzione come strumento della collegialità episcopale e come espressione della comunione dei Vescovi con il Sommo Pontefice. D'altra parte i suggerimenti di alcuni oratori sull'eventuale necessità di una revisione della metodologia sinodale, dovranno essere affrontati forse in un altro ambito e con un'adeguata preparazione, poiché una discussione approfondita su questo tema sembrerebbe superare i limiti specifici di questo Sinodo. Alcuni interventi hanno proposto la realizzazione di riunioni del Santo Padre con i Presidenti delle Conferenze Episcopali per trattare problemi pastorali comuni. Va ricordato che le Assemblee Generali

<sup>14</sup> SINODO DEI VESCOVI, Assemblea Generale Straordinaria (1985), Relazione finale *Ecclesia sub Verbo Dei*, II, C 4.

<sup>15</sup> *Ibid.*, C 8, c.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana* (28 giugno 1986).

<sup>17</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. sull'ufficio pastorale dei Vescovi *Christus Dominus*, 8; C.I.C., can. 381; C.C.E.O., can. 178.

<sup>18</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*, 3; DS 3060 e 3064.



Straordinarie, previste nell'*Ordo Synodi*, costituiscono già un'espressione sinodale di questo tipo di incontri. Pertanto si potrebbe riflettere sull'eventuale possibilità, in futuro, di convocare

tali Assemblee con maggiore frequenza, al fine di trattare temi ben definiti e di informare il Santo Padre su situazioni pastorali che sorgono nel mondo.

### III. Il Vescovo al servizio della comunione nella Chiesa particolare

#### Maestro di preghiera

19. Il Vescovo, essendo parte del Popolo di Dio, rappresenta inoltre una presenza sacramentale in mezzo al suo popolo che guida con cuore paterno. È un uomo disponibile per il suo popolo, conosce le sue pecorelle e la vicinanza con il suo popolo gli ispira atteggiamenti di comprensione e compassione, prega con il suo popolo e come il suo popolo, insegna a pregare e guida la preghiera dei fedeli. In questo egli si presenterà come vero liturgo curando la dignità della celebrazione e la fedeltà ai riti della Chiesa, anche vigilando perché non vi siano abusi. In questo senso è stata sottolineata l'importanza della pietà popolare in cui si esprime un profondo umanesimo e un cristianesimo solido, e implica alcuni profondi valori: «Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici e i poveri possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, apertura agli altri, devozione»<sup>19</sup>.

#### Maestro della fede

20. I paragrafi dell'*Instrumentum laboris* dedicati al ministero episcopale al servizio del Vangelo<sup>20</sup>, sono stati i più citati negli interventi dei Padri sinodali. Il rito dell'imposizione del libro dei Vangeli, compiuto per tutti noi durante la celebrazione dell'Ordinazione episcopale, significa tanto la nostra personale sottomissione al Vangelo, quanto l'esercizio di un ministero da svolgere sempre, anche *usque ad effusionem sanguinis, sub Verbo Dei*. Si tratta di essere "annunziatori miti e coraggiosi del Vangelo". Il medesimo gesto ci ricorda pure che noi stessi siamo affidati «al Signore e alla parola della sua grazia» (At 20, 32), come leggiamo nel significativo racconto

di addio a Mileto dell'Apostolo San Paolo. Per questa ragione ogni Vescovo ha il dovere di dare grande spazio, nella sua vita spirituale, alla preghiera, alla meditazione e alla *lectio divina*.

21. Il *munus docendi* del Vescovo è stato indicato come prioritario e come il *munus* che eccelle fra i doveri principali del Vescovo<sup>21</sup>. Egli è un testimone pubblico della fede. Il Vescovo esercita la sua funzione magisteriale, come è stato anche qui sottolineato, all'interno del corpo episcopale e in comunione gerarchica con il Capo del Collegio e con gli altri membri. Di più. L'esercizio di questo *munus* è stato enunciato secondo i suoi molteplici e diversi aspetti. Il Vescovo è colui che custodisce con amore la Parola di Dio e la difende con coraggio, che proclama e testimonia la Parola che salva. È stato anche affermato che il Vescovo è il primo catechista nella sua Chiesa particolare e che, di conseguenza, ha pure il dovere di procurarsi dei validi collaboratori, promuovendo e curando la formazione dottrinale dei suoi seminaristi e sacerdoti, dei catechisti, come pure dei religiosi e religiose e dei fedeli laici. Non è da trascurare neppure, come avverte l'*Instrumentum laboris*<sup>22</sup>, il compito di dare ai teologi «l'incoraggiamento e il sostegno che li aiutino a condurre il loro lavoro nella fedeltà alla Tradizione e nell'attenzione alle emergenze della storia». A ciò è connesso l'altro dovere del Vescovo di promuovere la costituzione, di curare la qualificazione ed anche di esercitare la giusta e opportuna vigilanza nei riguardi di eventuali Centri di studio, accademici e non, esistenti nel territorio della Diocesi, come le Facoltà teologiche, le Università e le scuole cattoliche.

22. Con particolare vigore è stato sottolineato che il Vescovo è abilitato dalla grazia dell'Ordine Sacro a esprimere un giudizio autentico in materia di fede e di morale. I Vescovi, per ripetere qui una espressione del Concilio Vaticano II, sono i «dottori autentici, cioè rivestiti dell'auto-

<sup>19</sup> PAOLO VI, Esort. Ap. *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), 48.

<sup>20</sup> Cfr. nn. 100-110.

<sup>21</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 25.

<sup>22</sup> N. 106.



rità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella vita morale»<sup>23</sup>. Si tratta, in definitiva, di riconoscere la consonanza della dottrina con la fede battesimale, «*ut non evacuetur crux Christi*» (I Cor 1, 17). Questo compito della predicazione vitale e della fedele custodia del *depositum fidei* è radicato, come giustamente è stato messo in evidenza, nella grazia sacramentale che ha inserito il Vescovo nella successione apostolica e gli ha consegnato il grave compito di conservare la Chiesa nella sua nota di apostolicità. Il Vescovo, perciò, è chiamato a custodire e a promuovere la *Traditio*, ossia la comunicazione dell'unico Vangelo e dell'unica fede lungo la serie delle generazioni sino alla fine dei tempi, con fedeltà integra e pura alle origini apostoliche, ma pure con il coraggio di trarre da questo stesso Vangelo e da questa stessa fede la luce e la forza per rispondere alle nuove domande che oggi emergono nella storia e che riguardano pure le questioni sociali, economiche, politiche, scientifico-tecnologiche, specialmente nell'ambito della bioetica.

#### Amante dei poveri

23. La sua fedeltà al Vangelo e il suo amore per lo spirito di povertà lo portano a una particolare predilezione per i poveri, che sono il nucleo centrale della Buona Novella di Gesù, a camminare con loro. Non dimentica che nel giorno della sua Consacrazione episcopale è stato interrogato sulla sua intenzione di guidare i poveri. Sta imparando a guardare alla gente come la guardava Gesù. È padre e fratello dei poveri della sua Diocesi. La sua contemplatività e la sua carità pastorale lo portano a scoprire i nuovi volti che oggi, nella vita moderna, hanno assunto "la vedova, l'orfano e lo straniero" della Scrittura. Il Vescovo sa che Gesù è stato la compassione di Dio per i poveri e tramite Lui entra nella vita dei poveri.

#### Il Vescovo e il suo Presbiterio

24. Un altro dei temi che sono emersi chiaramente negli interventi sinodali è l'attenzione privilegiata che il Vescovo deve rivolgere ai sacerdoti del suo Presbiterio e ai diaconi, suoi immediati collaboratori partecipi ministeriali del sacerdozio che egli possiede in pienezza. Essi chiedono al Vescovo una testimonianza di bontà. Nel dialogo ravvicinato li comprende, li incoraggia e li difende da ogni tendenza alla mediocrità. È padre e fratello dei sacerdoti della sua Diocesi.

I sacerdoti hanno bisogno di tenerezza e dedizione da parte del Vescovo. Il Consiglio Presbiteriale, i decani e gli arcipreti esprimono questa dimensione di comunione con tutto il loro Presbiterio.

#### Pastorale vocazionale

25. È anche stata confermata l'idea che nel cuore del Vescovo deve occupare un luogo privilegiato il Seminario, la sollecitudine paterna e la cura dei suoi seminaristi. Nella vita di una Diocesi il Seminario è un bene prezioso, da circondare con affetto, attenzione e cura e da sostenere soprattutto con la preghiera. Le vocazioni hanno bisogno di silenziosi intercessori presso il "padrone della messe". Soltanto la preghiera rende davvero sensibili al grave problema delle vocazioni al sacerdozio e soltanto la preghiera permette che la voce del Signore, che chiama, sia udita. Analoga premura si deve avere per le vocazioni alla vita speciale di consacrazione e alla vita missionaria, come il Papa ha nuovamente ricordato nella *Novo Millennio ineunte*<sup>24</sup>. Tutto ciò è stato anche detto negli interventi dei Padri sinodali, da realizzare nel contesto di una pastorale vocazionale ampia e capillare, che coinvolga le parrocchie, i centri educativi e le famiglie, promuovendo una riflessione approfondita sui valori essenziali della vita e sulla vita stessa come vocazione. Anche in quest'opera il Vescovo è servitore del Vangelo per la speranza, poiché si tratta di aiutare l'uomo a scoprire nella propria storia la presenza buona e paterna di Dio, che è il Padre a cui ci si può totalmente affidare.

#### Il Vescovo e i consacrati

26. L'Esortazione post-sinodale *Vita consecrata* ha sottolineato l'importanza che assume la vita consacrata nel ministero episcopale. Precedentemente, il documento *Mutuae relationes* ha indicato cammini o modi di integrare i consacrati nella vita ecclesiale diocesana. La vita consacrata arricchisce le nostre Chiese particolari, rendendo ancora più evidenti in esse i doni della santità e della cattolicità. Attraverso molte loro opere e la loro presenza nei luoghi in cui istituzionalmente ci si prende cura dell'uomo, quali sono le scuole e gli altri luoghi educativi, gli ospedali, ecc., i consacrati manifestano e realizzano la presenza della Chiesa nel mondo della salute, della educazione e della crescita integrale della persona. Senza dubbio, nel dibattito sinoda-

<sup>23</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 25.

<sup>24</sup> Cfr. n. 46.

le è stata indicata la necessità della cura che il Vescovo deve avere nei confronti di questo dono dello Spirito alla vita della Chiesa, non tanto in ciò che significa l'attività apostolica e funzionale, quanto soprattutto nel fatto della stessa consacrazione di un battezzato o di una battezzata, che abbellisce e fa crescere la Chiesa. Essa si sente particolarmente riconosciuta e apprezzata dall'opera della vita consacrata, dalla sua testimonianza e dal suo lavoro, spesso oneroso e nascosto. Inoltre risulta chiaro da vari interventi sinodali che il Vescovo dovrebbe avere il cuore sempre aperto a tutte le forme di vita consacrata, accogliendole e integrandole nella vita della Chiesa diocesana, e facendole partecipare ai progetti pastorali diocesani. In modo speciale deve accostarsi a quegli Istituti diocesani che attraversano dei momenti di crisi per diversi motivi e prendersi cura di essi con paterna bontà e sollecitudine.

#### Il Vescovo e i laici

27. La consapevolezza che i laici costituiscono la maggioranza del Popolo di Dio, e che in essi si evidenzia la forza missionaria del Battesimo, deve spingere il Vescovo ad un atteggiamento di stimolo e di vicinanza paterna, come autentico servizio alla Chiesa gerarchica. I laici confidano in questo aiuto. I laici hanno bisogno di sostegno e di aiuto per non cadere nell'inerzia e di essere formati secondo le potenzialità di ciascuno. Il fedele laico attinge il suo dovere all'apostolato dal sacramento stesso del Battesimo e della Confermazione, sacramenti che, insieme con l'Eucaristia, sono i sacramenti della Iniziazione cristiana e che, specialmente nell'apostolato dei laici, evidenziano e sviluppano il loro dinamismo missionario. Questo apostolato, tuttavia, dev'essere sempre esercitato nella comunione con il Vescovo. Non va persa di vista l'importanza dell'apostolato laico associato. Anche i movimenti arricchiscono la Chiesa e hanno bisogno del servizio di discernimento dei carismi, proprio del Vescovo. In modo particolare è stata ricordata in Aula la sollecitudine che il Vescovo deve avere per la famiglia, "Chiesa domestica", e per i giovani, che hanno bisogno di certezze che raggiungano il cuore, testimoni di vita e di grande bontà.

#### La parrocchia

28. Un'occasione privilegiata di incontro del Vescovo con i suoi fedeli è la Visita pastorale alle parrocchie. La parrocchia oggi continua ad esse-

re un nucleo fondamentale nella vita quotidiana della Diocesi. Perciò la vicinanza del Vescovo e l'incontro con il parroco, con i laici delle diverse istituzioni e con tutto il Popolo fedele di Dio, restituisce vita e fervore alla vita diocesana intorno alla figura del suo Pastore. Perché il Vescovo possa esercitare tale funzione, è stata giustamente segnalata la necessità della sua permanenza nella Diocesi.

#### La Curia diocesana

29. A motivo del suo impegno pastorale, è assai importante per il Vescovo l'elezione dei suoi più stretti collaboratori e una buona organizzazione della sua Curia diocesana, che è un organismo di servizio per la comunione ecclesiale e perciò non dovrebbe essere considerata come uno strumento di tipo semplicemente amministrativo, ma fondamentalmente come una calda espressione della carità pastorale, con cui il Vescovo divide la sua vita comunitaria con i suoi stretti collaboratori. È stata inoltre ricordata l'importanza dei Tribunali ecclesiastici.

#### Piano diocesano di pastorale

30. In quanto espressione della comunione diocesana, è stata anche sottolineata l'importanza del Piano diocesano di pastorale che accomuni la preghiera e gli sforzi della Chiesa locale intorno a mete e obiettivi determinati. In tal modo non solo si moltiplicano le potenzialità, ma si evitano anche eventuali pastorali parallele. Uno dei requisiti essenziali per cui il Vescovo possa elaborare un buon Piano di pastorale, è ascoltare innanzi tutto le inquietudini e le necessità del Popolo di Dio, ed eventualmente pensare alla possibilità di istituire dei Sinodi diocesani, come luoghi in cui vivere un'esperienza di comunione.

#### Inculturazione

31. Esercitando il suo servizio di *magister fidei* e *doctor veritatis* il Vescovo contribuisce pure, per la sua parte, a quel processo di inculturazione, richiamato anch'esso negli interventi dei Padri sinodali. È stata ripetuta l'espressione del Santo Padre secondo cui «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata e fedelmente vissuta»<sup>25</sup>. Questo processo, lo sappiamo bene, non consiste in un semplice adattamento esteriore, ma come fu detto nel Sinodo del 1985 ed è ripreso da Giovanni Paolo II<sup>26</sup>, «significa l'intima trasformatio-

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Pontificio Consiglio della Cultura* (20 maggio 1982).

<sup>26</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lett. Enc. Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), 52.

ne degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel Cristianesimo e il radicamento del Cristianesimo nelle varie culture». Il Vescovo, in ogni caso, dovrà sempre avere ben presenti i due principi fondamentali che guidano questo processo di inculturazione e che sono la compatibilità con il Vangelo e la comunione con la Chiesa universale<sup>27</sup>.

#### La pastorale della cultura

32. L'inculturazione del Vangelo è, d'altra parte, collegata ad una pastorale della cultura, che tiene in conto sia la cultura moderna e post-moderna, sia le culture autoctone e i nuovi movimenti culturali, di tutto ciò, insomma, che costituisce gli antichi e nuovi areopaghi per l'evangelizzazione. È, infatti, evidente ed è stato pure affermato in quest'Aula, che una pastorale della cultura è decisiva per l'attuazione di quella "nuova evangelizzazione" su cui tanto spesso insiste Giovanni Paolo II e che appare tanto necessaria per gettare semi di speranza capaci di fare germogliare la civiltà dell'amore. D'altra parte tanti generosi e sinceri sforzi di inculturazione del Vangelo, profusi da tanti missionari, sacerdoti, religiosi e laici, avvertono il bisogno di un orientamento e accompagnamento fiduciosi e fraterni dal Vescovo, dalle Conferenze Episcopali e dalla Santa Sede.

### IV. Il Vescovo al servizio della comunione nel mondo

#### Missionarietà

34. La Chiesa è il "piccolo gregge" che continuamente esce da se stesso per la missione; e il Vescovo, uomo di Chiesa, esce anche da se stesso per annunciare Gesù Cristo al mondo. È un "viandante" e si esprime con gesti che parlano. Non deve lasciarsi bloccare da una Chiesa talvolta paralizzata dalle proprie tensioni interne. Incarna la vicinanza della Chiesa agli uomini del nostro tempo, nel radicalismo della testimonianza a Gesù Cristo. Alcuni interventi hanno fatto riferimento al ruolo profetico del Vescovo, all'esigente *parresia*. Uscendo da se stesso per annunciare Gesù Cristo, il Vescovo si fa carico della sua missione così come in tempi di conflitto fa il pontefice, ponte verso la pace. Il suo ruolo profetico annuncia inoltre la rivelazione di Gesù Cristo in un tempo come il nostro, segnato da una crisi di valori, in cui i valori sono assenti o si difendono antivalori e dove, all'interno della Chiesa stessa, esistono processi di autosecolarizzazione e ambivalenza. Con passione di Pastore che

#### Il Vescovo e i mezzi di comunicazione sociale

33. Nell'ambito dell'annuncio del Vangelo e della inculturazione un ruolo speciale rivestono i mezzi di comunicazione sociale, soprattutto nella nostra epoca che vede svilupparsi enormi potenzialità tecnologiche. Come è stato rilevato, il mondo delle comunicazioni è ambivalente. Noi, però, abbiamo la possibilità di usare questi strumenti per promuovere la verità del Vangelo e diffondere quei messaggi di speranza e di fede di cui il mondo continua ad avere enorme bisogno. È stata segnalata l'importanza di sviluppare nelle nostre Diocesi un Piano pastorale delle comunicazioni, incoraggiando la creatività e la competenza soprattutto dei nostri fedeli laici. Non basta, infatti, garantire l'ortodossia di un messaggio, ma anche preoccuparsi che esso sia ascoltato e accolto. Ciò comporta pure assegnare alla formazione nella comunicazione gli spazi necessari nei nostri Seminari, nelle Case religiose e nei programmi di formazione permanente dei sacerdoti, dei religiosi e dei fedeli laici. Nel contesto di un Sinodo che considera la missione del Vescovo nella prospettiva dell'annuncio del Vangelo per la speranza del mondo è molto importante che noi non facciamo fallimento come messaggeri e come comunicatori.

esce a cercare la pecorella smarrita e quella che non è del suo gregge, il Vescovo smaschera le false antropologie, riscatta i valori schiacciati dai processi ideologici e sa discernere la verità autentica: che il Verbo è «venuto nella carne» (I Gv 4,2), evitando che la presunzione umana la spogli e la trasformi in una visione cosmica gnostica o neopelagiana della realtà.

#### Il Vescovo operatore di giustizia e pace

35. Nell'ambito di questa missionarietà, i Padri sinodali hanno indicato il Vescovo come un profeta di giustizia. Oggi la guerra dei potenti contro i deboli ha aperto una frattura tra ricchi e poveri. I poveri sono legioni. Di fronte a un sistema economico ingiusto, con dissonanze strutturali molto forti, la situazione degli emarginati si fa ogni volta peggiore. Oggi c'è fame. I poveri, i giovani, i rifugiati, sono le vittime di questa "nuova civiltà". Anche la donna in molti luoghi è sminuita e oggetto della civiltà edonista. Il Vescovo deve incessantemente predicare la dottrina

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, 54.

sociale che deriva dal Vangelo e che la Chiesa ha reso manifesta dal periodo dei primi Padri. Dottrina sociale in grado di suscitare speranza perché i nostri fratelli nella filiazione divina e noi stessi dobbiamo tener conto del fatto che se non c'è speranza per i poveri, non ve ne sarà neppure per i ricchi.

### Il Vescovo promotore del dialogo

36. Si è fatto notare in diverse occasioni che anche il Vescovo aiuta con il suo ministero la comunione fra gli uomini rispettando il loro credo, le loro tradizioni e avvicinando, quale artefice del dialogo, posizioni di confronto o semplicemente opposte. Al riguardo, è stato sottolineato il ruolo fondamentale che il Vescovo deve occupare nella promozione del dialogo inter-religioso. Alcuni Padri hanno segnalato la necessità di insistere nelle relazioni con l'Islam.

### Il Vescovo annunciatore di speranza

37. La missionarietà del Vescovo al mondo diffonde la speranza. Si dice che il mondo di oggi è uno scenario di disperazione, perché in verità una cultura immanentista emargina qualunque autentica speranza. Gli emarginati, delusi dei loro capi, si rivolgono a Dio; confidano nei loro pastori e ripongono la loro speranza nella Chiesa. Qui si vede il coraggio apostolico del Vescovo, vero liturgo di speranza, che riceve tanto quanto spera; perché senza speranza tutta l'azione pastorale del Vescovo sarebbe sterile. Il Vescovo dinanzi al mondo deve annunciare Dio in Cristo, un Dio dal volto umano, un "Dio con noi", perché la certezza della sua fede crea speranza negli altri.

### Conclusione

38. «Con voi sono cristiano, per voi sono Vescovo». Vogliamo concludere questa relazione con le parole di Sant'Agostino. Occorre ora che i Padri riflettano sui punti precedentemente segnalati e su altri ancora per poter delineare il profilo

### Questioni per i Circoli minori

*Dopo la discussione mediante gli interventi in Aula, si propongono alcune questioni che potrebbero risultare utili per il dialogo nei Circoli minori.*

1. Alla luce dei numerosi e ricchi interventi in Aula, nei quali molto è stato detto sul ministe-

dell'immagine del Vescovo di cui la Chiesa ha bisogno per compiere la sua missione all'inizio di questo Terzo Millennio: uomo di Dio in cammino col suo popolo, uomo di comunione e missionarietà, uomo di speranza servitore del Vangelo per la speranza del mondo. Sappiamo che tutto il mondo anela a questa «speranza che non delude» (Rm 5,5), perciò il Vescovo non può che essere predicatore di speranza che nasce dalla croce di Cristo: *ave crux, spes unica*.

39. La croce è mistero di morte e di vita. Dalla croce è venuto a noi il dono della vita. Il Vescovo che annuncia il Vangelo come speranza per il mondo è colui che annuncia la vittoria della vita sulla morte e nella luce del Risorto ripete il *credo vitam aeternam*: è l'articolo col quale si conclude il Simbolo della fede. Alcuni interventi dei Padri sinodali hanno chiesto di interrogarci se, nella nostra predicazione, posti come siamo in contesti culturali pervasi dai valori della terra e del tempo presente, noi diamo il posto giusto all'annuncio dei novissimi e della vita eterna, come oggetto specifico della speranza cristiana. La Chiesa nella quale noi siamo posti come Vescovi è la Chiesa pellegrina sulla terra. Durante la nostra Assemblea sinodale, noi stiamo parlando del nostro ministero in questa fase della storia della salvezza, interrogandoci su come essere credibili e validi ministri del Vangelo per la speranza del mondo. Quando, al termine dei lavori sinodali, saremo tornati nelle nostre Chiese particolari, celebreremo con tutta la Chiesa i meriti e la gloria di Tutti i Santi. In quell'assemblea, la Santa Madre di Dio, «*quoadusque advenerit dies Domini, tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti Populo Dei praelucet*»<sup>28</sup>. Maria è la testimone più alta della speranza cristiana, è la *Mater Spei*. Sotto la sua protezione materna chiediamo di insegnarci a percorrere questo cammino di speranza per il servizio; questo cammino che ci apre alla gioia dell'annuncio, all'incontro con Gesù Cristo, Figlio di Dio vivo.

ro del Vescovo come maestro della fede e dottore della verità, si chiede ai Circoli minori che svolgano una riflessione più approfondita sugli aspetti e i punti della dottrina della fede sui quali, nella situazione attuale, deve principalmente insistere il Vescovo per esercitare il suo magistero nella Chiesa particolare.

<sup>28</sup> CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 68.

2. Poiché il Vescovo deve essere maestro nella vita spirituale per tutti i membri della sua Diocesi, si chiede con quali iniziative egli potrà svolgere questo compito. Come condizione fondamentale per questo ministero sarà necessario sottolineare che il Vescovo guida il suo gregge con il suo esempio. Si chiede quali siano le linee specifiche che il Vescovo potrà vivere in santità. Si esamini dunque il rapporto fra ministero e santificazione del Vescovo. Si dia una ulteriore spiegazione delle radici della spiritualità del Vescovo nella grazia sacramentale dell'Episcopato.

3. Tenendo presenti gli interventi in aula e la dottrina del Concilio Vaticano II al cap. III della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e dei Decreti *Christifideles laici* e *Presbyterorum Ordinis*, si descriva come dovrà comportarsi il Vescovo nel rapporto con i suoi sacerdoti e con il suo Presbiterio. Si presti attenzione alla priorità assoluta di questo rapporto del Vescovo con coloro che sono i suoi collaboratori generosi e necessari. Conseguenze pratiche sulla disponibilità e sulla accessibilità del Vescovo. Possibili iniziative per rafforzare i legami di comunione fra il Vescovo e i presbiteri.

4. Come può il Vescovo promuovere una pastorale vocazionale partendo dal presentare la vita stessa come vocazione? Come può questa pastorale raggiungere concretamente la vocazione specifica al sacerdozio? Si descriva il rapporto del Vescovo con i suoi futuri sacerdoti, con i seminaristi che si stanno preparando al sacerdozio. Qualche cenno sulla formazione dei seminaristi, soprattutto per la parte che spetta personalmente al Vescovo.

5. Oltre al rapporto giuridico di comunione gerarchica, come si potrà incoraggiare la collegialità affettiva e più ancora il vincolo di comunione fra i Vescovi in quanto Successori degli Apostoli e il Successore di Pietro? Quali iniziative si potranno prendere per rafforzare questi legami di carità e perché tale comunione si mani-

festi meglio a tutti, credenti e non credenti, in tutto il mondo?

6. Potranno le riunioni di Vescovi della medesima Provincia ecclesiastica, se tenute con maggior frequenza, essere un mezzo per una migliore e più concreta attuazione della collegialità in ordine all'evangelizzazione, e per risolvere problemi pastorali dei fedeli che abitano un territorio più definito e omogeneo?

7. Come può il Vescovo incoraggiare tutti rispetto alla vita nella parrocchia come luogo centrale cui è opportuno facciano riferimento anche tutti i fedeli nella loro attività apostolica e spirituale, sia individuale che associata?

8. Come potrà organizzarsi la Curia diocesana per essere espressione della carità pastorale del Vescovo stesso ed essere strumento fedele per governare la Diocesi e luogo di partecipazione e corresponsabilità nelle sfere della santificazione e dell'apostolato? Si consideri anche l'importanza dell'amministrazione e dei Tribunali all'interno della Curia.

9. Quali scelte concrete andranno operate perché il Vescovo, davanti alla sua Chiesa particolare e al suo interno, testimoni un'autentica povertà? Come può raggiungere l'autentica immagine di Vescovo povero e libero da ogni vincolo per il Regno? Difficoltà che occorre superare a tale scopo e che impediscono l'esercizio della beatitudine evangelica della povertà. Come potrà essere difensore della vedova, dell'orfano e dello straniero nel senso attuale di questi termini?

10. Sull'inculturazione in concreto, in questo tempo in cui cambiano rapidamente e in modo radicale le condizioni sociologiche delle nostre città, si presti attenzione a città sempre più multireligiose, multiethniche e multiculturali, e alle conseguenze pastorali di questa realtà per il Vescovo nel Terzo Millennio. Evoluzione specifica, sempre con riferimento a questa realtà, nelle città a crescita immensa (megapolis).



## MESSAGGIO DEI PADRI SINODALI

### I. Introduzione

1. Riuniti a Roma nel nome di Cristo Signore, dal 30 settembre al 27 ottobre 2001, noi Patriarchi e Vescovi cattolici di tutto il mondo siamo stati invitati dal Papa Giovanni Paolo II a valutare il nostro ministero nella Chiesa alla luce del Concilio Vaticano II (1962-1965). Quasi come gli Apostoli, radunati dopo la Risurrezione nel Cenacolo insieme a Maria, Madre di Gesù, siamo stati «concordi nella preghiera», invocando lo Spirito del Padre perché ci illuminasse riguardo al nostro ministero di servitori di Gesù Cristo per la speranza del mondo (cfr. *Ar* 1,14).

2. Insieme al Successore di Pietro, che ha annunciato la Buona Novella a tutti gli uomini e ha percorso infaticabile la terra intera come pellegrino di pace – la cui presenza costante ai nostri lavori è stata una preziosa fonte di incoraggiamento – ci siamo messi all'ascolto della Parola di Dio e all'ascolto gli uni degli altri. In questo modo abbiamo potuto ascoltare la voce delle Chiese particolari e dei popoli, facendo esperien-

za di una fraternità universale che vorremmo comunicarevi attraverso questo Messaggio.

3. Abbiamo dovuto deplorare l'assenza di carissimi fratelli nel Signore che non hanno potuto venire a Roma. Abbiamo anche ascoltato con profonda emozione la testimonianza di molti Vescovi che, negli ultimi decenni, hanno sofferto la prigione e l'esilio per la causa di Cristo. Altri sono morti per la loro fedeltà al Vangelo. Le loro sofferenze, come quelle delle loro Chiese locali, lungi dallo spegnere la luce della speranza, l'hanno resa ancor più viva di fronte al mondo intero.

4. Dei Superiori Generali delle Congregazioni religiose hanno partecipato attivamente a questo Sinodo. Abbiamo anche avuto la grande gioia di accogliere delegati fraterni di altre Chiese cristiane, oltre a uditori, religiosi e laici, uomini e donne, come anche esperti e interpreti. Ringraziamo tutti di vero cuore, senza dimenticare i componenti della Segreteria del Sinodo.

### II. Gesù Cristo nostra speranza

5. Lo Spirito Santo, offrendoci il dono di aprirci insieme alle realtà attuali della vita della Chiesa e del mondo, ha glorificato nei nostri cuori il Cristo risorto, prendendo del suo e annunciandoci a noi (cfr. *Gv* 16,14). Infatti, è stato alla luce della Pasqua di Cristo, della sua Passione, Morte e Risurrezione che abbiamo potuto rileggere ad un tempo le tragedie e le meraviglie di cui oggi siamo testimoni. Per esprimerci con le parole di San Paolo, ci siamo trovati davanti al «mistero dell'iniquità» e al «mistero della pietà» (cfr. *2Ts* 2,7 e *1Tm* 3,16).

6. Mentre dal punto di vista umano la potenza del male sembra spesso avere il sopravvento, agli occhi della fede la tenera misericordia di Dio prevale infinitamente: «Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm* 5,20). Abbiamo sperimentato la forza e la verità di questo insegnamento dell'Apostolo anche nello sguardo che abbiamo rivolto al presente. «Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (*Rm* 8,24-25).

7. Il rifiuto iniziale di obbedire a Dio, che sta alla radice del peccato come è inteso dalla Scrittura, fu la sorgente della divisione tra l'uomo ed il suo Creatore, l'uomo e la donna, l'uomo e la terra, l'uomo e suo fratello. Nasce così la domanda che non cessa di interrogare le nostre coscienze: «Dov'è [...] tuo fratello? Che hai fatto?» (*Gen* 4,9-10). Ma non bisogna mai dimenticare che il racconto della colpa è subito seguito da una promessa di salvezza, che precede la storia dell'uccisione di Abele l'innocente, figura di Gesù. Il Vangelo, lieta notizia rivolta a tutta l'umanità, è proclamato sin dall'aurora della storia dell'umanità stessa (cfr. *Gen* 3,15).

8. Ancora oggi questo Vangelo viene proclamato in tutta la terra. Non possiamo quindi lasciarci intimidire dalle diverse forme di negazione del Dio vivente che cercano, più o meno scopertamente, di minare la speranza cristiana, a farne una parodia o a deriderla. Lo confessiamo nella gioia dello Spirito: «Cristo è veramente risorto!». Nella sua umanità glorificata, ha aperto l'orizzonte della vita eterna a tutti gli uomini che si convertono.



*L'orrore del terrorismo*

9. La nostra Assemblea, in comunione con il Santo Padre, ha espresso la sua più viva sofferenza per le vittime degli attentati dell'11 settembre e per le loro famiglie. Preghiamo per loro e per tutte le vittime del terrorismo nel mondo. Condanniamo in maniera assoluta il terrorismo, che nulla può giustificare.

*Situazioni di violenza*

10. D'altronde, non abbiamo potuto non ascoltare, nel corso del Sinodo, l'eco di tanti altri drammi collettivi. È anche urgente tenere presenti le "strutture di peccato" di cui ha parlato Papa Giovanni Paolo II, se vogliamo tracciare nuove vie per il mondo. Secondo osservatori competenti dell'economia mondiale, l'80% della popolazione del pianeta vive con il 20% delle sue risorse e un miliardo e duecento milioni di persone sono costrette a "vivere" con meno di un dollaro al giorno! Si impone un cambiamento di ordine morale: la dottrina sociale della Chiesa assume oggi un'importanza che non può essere esagerata. Noi Vescovi ci impegniamo a farla conoscere meglio nelle nostre Chiese particolari.

11. Alcuni mali endemici, troppo a lungo sottovalutati, possono portare alla disperazione intere popolazioni. Come tacere di fronte al dramma persistente della fame e della povertà estrema, in un'epoca in cui l'umanità ha a disposizione come non mai gli strumenti per un'equa condivisione? Non possiamo non esprimere la nostra solidarietà con la massa dei rifugiati e degli immigrati che, a causa di guerre, in conseguenza di oppressione politica o di discriminazione economica, sono costretti ad abbandonare la propria terra, alla ricerca di un lavoro e nella speranza della pace. I disastri causati dalla malaria, l'aumento dell'AIDS, l'analfabetismo, la mancanza di futuro per tanti bambini e giovani abbandonati su una strada, lo sfruttamento delle donne, la pornografia, l'intolleranza e lo sfruttamento inaccettabile

della religione per scopi violenti, il traffico di droga e il commercio di armi, ... Il catalogo non è completo! E tuttavia, pur in mezzo a tutte queste difficoltà, gli umili rialzano la testa. Il Signore li guarda e li sostiene: «Per l'oppressione dei miseri e il gemito dei poveri io sorgerò, dice il Signore» (Sal 12,6).

12. Ciò che, forse, sconvolge maggiormente il nostro cuore di Pastori è il disprezzo della vita dal suo concepimento al suo termine, e la disgregazione della famiglia. Il *no* della Chiesa all'aborto e all'eutanasia è un *sì* alla vita, un *sì* alla bontà originaria della creazione, un *sì* che può raggiungere ogni essere umano nel santuario della sua coscienza, un *sì* alla famiglia, prima cellula di speranza nella quale Dio si compiace sino a chiamarla a diventare "Chiesa domestica".

*Artefici di una civiltà dell'amore*

13. Ringraziamo di tutto cuore i sacerdoti, i religiosi e le religiose come anche tutti i missionari: spinti dalla speranza che proviene da Dio e che si è rivelata in Gesù di Nazaret, si impegnano a servizio dei deboli e dei malati e proclamano il Vangelo della vita. Ammiriamo la generosità di tanti uomini e donne che si sacrificano per le cause umanitarie, come la tenacia degli animatori delle Istituzioni internazionali; il coraggio di quei giornalisti che, non senza rischi, svolgono un'opera di verità al servizio dell'opinione pubblica; l'attività degli uomini di scienza, dei medici e dei paramedici, l'audacia di alcuni imprenditori nel creare lavoro in zone difficili; la dedizione dei genitori, degli educatori e degli insegnanti, come anche la creatività degli artisti e di tanti altri operatori di pace che cercano di salvare vite, ricostruire la famiglia, promuovere la dignità della donna, far crescere i bambini e preservare o arricchire il patrimonio culturale dell'umanità. In tutti loro, lo crediamo, «agisce invisibilmente la grazia» (*Gaudium et spes*, 22).

**III. Il Vescovo servitore del Vangelo della speranza***Una chiamata alla santità*

14. Il Concilio Vaticano II ha fatto risuonare una chiamata universale alla santità. Per i Vescovi, essa si realizza nell'esercizio stesso del loro ministero apostolico, con "l'umiltà e la forza" del Buon Pastore. Una forma molto attuale di santità, di cui il mondo ha bisogno, è l'apertura a tutti che è tratto distintivo del Vescovo, nella pazien-

za e nel coraggio di «rendere ragione della speranza» (1Pt 3,15). Per dialogare nella verità con le persone che non condividono la stessa fede, occorre che la comunione sia semplice e sincera anzitutto nella Chiesa, in modo che tutti, qualunque sia il loro compito in seno ad essa, conservino «l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace» (Ef 4,3).

*Lottare contro la povertà  
con un cuore di povero*

15. Esiste una povertà alienante, e occorre lottare per liberare coloro che la subiscono; ma può esistere una povertà che libera le energie per l'amore e il servizio, ed è questa povertà evangelica che noi vogliamo mettere in pratica. Poveri di fronte al Padre, come Gesù nella sua preghiera, nei suoi gesti e nelle sue parole. Poveri con Maria, facendo memoria delle meraviglie di Dio. Poveri davanti agli uomini, attraverso uno stile di vita che attiri verso la Persona del Signore Gesù. Il Vescovo è il padre e il fratello dei poveri; non deve esitare, quando è necessario, a farsi voce di quanti sono senza voce perché i loro diritti vengano riconosciuti e rispettati. In particolare, deve «fare in modo che, in tutte le comunità cristiane, i poveri si sentano a casa propria» (*Novo Millennio ineunte*, 50). È così che, rivolti insieme al nostro mondo in un grande slancio missionario, potremo annunciare la gioia degli umili e di quanti hanno il cuore puro, la forza del perdono, la speranza che quanti hanno fame e sete di giustizia saranno infine saziati da Dio.

*Comunione e collegialità*

16. Il termine "comunione" (*koinonia*) appartiene alla tradizione cristiana indivisa d'Oriente e di Occidente. Esso riceve tutta la sua forza dalla fede in Dio Padre, Figlio e Spirito. Il mistero delle relazioni di unità e d'amore all'interno della Santa Trinità è all'origine della comunione nella Chiesa. Al servizio della comunione, la "collegialità" si riferisce al Collegio degli Apostoli e dei loro Successori, i Vescovi, strettamente uniti tra di loro e con il Papa, Successore di Pietro. Insieme, sempre e dovunque, essi insegnano con «un carisma certo di verità» (S. Ireneo, *Adversus haereses* IV, 26, 2) l'identica fede e la proclamano ai popoli della terra (*Dei Verbum*, 8). Comunione e collegialità, vissute in pienezza, contribuiscono anche all'equilibrio umano e spirituale del Vescovo; favoriscono il gioioso irradiarsi della speranza delle comunità cristiane e il loro entusiasmo missionario.

*Un combattimento spirituale*

17. Il Concilio Vaticano II, questa «grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel ventesimo secolo», resta come una «bussola credibile per orientarci nel cammino del secolo che inizia» (*Novo Millennio ineunte*, 57). Solo rimanendo fedeli ai suoi insegnamenti sulla Chiesa, sacramento di unità, potremo servire il Vangelo di Cristo, su tutta la faccia della terra, per la speranza

del mondo. L'amore per l'unità non va confuso con l'indifferenza alle correnti contrarie a quella verità che brilla sul Volto di Cristo: *Ecce homo* (Gv 19,5). Un tale amore guiderà il Pastore – quale sentinella e profeta – a mettere in guardia il suo popolo dalle distorsioni che minacciano la purezza della speranza cristiana. Lo guiderà ad opporsi ad ogni *slogan* o atteggiamento che, «rendendo vana la Croce di Cristo» (1Cor 1,17), miri al tempo stesso, a nascondere l'autentico volto dell'uomo e la sua sublime vocazione di creatura chiamata a condividere la vita divina.

*«Andate dunque...» (Mt 28,19)*

18. Presiedendo quotidianamente l'Eucaristia per il suo popolo, il Vescovo si unisce al Cristo crocifisso e risorto, rinnovando in se stesso il gesto di Gesù: «Dare la propria carne per la vita del mondo» (Gv 6,51). Nel corso di questo Sinodo, ci siamo rinfrancati in questo ministero che consiste nell'annunciare a tutti il disegno di salvezza di Dio, nel celebrare la sua misericordia partecipandola attraverso i Sacramenti della vita nuova, nell'insegnare la sua legge d'amore testimoniando la sua presenza «tutti i giorni, sino alla fine del mondo» (Mt 28,20). «Andate dunque...»: questo invio missionario è rivolto a tutti i battezzati, sacerdoti, diaconi, consacrati, laici. Attraverso di loro, raggiunge «tutta la creazione» (Mc 16,15).

*Tessitori di unità*

19. «Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione» (*Novo Millennio ineunte*, 43) attraverso l'accoglienza di tutti, la *lectio divina*, la Liturgia, la diaconia e la testimonianza: questa è la sfida spirituale e pedagogica che condurrà il Vescovo a nutrire la fede di alcuni, risvegliare quella di altri, annunciarla a tutti con sicurezza. Sosterrà incessantemente il fervore delle parrocchie e le spronerà, con i sacerdoti che le guidano, nello slancio missionario. Movimenti, piccole comunità, servizi di formazione o di carità che costituiscono il tessuto della vita cristiana, godranno della sua vigilanza e attenzione. Come un tessitore di unità, il Vescovo, con i sacerdoti e i diaconi, saprà discernere e sostenere tutti i carismi nella loro meravigliosa diversità. Li farà convergere verso l'unica missione della Chiesa: testimoniare, in mezzo al mondo, la beata speranza che è in Gesù Cristo, nostro unico salvatore.

20. «Padre, che tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). Questa

preghiera è «insieme imperativo che ci obbliga e forza che ci sostiene». Con il Papa Giovanni Paolo II, esprimiamo la nostra speranza «che riprenda pienamente quello scambio di doni che ha arricchito la Chiesa del Primo Millennio» (*Novo Millennio ineunte*, 48). L'impegno irrevocabile del Concilio Vaticano II per la piena comunione tra i cristiani, chiama il Vescovo a dedicarsi con amore al dialogo ecumenico e a formare i fedeli alla sua giusta comprensione. Siamo convinti che lo Spirito Santo in questo inizio del Terzo Millennio opera nel cuore di tutti i fedeli di Cristo in vista di tale unità, grande segno di speranza per il mondo.

#### *Ministri del Mistero*

21. Il Sinodo sente il dovere di esprimere il grazie caloroso dei Vescovi a tutti i sacerdoti, loro principali collaboratori nella missione apostolica. Servire il Vangelo della speranza significa suscitare un rinnovamento del fervore perché la chiamata di Dio a lavorare nella sua vigna sia ascoltata. Grazie alla fiducia e all'amicizia cordiale con i suoi sacerdoti, il Vescovo rafforzerà la stima per il loro ministero, spesso non riconosciuto in una società tentata dalle idolatrie dell'avere, del piacere e del potere. Ministero apostolico e mistero della speranza sono indissociabili. Dare priorità a questa chiamata e alla preghiera per chiedere "pastori secondo il cuore di Dio" non significa sottovalutare le altre vocazioni: al contrario, rende possibile la loro crescita e la loro fecondità. I diaconi permanenti, che ricordano a tutti i membri della Chiesa che sono chiamati a imitare il Cristo Servo, accolgano ugualmente l'espressione del nostro sostegno e del nostro incoraggiamento.

#### *La vita consacrata*

22. La nostra riconoscenza va, inoltre, a tutte le persone consacrate, dedite alla contemplazione e all'apostolato. Testimoni privilegiati della speranza nel Regno che viene, la loro presenza e la loro attività permettono spesso al nostro ministero apostolico di raggiungere le persone che si trovano ai confini più lontani delle nostre Diocesi, là dove, senza di essi, Cristo non sarebbe conosciuto. Attraverso la loro fedeltà allo spirito dei Fondatori e la radicalità delle loro scelte, «essi sono, in rapporto al Vangelo ciò che una partitura cantata è nei confronti di una partitura scritta» (S. Francesco di Sales, *Lettera CCXXIX* [6 ottobre 1604]; *Oeuvres* XII, Annecy, Dom Henry Benedict Mackey, O.S.B., 1892-1932, s. 299-325).

#### *La missione dei laici*

23. I laici ritrovano nel nostro tempo il ruolo che spetta loro nella animazione delle comunità cristiane, nella catechesi, nella vita liturgica, nella formazione teologica e nel servizio della carità. Ringraziamo e vivamente incoraggiamo i catechisti, le donne e gli uomini che, secondo le loro diverse capacità, consacrano tante energie a questo lavoro, in comunione con i sacerdoti e i diaconi. Sentiamo il dovere di rendere grazie, in modo particolare, per la testimonianza di amore di tutti coloro che offrono la loro malattia o le loro sofferenze, insieme a Gesù e a Maria ai piedi della Croce, per la salvezza del mondo.

24. I Vescovi, da parte loro, desiderano promuovere la vocazione originaria dei laici, che consiste nel testimoniare il Vangelo al mondo. Attraverso il loro impegno familiare, sociale, culturale, politico e il loro inserimento nel cuore delle realtà che il Papa Giovanni Paolo II ha definito «i moderni areopagi, in particolare nell'universo dei media e per la salvaguardia della creazione» (*Redemptoris missio*, 37), continuano a colmare il fossato che separa la fede dalla cultura. Si riuniscano in un apostolato organizzato per essere in prima linea della necessaria lotta per la giustizia e la solidarietà, che ridonano speranza al mondo.

#### *Teologia e inculturazione*

25. Coscienti della magnifica diversità che rappresentiamo in questo Sinodo, noi Vescovi abbiamo ripreso il tema maggiore dell'inculturazione. Il nostro desiderio è di riconoscere i "semi del Verbo" nella saggezza, nelle creazioni artistiche e religiose, nelle ricchezze spirituali dei popoli nel corso della loro storia. L'evoluzione delle scienze e delle tecniche, la rivoluzione dell'informazione a livello mondiale, tutto ci impone di correre nuovamente l'avventura della fede, con l'energia, l'audacia e la lucidità che furono proprie dei Padri della Chiesa, dei teologi, dei Santi e dei Pastori in tempi di turbamento e di cambiamento come quelli che noi conosciamo.

26. L'intera vita delle nostre comunità è segnata da questo lento lavoro di maturazione e di dialogo. Ma per far risuonare la pura fede delle origini in modo fedele alla Tradizione con un linguaggio nuovo e comprensibile, abbiamo bisogno della collaborazione di teologi esperti. Nutriti dal sentire *cum Ecclesia* che ha ispirato i loro grandi predecessori, anch'essi ci aiuteranno ad essere servitori del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo proseguendo con letizia, prudenza e lealtà il dialogo inter-religioso nello spirito dell'incontro di Assisi nel 1986.

#### IV. Conclusione

Volgiamo il nostro sguardo verso di voi, fratelli e sorelle nell'umanità, che cercate una terra di giustizia, d'amore, di verità e di pace. Possa questo messaggio sostenervi nel cammino.

##### *Ai responsabili della politica e dell'economia*

27. I Padri del Concilio Vaticano II, nel loro Messaggio ai Governanti, avevano osato dire: «Nella vostra città terrena e temporale, Dio costruisce la città eterna». Proprio per questo, ben coscienti dei nostri limiti e del nostro ruolo di Vescovi, senza alcuna pretesa di avere un potere politico, osiamo, a nostra volta, indirizzarci ai responsabili del mondo politico ed economico. Il bene comune delle persone e dei popoli sia il motivo della vostra attività. Non è estraneo alle vostre responsabilità accordarvi, il più largamente possibile, per fare opera di giustizia e di pace. Vi chiediamo di rivolgere la vostra attenzione a quelle zone del mondo che non fanno notizia nei giornali o nelle televisioni, in cui i fratelli in umanità muoiono sia per causa della fame, sia per la mancanza di medicinali. Il perdurare di gravi disparità tra i popoli minaccia la pace. Come il Papa vi ha espressamente domandato, sciogliete il peso del debito estero dei Paesi in via di sviluppo. Difendete sempre i diritti dell'uomo, soprattutto quello della libertà religiosa. Con rispetto e fiducia, vi preghiamo di ricordare che il potere non ha altro senso che il servizio di quella parte di umanità affidata alla persona che assume questo incarico, senza dimenticare il bene generale.

##### *Ai giovani*

28. Voi, giovani, siete "le sentinelle del mattino". Il Papa Giovanni Paolo II vi ha dato questo nome. Cosa vi chiede il Signore della storia al fine di costruire una civiltà dell'amore? Voi possedete un senso penetrante delle esigenze dell'onestà e della trasparenza; non volete lasciarvi arruolare nelle campagne per la divisione etnica, né lasciarvi vincere dalla cancrena

della corruzione. Come essere *insieme* discepoli di Gesù e attualizzare il suo messaggio proclamato sul monte delle beatitudini? Questo messaggio non rende evanescenti i dieci comandamenti iscritti sulle tavole di carne dei vostri cuori; anzi, dà loro nuova vita, uno splendore che irradia, ed è capace di far volgere i cuori alla Verità che libera. È un messaggio che dice a ciascuno di voi: «Ama Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza e con tutto lo spirito, e il tuo prossimo come te stesso» (Lc 10,27). Siate uniti ai vostri Vescovi e ai vostri sacerdoti, testimoni pubblici della Verità, Gesù Cristo nostro Signore.

##### *Appello per Gerusalemme*

29. Ci rivolgiamo infine a te, Gerusalemme, città nella quale Dio si è manifestato nella storia: preghiamo per la tua felicità! Possano tutti i figli di Abramo incontrarsi di nuovo presso di te nel rispetto dei loro rispettivi diritti. Possa tu restare, per tutti i popoli della terra, un simbolo inesauribile di speranza e di pace.

##### *Spes nostra, salve!*

30. Maria santissima, Madre di Cristo, Tu sei la Madre della Chiesa, la Madre dei viventi. Tu sei la Madre della speranza. Noi sappiamo che Tu ci accompagni sempre sul cammino della storia. Intercedi per tutti i popoli della terra perché possano trovare, nella giustizia, il perdono e la pace, la forza di amarsi come membri di un'unica famiglia!

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA

## IL POPOLO EBRAICO E LE SUE SACRE SCRITTURE NELLA BIBBIA CRISTIANA

### PREFAZIONE

Nella teologia dei Padri della Chiesa la questione dell'unità interiore dell'unica Bibbia della Chiesa composta di Antico e Nuovo Testamento era un tema centrale. Che questo non fosse certamente solo un problema teorico, lo si può percepire quasi con mano nell'itinerario spirituale di uno dei più grandi maestri della cristianità: Sant'Agostino d'Ippona. Agostino come diciannovenne nell'anno 373 aveva avuto una prima profonda esperienza di conversione. La lettura di un libro di Cicerone – l'opera andata perduta "*Hortensius*" – aveva operato in lui una profonda trasformazione, che egli stesso retrospettivamente così descrive: « Orientò verso di te, Signore, le mie preghiere... cominciai a rialzarmi per tornare a te... Come ardevo, mio Dio, come ardevo, dal desiderio di abbandonare le cose terrene e di levare il volo verso te » (*Conf.* III 4, 7-8). Per il giovane africano, che come fanciullo aveva ricevuto il sale, che lo rendeva catecumeno, era chiaro che la svolta verso Dio doveva essere una svolta verso Cristo, che senza Cristo egli non poteva trovare veramente Dio. Così egli passò da Cicerone alla Bibbia e sperimentò una terribile delusione: nelle difficili determinazioni giuridiche dell'Antico Testamento, nei suoi intricati e talvolta anche crudeli racconti egli non poteva riconoscere la sapienza, alla quale voleva aprirsi. Nella sua ricerca si imbatté così in persone, che annunciavano un nuovo Cristianesimo spirituale – un Cristianesimo, nel quale si disprezzava l'Antico Testamento come non spirituale e ripugnante; un Cristianesimo, il cui Cristo non aveva bisogno della testimonianza dei Profeti ebraici. Queste persone promettevano un Cristianesimo della semplice e pura ragione, un Cristianesimo nel quale Cristo era il grande illuminato, che conduceva gli uomini ad una vera autoconoscenza. Erano i manichei<sup>1</sup>.

La grande promessa dei manichei si dimostrò ingannevole, ma il problema non era per questo risolto. Al Cristianesimo della Chiesa cattolica Agostino poté convertirsi solo quando, per mezzo di Sant'Ambrogio, ebbe imparato a conoscere un'interpretazione dell'Antico Testamento, che rendeva trasparente nella direzione di Cristo la Bibbia di Israele e così rendeva visibile in essa la luce della sapienza ricercata. Così fu superato non solo lo scandalo esteriore della forma letteraria insoddisfacente della Bibbia "*vetus latina*", ma soprattutto lo scandalo interiore di un libro, che si manifestava ora più che come documento della storia della fede di un determinato popolo, con tutti i suoi disordini ed errori, come voce di una sapienza proveniente da Dio e che concerneva tutti. Una tale lettura della Bibbia di Israele, che riconosceva nelle sue vie storiche la trasparenza di Cristo e così la tra-

<sup>1</sup> Cfr. la presentazione di questa fase dell'itinerario spirituale di Agostino in P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, 40-45.



sparenza del *Logos*, dell'eterna sapienza stessa, non fu fondamentale solo per la decisione di fede di Agostino: essa fu e rimane il fondamento della decisione di fede nella Chiesa nel suo insieme.

Ma è vera? È ancora oggi giustificabile e realizzabile? Dal punto di vista della esegesi storico-critica – almeno a prima vista – tutto sembra argomentare contro. Così si è espresso nel 1920 l'eminente teologo liberale Adolf von Harnack: «Rifiutare l'Antico Testamento nel secondo secolo (allude a Marcione) fu un errore, che la grande Chiesa giustamente ha respinto; conservarlo nel 16° secolo fu un destino, al quale la Riforma ancora non poté sottrarsi; conservarlo però ancora nel protestantesimo a partire dal 19° secolo, come documento canonico, dello stesso valore del Nuovo Testamento, è la conseguenza di una paralisi religiosa ed ecclesiale»<sup>2</sup>.

Ha ragione Harnack? A prima vista molti elementi sembrano dargli ragione. Se l'esegesi di Ambrogio aprì la via verso la Chiesa per Agostino e divenne nel suo orientamento di fondo – anche se nei particolari naturalmente del tutto variabile – il fondamento della fede nella Parola di Dio della Bibbia bipartita ma pur sempre unitaria, si può subito così contro-battere: Ambrogio aveva imparato questa esegesi nella scuola di Origene, che l'ha praticata per primo in modo coerente. Ma Origene – così si dice – in proposito avrebbe solo trasportato nella Bibbia metodi di interpretazione allegorica usati nel mondo greco per gli scritti religiosi dell'antichità – soprattutto Omero, quindi non solo avrebbe realizzato un'ellenizzazione profondamente estranea alla parola biblica, ma si sarebbe servito di un metodo, che in se stesso era privo di credibilità, poiché mirante in definitiva a conservare come sacrale ciò che in realtà rappresentava la testimonianza di una cultura non più attualizzabile. Ma le cose non sono così semplici. Origene ancor più che sull'esegesi di Omero da parte dei greci poteva fondarsi sull'esegesi dell'Antico Testamento, che era nata in ambito giudaico, soprattutto in Alessandria e con Filone come capofila, e che in un modo del tutto proprio cercava di dischiudere la Bibbia di Israele ai greci, i quali ben al di là degli dei cercavano l'unico Dio, che potevano trovare nella Bibbia. Egli inoltre ha imparato dai rabbini. Infine egli ha elaborato principi cristiani del tutto specifici: l'interiore unità della Bibbia come criterio di interpretazione, Cristo come punto di riferimento di tutte le vie dell'Antico Testamento<sup>3</sup>.

Ma prescindendo dal giudizio che si voglia dare sui particolari dell'esegesi di Origene e di Ambrogio, il suo fondamento ultimo non era né l'allegoresi greca né Filone né i metodi rabbinici. E suo vero fondamento – al di là dei particolari dell'interpretazione – era il Nuovo Testamento stesso. Gesù di Nazaret ha avanzato la pretesa di essere il vero erede dell'Antico Testamento – della "Scrittura" – e di darle l'interpretazione definitiva, interpretazione certamente non alla maniera degli scribi, ma per l'autorità dell'autore stesso: «Egli insegnava come uno che ha autorità (divina), non come gli scribi» (Mc 1,22). Il racconto dei discepoli di Emmaus riassume ancora una volta questa pretesa: «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27). Gli autori del Nuovo Testamento hanno cercato di fondare questa pretesa nei particolari, soprattutto Matteo, ma non meno Paolo, il quale utilizzò in proposito i metodi di interpretazione rabbinici e cercò di mostrare che proprio questa forma di interpretazione sviluppata dagli scribi conduce a Cristo come chiave delle "Scritture". Per gli autori ed i fondatori del Nuovo Testamento l'Antico Testamento è anzi molto semplicemente la "Scrittura"; solo la Chiesa

<sup>2</sup> A. VON HARNACK, *Marcion*, 1920. Ristampa: Darmstadt 1985, pp. XII e 217.

<sup>3</sup> Il passaggio decisivo nella valutazione dell'esegesi di Origene lo ha compiuto H. de Lubac con il suo libro: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950). Successivamente vanno segnalati soprattutto i lavori di H. Crouzel (ad es. *Origène*, 1985). Una buona panoramica dello stato della ricerca offre H.-J. Sieben nella sua introduzione ad *Origenes. In Lucam homiliae* (Freiburg 1991), 7-53. Una sintesi dei singoli lavori di H. de Lubac sul problema dell'interpretazione della Bibbia offre l'opera edita da J. Voderholzer: *H. DE LUBAC, Typologie Allegores Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Johannes Verlag, Freiburg 1999).

nascente poteva lentamente formare un canone neotestamentario, che ora allo stesso modo costituiva Sacra Scrittura, ma pur sempre in quanto presuppone come tale la Bibbia di Israele, la Bibbia degli Apostoli e dei loro discepoli, che soltanto ora riceve il nome di Antico Testamento, e le fornisce la chiave di interpretazione.

In questo senso i Padri della Chiesa con la loro interpretazione cristologica dell'Antico Testamento non hanno creato nulla di nuovo, ma solo sviluppato e sistematizzato, ciò che già trovavano nel Nuovo Testamento stesso. Questa sintesi fondamentale per la fede cristiana doveva però diventare problematica nel momento in cui la coscienza storica sviluppò criteri di interpretazione, a partire dai quali l'esegesi dei Padri doveva apparire come priva di fondamento storico e pertanto come oggettivamente insostenibile. Lutero, nel contesto dell'umanesimo e della sua nuova coscienza storica, soprattutto però nel contesto della sua dottrina della giustificazione, ha sviluppato una nuova formulazione del rapporto fra le due parti della Bibbia cristiana, che non si fonda più sull'armonia interiore di Antico e Nuovo Testamento, ma sulla sua antitesi sostanzialmente dialettica dal punto di vista storico-salvifico ed esistenziale di legge e Vangelo. Bultmann ha espresso in modo moderno questo approccio di fondo con la formula, secondo cui l'Antico Testamento si sarebbe adempiuto in Cristo nel suo fallimento. Più radicale è la proposta sopra menzionata di Harnack, che – per quanto io possa vedere – praticamente non è stata ripresa da nessuno, ma era perfettamente logica a partire da un'esegesi, per la quale i testi del passato possono avere di volta in volta solo quel senso che volevano dar loro i rispettivi autori nel loro momento storico. Alla moderna coscienza storica però appare più che inverosimile che gli autori dei secoli prima di Cristo, che si esprimono nei libri dell'Antico Testamento, intendessero alludere anticipatamente a Cristo e alla fede del Nuovo Testamento. In questo senso con la vittoria dell'esegesi storico-critica l'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento iniziata dal Nuovo Testamento stesso appariva finita. Ciò, come abbiamo visto, non è una questione storica particolare, ma i fondamenti stessi del Cristianesimo sono qui in discussione. Così diviene anche chiaro perché nessuno ha voluto seguire la proposta di Harnack, di realizzare finalmente quel congedo dall'Antico Testamento intrapreso solo troppo presto da Marcione. Ciò che a quel punto resterebbe, il nostro Nuovo Testamento, non avrebbe senso in se stesso. Il documento della Pontificia Commissione Biblica che qui presentiamo dice in proposito: «Senza l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento sarebbe un libro indecifrabile, una pianta privata delle sue radici e destinata a seccarsi» (n. 84).

A questo punto diventa visibile la complessità del compito, davanti al quale si trovò la Pontificia Commissione Biblica, quando si decise ad affrontare il tema del rapporto fra Antico e Nuovo Testamento. Se esiste una via di uscita dal vicolo cieco descritto da Harnack, deve essere ampliato ed approfondito, rispetto alla visione degli studiosi liberali, il concetto di un'interpretazione oggi sostenibile dei testi storici, soprattutto però del testo della Bibbia considerato come Parola di Dio. In questa direzione negli ultimi decenni è accaduto qualcosa di importante. La Pontificia Commissione Biblica ha presentato il contributo essenziale di questi studi nel suo Documento pubblicato nel 1993 *“L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa”* \*. L'approfondimento della pluridimensionalità del discorso umano, che non è legato ad un unico punto storico, ma si protende verso il futuro, era un ausilio per comprendere meglio come la Parola di Dio può servirsi della parola umana, per dare un senso ad una storia che progredisce, che rimanda al di là del momento attuale e nondimeno proprio così crea l'unità dell'insieme. La Commissione Biblica riprendendo questo suo precedente documento e fondandosi su accurate riflessioni metodologiche ha approfondito i singoli grandi complessi tematici di entrambi i Testamenti nella loro relazione ed ha potuto in conclusione dire che l'ermeneutica cristiana dell'Antico Testamento, che senza dubbio è profondamente diversa da quella del giudaismo, «corrisponde tuttavia ad una potenzialità di

\* In *RDTo* 70 (1993), 1231-1278 [N.d.R.].

senso effettivamente presente nei testi» (n. 64). È questo un risultato, che mi sembra essere di grande importanza per la continuazione del dialogo, ma soprattutto anche per i fondamenti della fede cristiana.

La Commissione Biblica tuttavia non poteva nel suo lavoro prescindere dal contesto del nostro presente, nel quale il dramma della *Shoah* ha collocato tutta la questione in un'altra luce. Due problemi principali si ponevano: possono i cristiani dopo tutto quello che è successo avanzare ancora tranquillamente la pretesa di essere gli eredi legittimi della Bibbia di Israele? Possono continuare con una interpretazione cristiana di questa Bibbia, o non dovrebbero piuttosto rispettosamente ed umilmente rinunciare ad una pretesa, che alla luce di ciò che è avvenuto non può non apparire come presunzione? E qui si connette la seconda questione: Non ha forse contribuito la presentazione dei giudei e del popolo ebraico, nello stesso Nuovo Testamento, a creare una ostilità nei confronti di questo popolo, che ha favorito l'ideologia di coloro che volevano sopprimerlo? La Commissione ha affrontato entrambe le questioni. È chiaro che un congedo dei cristiani dall'Antico Testamento non solo, come prima mostrato, avrebbe la conseguenza di dissolvere lo stesso Cristianesimo, ma non potrebbe neppure essere utile ad un rapporto positivo fra cristiani ed ebrei, perché sarebbe loro sottratto proprio il fondamento comune. Ciò che però deve conseguire dagli eventi accaduti è un rinnovato rispetto per l'interpretazione giudaica dell'Antico Testamento. Al riguardo il documento dice due cose. Innanzi tutto afferma che la lettura giudaica della Bibbia «è una lettura possibile, che è in continuità con le Sacre Scritture ebraiche dell'epoca del secondo tempio ed è analoga alla lettura cristiana, che si è sviluppata parallelamente a questa» (n. 22). A ciò aggiunge che i cristiani possono imparare molto dall'esegesi giudaica praticata per 2000 anni; a loro volta i cristiani sperano che gli ebrei possano trarre utilità dai progressi dell'esegesi cristiana (*Ibid.*). Io penso che queste analisi saranno utili per il progresso del dialogo giudeo-cristiano, ma anche per la formazione interiore della coscienza cristiana.

Della questione della presentazione dei giudei nel Nuovo Testamento si occupa l'ultima parte del documento, nel quale vengono accuratamente esaminati i testi "antigiudaici". Qui vorrei solo sottolineare un'intuizione che per me appare particolarmente importante. Il documento mostra che i rimproveri rivolti nel Nuovo Testamento agli ebrei non sono più frequenti né più aspri delle accuse contro Israele nella Legge e nei Profeti, quindi all'interno dello stesso Antico Testamento (n. 87). Essi appartengono al linguaggio profetico dell'Antico Testamento e quindi devono essere interpretati come le parole dei Profeti. Essi mettono in guardia da deviazioni presenti, ma per loro natura sono sempre temporanei e presuppongono quindi anche sempre nuove possibilità di salvezza.

Vorrei esprimere ai membri della Pontificia Commissione Biblica il mio ringraziamento e la mia riconoscenza per la loro fatica. Dalle loro discussioni condotte con pazienza per molti anni è uscito questo documento, che a mio parere può offrire un importante ausilio per una questione centrale della fede cristiana e per la così importante ricerca di una rinnovata comprensione fra cristiani ed ebrei.

Roma, Festa dell'Ascensione 2001

✠ Joseph Card. Ratzinger  
Presidente

## INTRODUZIONE

1. I tempi moderni hanno portato i cristiani a prendere meglio coscienza dei legami fraterni che li uniscono strettamente al popolo ebraico. Nel corso della seconda guerra mondiale (1939-1945), eventi tragici o, più esattamente, crimini abominevoli hanno sottoposto il popolo ebraico a una prova di estrema gravità che ha minacciato la sua stessa esistenza in gran parte dell'Europa. In queste circostanze alcuni cristiani non hanno dato prova di quella resistenza spirituale che ci si sarebbe doverosamente aspettato da discepoli di Cristo e non hanno preso le iniziative corrispondenti. Altri cristiani, invece, hanno prestato generosamente il loro aiuto agli ebrei in pericolo, spesso a rischio della propria stessa vita. In seguito a questa immane tragedia, s'impone per i cristiani la necessità di approfondire la questione dei loro rapporti con il popolo ebraico. Un grande sforzo di ricerca e di riflessione è già stato compiuto in questo senso. La Pontificia Commissione Biblica ha ritenuto opportuno dare il suo contributo a questo sforzo, nell'ambito della propria competenza. Questa non permette, evidentemente, alla Commissione di prendere posizione su tutti gli aspetti storici o attuali del problema; essa si limita pertanto al punto di vista dell'esegesi biblica, allo stato attuale della ricerca.

La domanda che si pone è la seguente: quali rapporti la Bibbia cristiana stabilisce tra i cristiani e il popolo ebraico? A questa domanda la risposta generale è chiara: tra i cristiani e il popolo ebraico la Bibbia cristiana stabilisce rapporti molteplici e molto stretti e ciò per due ragioni: innanzi tutto perché la Bibbia cristiana si compone, in gran parte, delle «Sacre Scritture» (*Rm* 1,2) del popolo ebraico, che i cristiani chiamano

«l'Antico Testamento»; poi perché la Bibbia cristiana comprende, d'altra parte, un insieme di scritti che, esprimendo la fede in Cristo Gesù, mettono quest'ultima in stretta relazione con le Sacre Scritture del popolo ebraico. Questo secondo insieme di scritti è chiamato, com'è noto, «Nuovo Testamento», espressione correlativa ad «Antico Testamento».

L'esistenza di stretti rapporti è innegabile. Tuttavia, un esame più preciso dei testi rivela che non si tratta di relazioni semplici, ma che presentano, al contrario, una grande complessità che va dal perfetto accordo su alcuni punti a una forte tensione su altri. Uno studio attento è quindi necessario. La Commissione Biblica vi ha dedicato questi ultimi anni e i risultati, che non pretendono evidentemente di aver esaurito l'argomento, vengono qui presentati in tre capitoli. Il primo, fondamentale, constata che il Nuovo Testamento riconosce l'autorità dell'Antico Testamento come rivelazione divina e non può essere compreso senza la sua stretta relazione con esso e con la tradizione ebraica che lo trasmetteva. Il secondo capitolo esamina, quindi, in modo più analitico, come gli scritti del Nuovo Testamento accolgono il ricco contenuto dell'Antico Testamento, di cui riprendono i temi fondamentali, visti alla luce del Cristo Gesù. Il terzo capitolo, infine, registra gli atteggiamenti molto vari che gli scritti del Nuovo Testamento esprimono sugli ebrei, imitando del resto in questo l'Antico Testamento stesso.

La Commissione Biblica spera in questo modo di far avanzare il dialogo tra cristiani ed ebrei, nella chiarezza e nella stima e l'affetto reciproci.

## I. LE SACRE SCRITTURE DEL POPOLO EBRAICO PARTE FONDAMENTALE DELLA BIBBIA CRISTIANA

2. È soprattutto la sua origine storica che lega la comunità dei cristiani al popolo ebraico. Infatti, Colui nel quale essa pone la sua fede, Gesù di Nazaret, è un figlio di questo popolo; così come lo sono i Dodici che Egli ha scelto perché «stessero con lui e per mandarli a predicare» (*Mc* 3,14). All'inizio la predicazione apostolica si rivolgeva solo agli ebrei e ai proseliti, pagani associati alla comunità ebraica (cfr. *At* 2,11). Il Cristianesimo è quindi nato in seno al giudaismo del

I secolo. Poi se ne è progressivamente distaccato, ma la Chiesa non ha mai potuto dimenticare le sue radici ebraiche, attestate in modo chiaro nel Nuovo Testamento, riconoscendo perfino agli ebrei una priorità, perché il Vangelo è una «forza divina per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco» (*Rm* 1,16).

Una manifestazione sempre attuale di questo legame di origine consiste nell'accettazione, da parte dei cristiani, della Sacre Scritture del popo-

lo ebraico come Parola di Dio rivolta anche a loro. La Chiesa ha infatti accolto come ispirati da Dio tutti gli scritti contenuti sia nella Bibbia ebraica che nella Bibbia greca. L'appellativo di «Antico Testamento», dato a questo insieme di scritti, è un'espressione coniata dall'Apostolo Paolo per indicare gli scritti attribuiti a Mosè (cfr. 2Cor 3,14-15). Il suo significato si ampliò poi nel corso del II secolo e fu applicato ad altre Scritture del popolo ebraico, in ebraico, aramaico e greco. L'appellativo di «Nuovo Testamento» proviene invece da un oracolo del libro di Geremia che annuncia una «nuova alleanza» (Ger

31,31), espressione diventata, nel greco dei Settanta, «nuova disposizione», «nuovo testamento» (*kainē diathēkē*). L'oracolo annunciava il progetto di Dio di stipulare una nuova alleanza. La fede cristiana, con l'istituzione dell'Eucaristia, vede questa promessa realizzata nel mistero del Cristo Gesù (cfr. 1Cor 11,25; Eb 9,15). Di conseguenza, venne chiamato «Nuovo Testamento» un insieme di scritti che esprimono la fede della Chiesa nella sua novità. Già da solo questo appellativo manifesta l'esistenza di rapporti con l'«Antico Testamento».

## A. IL NUOVO TESTAMENTO RICONOSCE L'AUTORITÀ DELLE SACRE SCRITTURE DEL POPOLO EBRAICO

3. Gli scritti del Nuovo Testamento non si presentano mai come una assoluta novità, ma si mostrano, al contrario, solidamente radicati nella lunga esperienza religiosa del popolo d'Israele, esperienza registrata sotto diverse forme

in alcuni libri sacri, che costituiscono le Scritture del popolo ebraico. Il Nuovo Testamento riconosce ad essi un'autorità divina; riconoscimento che si manifesta in molti modi, più o meno espliciti.

### 1. Riconoscimenti d'autorità impliciti

Partendo dal meno esplicito, già però indicativo, notiamo anzitutto l'uso di una stessa lingua. Il greco del Nuovo Testamento dipende strettamente dal greco dei Settanta, sia che si tratti di costruzioni grammaticali influenzate dall'ebraico che del vocabolario, soprattutto del vocabolario religioso. Senza una conoscenza del greco dei Settanta è impossibile cogliere con esattezza il significato di molti termini importanti del Nuovo Testamento<sup>1</sup>.

Questa affinità di lingua si estende naturalmente a numerose espressioni che il Nuovo Testamento prende in prestito dalle Scritture del popolo ebraico e porta al fenomeno frequente delle *reminiscenze* e delle *citazioni implicite*, cioè di frasi intere riprese nel Nuovo Testamento senza indicazione della loro natura di citazioni. Le *reminiscenze* si contano a centinaia, ma la loro

identificazione è abbastanza spesso discussa. Per dare a questo riguardo l'esempio più significativo, basti ricordare qui che l'Apocalisse non contiene alcuna citazione esplicita della Bibbia ebraica, ma è un vero e proprio tessuto di *reminiscenze* e di allusioni. Il testo dell'Apocalisse è talmente impregnato di Antico Testamento che diventa difficile distinguere ciò che è allusione da ciò che non lo è.

Ciò che è vero per l'Apocalisse lo è anche – a un grado inferiore, certamente – per i Vangeli, gli Atti degli Apostoli e le Lettere<sup>2</sup>. La differenza sta nel fatto che in questi altri scritti si trovano anche numerose *citazioni esplicite*, introdotte cioè come tali<sup>3</sup>. Questi scritti segnalano così in modo chiaro le loro citazioni più importanti mostrando in questo modo di riconoscere l'autorità della Bibbia ebraica come rivelazione divina.

<sup>1</sup> Citiamo, ad esempio, *angelos*, «messenger» o «angelo», *ginōskein*, «conoscere» o «avere relazioni con» *diathēkē*, «testamento» o «patto», «alleanza», *nomos*, «legislazione» o «rivelazione», *ethnē*, «nazioni» o «pagani».

<sup>2</sup> Nel Vangelo secondo Matteo, ad esempio, si contano 160 citazioni implicite e allusioni; 60 nel Vangelo secondo Marco; 192 nel Vangelo secondo Luca; 137 nel Vangelo secondo Giovanni; 140 negli Atti; 72 nella Lettera ai Romani, ecc.

<sup>3</sup> 38 citazioni in Matteo; 15 in Marco; 15 in Luca; 14 in Giovanni; 22 negli Atti; 47 in Romani e così via.



## 2. Ricorsi espliciti all'autorità delle Scritture del popolo ebraico

4. Questo riconoscimento d'autorità assume forme diverse, a seconda dei casi. Talvolta si trova, in un contesto di rivelazione, il semplice verbo *legei*, «egli (o: essa) dice», senza soggetto espresso<sup>4</sup>, come, più tardi, negli scritti rabbinici; ma il contesto mostra allora che bisogna sottintendere un soggetto che conferisce al testo grande autorità: la Scrittura o il Signore o il Cristo<sup>5</sup>. Altre volte il soggetto viene espresso: è «la Scrittura», «la Legge», o «Mosè» o «Davide», di cui si fa notare che era ispirato, «lo Spirito Santo» o «il Signore», come dicevano gli oracoli profetici<sup>6</sup>. Matteo ha due volte una formula complessa, che indica al tempo stesso il locutore divino e il portaparola umano: «Ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del Profeta che dice: ...» (Mt 1,22; 2,15). Altre volte la menzione del Signore resta implicita, suggerita solo dalla scelta della preposizione *dia*, «per mezzo di», per parlare del portaparola umano. In questi testi di Matteo l'uso del verbo «dire» al presente ha l'effetto di presentare le citazioni della Bibbia ebraica come parole vive, la cui autorità è sempre attuale.

Invece del verbo «dire», il termine più usato per introdurre le citazioni è molto spesso il verbo «scrivere» e, il tempo, in greco, è il perfetto, tempo che esprime l'effetto permanente di un'azione passata: *gegraptai*, «è stato scritto» e quindi d'ora in poi «è scritto». Questo *gegraptai* ha molta forza. Gesù l'opponne vittoriosamente al tentatore, una prima volta senza alcuna altra precisazione: «Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo...» (Mt 4,4; Lc 4,4), con l'aggiunta di un *palin*, «invece», la seconda volta (Mt 4,7) e un *gar*, «infatti», la terza volta (Mt 4,10). Questo «infatti» rende esplicito il valore di argomento attribuito al testo dell'Antico Testamento, valore che era implicito nei primi due casi. Capita anche che un testo biblico non abbia valore definitivo e debba cedere il posto a una disposizione nuova; il Nuovo Testamento usa allora l'aoristo greco, che situa la dichiarazione nel passato. È il caso

della legge di Mosè concernente il divorzio: «Per la durezza del vostro cuore egli [Mosè] scrisse (*egrapson*) per voi questo comandamento» (Mc 10,5; cfr. anche Lc 20,28).

5. Molto spesso il Nuovo Testamento utilizza testi della Bibbia ebraica *per argomentare*, sia con il verbo «dire» che con il verbo «scrivere». Si trova talvolta: «Dice infatti...»<sup>7</sup>, e più spesso: «Sta scritto infatti...»<sup>8</sup>. Le formule «sta scritto infatti», «perché è scritto», «secondo quanto sta scritto» sono molto frequenti nel Nuovo Testamento; nella sola Lettera ai Romani ricorrono 17 volte.

Nelle sue argomentazioni dottrinali, l'Apostolo Paolo si basa costantemente sulle Scritture del suo popolo. Paolo opera una netta distinzione tra le argomentazioni scritturistiche e i ragionamenti «secondo l'uomo», attribuendo alle prime un valore incontestabile<sup>9</sup>. Per lui le Scritture ebraiche hanno ugualmente un valore sempre attuale per guidare la vita spirituale dei cristiani: «Tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e dell'incoraggiamento che ci vengono dalle Scritture possediamo la speranza»<sup>10</sup>.

A questa argomentazione basata sulle Scritture del popolo ebraico, il Nuovo Testamento riconosce un valore decisivo. Nel IV Vangelo Gesù dichiara a tale proposito che «la Scrittura non può essere abolita» (Gv 10,35). Il suo valore deriva dal fatto che è «parola di Dio» (*Ibid.*). Questa convinzione viene manifestata continuamente. Due testi sono a questo riguardo particolarmente significativi, perché parlano di ispirazione divina. Nella seconda Lettera a Timoteo, dopo una menzione delle «Sacre Lettere» (2Tm 3,15) si trova questa affermazione: «Tutta la Scrittura è ispirata da Dio (*theopneustos*) e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo, ben preparato per ogni opera buona» (2Tm 3,16-17).

<sup>4</sup> Rm 10,8; Gal 3,16; Eb 8,8; 10,5.

<sup>5</sup> Soggetti sottintesi: la Scrittura (Rm 10,8; cfr. 10,11), il Signore (Gal 3,16; cfr. Gen 13,14-15; Eb 8,8; cfr. 8,8,9), il Cristo (Eb 10,5).

<sup>6</sup> Soggetti espressi: «la Scrittura» (Rm 9,1-17; Gal 4,30), «la Legge» (Rm 3,19; 7,7), «Mosè» (Mc 7,10; At 3,22; Rm 10,19), «Davide» (Mt 22,43; At 2,25; 4,25; Rm 4,6), «il profeta» (Mt 1,22; 2,15), «Isaia» (Mt 3,3; 4,14; ecc.; Gv 1,23; 12,39,41; Rm 10,16,20), «Geremia» (Mt 2,17), «lo Spirito Santo» (At 1,16; Eb 3,7; 10,15), «il Signore» (Eb 8,8,9,10 = Ger 31,31.32.33).

<sup>7</sup> Rm 9,15.17; 1Tm 5,18.

<sup>8</sup> Mt 2,5; 4,10; 26,31; ecc.

<sup>9</sup> 1Cor 9,8; Rm 6,19; Gal 3,15.

<sup>10</sup> Rm 15,4; cfr. 1Cor 10,11.

Parlando più precisamente degli oracoli profetici contenuti nell'Antico Testamento, la seconda Lettera di Pietro afferma: «Sappiate anzitutto questo: nessuna Scrittura profetica è oggetto d'interpretazione individuale, poiché non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma

mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio» (2Pt 1,20-21). Questi due testi non si limitano ad affermare l'autorità delle Scritture del popolo ebraico ma indicano nell'ispirazione divina il fondamento di questa autorità.

## B. IL NUOVO TESTAMENTO ATTESTA LA PROPRIA CONFORMITÀ ALLE SCRITTURE DEL POPOLO EBRAICO

6. Una duplice convinzione si manifesta in altri testi: da una parte, ciò che è scritto nelle Scritture del popolo ebraico deve necessariamente compiersi, perché rivela il disegno di Dio,

che non può non realizzarsi, e dall'altra, la vita, la morte e la risurrezione di Cristo corrispondono pienamente a quanto viene detto in queste Scritture.

### 1. Necessità del compimento delle Scritture

L'espressione più netta della prima convinzione si trova nelle parole rivolte da Gesù risorto ai suoi discepoli, nel Vangelo secondo Luca: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna (*dei*) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24,44). Questa asserzione rivela il fondamento della necessità (*dei*, «bisogna») del mistero pasquale di Gesù, necessità affermata in numerosi passi dei Vangeli: «il Figlio dell'uomo *deve* soffrire molto [...] e dopo tre giorni risuscitare»<sup>11</sup>; «Come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così *deve* avvenire?» (Mt 26,54); «*deve* compiersi in me questa parola della Scrittura» (Lc 22,37).

Poiché «*bisogna*» assolutamente che si compia quanto è scritto nell'Antico Testamento, gli

avvenimenti accadono «*affinché*» ciò si compia. È quanto dichiara spesso Matteo, già nel Vangelo dell'infanzia, poi nella vita pubblica di Gesù<sup>12</sup> e per l'insieme della passione (Mt 26,56). Marco ha un parallelo a quest'ultimo passo, in una vigorosa frase ellittica: «Ma [è] perché si adempiano le Scritture» (Mc 14,49). Luca non utilizza questo genere di espressione; mentre Giovanni vi ricorre quasi con la stessa frequenza di Matteo<sup>13</sup>. Questa insistenza dei Vangeli sullo scopo attribuito agli eventi, «*affinché* si compiano le Scritture»<sup>14</sup>, conferisce un'estrema importanza alle Scritture del popolo ebraico. Essa fa comprendere chiaramente che gli eventi sarebbero senza significato se non corrispondessero a quanto esse dicono. Non si tratterebbe, in questo caso, della realizzazione del disegno di Dio.

### 2. Conformità alle Scritture

7. Altri testi affermano che tutto, nel mistero di Cristo, è conforme alle Scritture del popolo ebraico. La predicazione cristiana primitiva si riassume nella formula kerygmatica riportata da Paolo: «Vi ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati *secondo le Scritture*, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno *secondo le Scritture*, e che apparve...» (1Cor 15,3-5). Paolo aggiunge: «Pertanto, sia io che loro, questo proclamiamo e

questo voi avete creduto» (1Cor 15,11). La fede cristiana non è quindi basata soltanto su degli eventi, ma sulla conformità di questi eventi alla rivelazione contenuta nelle Scritture del popolo ebraico. In cammino verso la sua passione, Gesù dice: «Il Figlio dell'uomo se ne va come è scritto di lui» (Mt 26,24; Mc 14,21). Dopo la sua risurrezione, Egli stesso prende l'iniziativa di «interpretare, in tutte le Scritture, ciò che si riferiva a lui»<sup>15</sup>. Nel suo discorso ai Giudei di Antiochia

<sup>11</sup> Mc 8,31; cfr. Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25.

<sup>12</sup> Mt 1,22; 2,15; 2,23; Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.

<sup>13</sup> Gv 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.

<sup>14</sup> Mc 14,49; cfr. Mt 26,56; Gv 19,28.

<sup>15</sup> Lc 24,27; cfr. 24,25.32.45-46.

di Pisidia, Paolo ricorda questi eventi dicendo che «gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non hanno riconosciuto Gesù e, condannandolo, hanno adempiuto le parole dei Profeti che si leggono ogni sabato» (At 13,27). Con queste affermazioni, il Nuovo Testamento si mostra indissolubilmente legato alle Scritture del popolo ebraico.

Aggiungiamo qui alcune constatazioni che meritano attenzione. Nel Vangelo secondo Matteo una frase di Gesù rivendica una perfetta continuità tra la *Torāh* e la fede dei cristiani: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Questa affermazione teologica è caratteristica di Matteo e della sua comunità. Essa è in tensione con la relativizzazione dell'osservanza del sabato (Mt 12,8.12) e della purezza rituale (Mt 15,11) in altre espressioni del Signore.

Nel Vangelo secondo Luca, il ministero di Gesù inizia con un episodio in cui, per definire la propria missione, Gesù ricorre a un oracolo del libro di Isaia (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). La conclusione del Vangelo amplia la prospettiva parlando

del compimento di «tutte le cose scritte», riguardo a Gesù (Lc 24,44).

Fino a che punto sia essenziale, secondo Gesù, «ascoltare Mosè e i Profeti», lo mostrano in modo impressionante gli ultimi versetti della parabola di Lazzaro e del ricco malvagio (Lc 16,29-31): senza questo ascolto docile anche i più grandi prodigi non servono a nulla.

Il IV Vangelo esprime una prospettiva analoga: qui Gesù attribuisce agli scritti di Mosè persino un'autorità preliminare a quella delle proprie parole, quando dice ai suoi avversari: «Se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?» (Gv 5,47). In un Vangelo in cui Gesù afferma che le sue parole «sono spirito e vita» (Gv 6,63), una frase simile conferisce alla *Torāh* un'importanza primordiale.

Negli Atti degli Apostoli i discorsi kerygmatici dei capi della Chiesa – Pietro, Filippo, Paolo e Barnaba, Giacomo – collocano in perfetta continuità con le Scritture del popolo ebraico gli eventi della passione, della risurrezione, della Pentecoste e dell'apertura missionaria della Chiesa<sup>16</sup>.

### 3. Conformità e differenza

8. La Lettera agli Ebrei, pur non affermando mai esplicitamente l'autorità delle Scritture del popolo ebraico, mostra chiaramente di riconoscere questa autorità, perché cita continuamente i loro testi per fondare il suo insegnamento e le sue esortazioni. Essa contiene numerose affermazioni di conformità alla loro rivelazione profetica, ma anche affermazioni di una conformità accompagnata da alcuni aspetti di non conformità. Questo si riscontra già nelle Lettere paoline. Nella Lettera ai Galati e in quella ai Romani, l'Apostolo argomenta a partire dalla Legge per dimostrare che la fede in Cristo ha posto fine al regime della Legge. Egli mostra che la Legge come rivelazione ha annunciato la propria fine come istituzione necessaria alla salvezza<sup>17</sup>. La frase più significativa a questo riguardo è quella di Rm 3,21 dove l'Apostolo afferma che la manifestazione della giustizia di Dio nella giustificazione offerta dalla fede in Cristo è avvenuta

«indipendentemente dalla Legge», ma è tuttavia «conforme alla testimonianza della Legge e dei Profeti». In modo analogo, la Lettera agli Ebrei mostra che il mistero di Cristo compie le profezie e l'aspetto prefigurativo delle Scritture del popolo ebraico, ma comporta, al tempo stesso, un aspetto di non conformità alle istituzioni antiche: conforme agli oracoli del Sal 109(110),1.4, la situazione del Cristo glorificato è, per ciò stesso, non conforme al sacerdozio levitico (cfr. Eb 7,11.28).

L'affermazione di fondo resta la stessa. Gli scritti del Nuovo Testamento riconoscono che le Scritture del popolo ebraico hanno un valore permanente di rivelazione divina. Si situano nei loro riguardi in un rapporto positivo, considerandole la base sulla quale essi stessi poggiano. Di conseguenza, la Chiesa ha sempre ritenuto che le Scritture del popolo ebraico fanno parte integrante della Bibbia cristiana.

<sup>16</sup> Passione: At 4,25-26; 8,32-35; 13,27-29; risurrezione: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pentecoste: 2,16-21; apertura missionaria: 13,47; 15,18.

<sup>17</sup> Gal 3,6-14.24-25; 4,4-7; Rm 3,9-26; 6,14; 7,5-6.

## C. SCRITTURA E TRADIZIONE ORALE NEL GIUDAISMO E NEL CRISTIANESIMO

9. Tra Scrittura e Tradizione esiste una tensione che si riscontra in molte religioni; ad esempio in quelle dell'Oriente (induismo, buddhismo, ecc.) e nell'Islam. I testi scritti non possono mai esprimere in modo esauriente la Tradizione e vengono perciò completati con aggiunte e interpretazioni, che finiscono per essere messe a loro

volta per iscritto. Queste sono tuttavia sottoposte ad alcune limitazioni. È quanto si può osservare sia nel Cristianesimo che nel giudaismo, con sviluppi in parte comuni e in parte differenti. Un tratto comune è che le due grandi religioni si trovano d'accordo nella determinazione di gran parte del loro canone delle Scritture.

## 1. Scrittura e Tradizione nell'Antico Testamento e nel giudaismo

*La Tradizione dà vita alla Scrittura.* L'origine dei testi dell'Antico Testamento e la storia della formazione del canone hanno dato luogo, nel corso di questi ultimi anni, a importanti lavori e si è pervenuti a un certo consenso, secondo il quale alla fine del I secolo della nostra era il lento processo della formazione di un canone della Bibbia ebraica era praticamente compiuto. Questo canone comprendeva la *Torāh*, i Profeti e la maggior parte degli «scritti». Determinare l'origine di ciascun libro risulta spesso difficile. In molti casi bisogna accontentarsi di ipotesi, le quali si basano soprattutto su osservazioni fornite dallo studio critico delle forme, della tradizione e della redazione. Se ne deduce che i precetti tradizionali furono raccolti in collezioni, incluse progressivamente nei libri del Pentateuco. Alcuni racconti tradizionali furono ugualmente messi per iscritto e raccolti; vennero sistemati insieme testi narrativi e regole di comportamento. Alcuni oracoli profetici furono raccolti e raggruppati in libri recanti il nome dei Profeti. Si raccolsero anche testi sapienziali, Salmi e racconti didattici di periodi più tardivi.

*In seguito la Tradizione dà origine a una «seconda Scrittura» (Mishna).* Nessun testo scritto può essere sufficiente a esprimere tutta la ricchezza di una tradizione<sup>18</sup>. I testi sacri della Bibbia lasciano aperte molte questioni riguardanti la giusta comprensione della fede d'Israele e della condotta da tenere. Questo ha provocato, nel giudaismo farisaico e rabbinico, un lungo processo di produzione di testi scritti, dalla *Mishna* («Secondo Testo»), redatto all'inizio del III secolo da Jehuda ha-Nasi, fino alla *Tosefta* («Supplemento») e al *Talmud* nella sua duplice forma (di Babilonia e di Gerusalemme). Nonostante la sua autorità, anche questa interpretazione non fu in seguito ritenuta sufficiente, così che furono ag-

giunte ad essa delle spiegazioni rabbiniche posteriori. A queste aggiunte non fu riconosciuta la stessa autorità del *Talmud*, che esse aiutano solo a interpretare. Per le questioni che restano ancora aperte ci si rimette alle decisioni del Grande Rabbinate.

Il testo scritto può in questo modo suscitare sviluppi ulteriori e tra il testo scritto e la tradizione orale si mantiene e si manifesta una certa tensione.

*Limiti del ruolo della Tradizione.* Quando una tradizione normativa viene messa per iscritto per essere unita alla Scrittura, non acquista per questo la stessa autorità della Scrittura. Essa non fa parte degli «Scritti che insudiciano le mani», cioè «che sono sacri» e sono accolti come tali nella liturgia. La *Mishna*, la *Tosefta* e il *Talmud* hanno il loro posto nella Sinagoga come luogo in cui si studia, ma non sono letti nella liturgia. In generale, il valore di una tradizione si misura in base alla sua conformità alla *Torāh*. La lettura di quest'ultima occupa un posto privilegiato nella liturgia della Sinagoga. Ad essa si aggiungono testi scelti dei Profeti. Secondo un'antica credenza ebraica, la *Torāh* è stata creata prima della creazione del mondo. I samaritani accettavano solo questa come Sacra Scrittura. I sadducei rifiutavano ogni tradizione normativa al di fuori della Legge e dei Profeti. Al contrario, il giudaismo farisaico e rabbinico afferma che accanto alla Legge scritta esiste una legge orale che fu data simultaneamente a Mosè e gode della stessa autorità. È quanto dichiara un trattato della *Mishna*: «Al Sinai, Mosè ricevette la Legge orale e la trasmise a Giosuè, e Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero ai membri della Grande Sinagoga» (*Abot* 1,1). Come si può vedere, esiste una notevole diversità nel modo di concepire il ruolo della Tradizione.

<sup>18</sup> Secondo la concezione rabbinica, la Legge scritta era accompagnata da una Legge complementare, orale.

## 2. Scrittura e Tradizione nel Cristianesimo primitivo

10. *La Tradizione dà vita alla Scrittura.* Nel Cristianesimo primitivo si può osservare un'evoluzione simile a quella del giudaismo con, tuttavia, una differenza iniziale: i primi cristiani avevano, fin dall'inizio, delle Scritture perché, essendo ebrei, riconoscevano come Scritture la Bibbia d'Israele; anzi, erano le sole Scritture che riconoscevano. Ma ad esse si aggiungeva per loro una tradizione orale, «l'insegnamento degli Apostoli» (At 2,42), che trasmetteva le parole di Gesù e il racconto di eventi che lo riguardavano. La catechesi evangelica solo a poco a poco assunse la sua forma. Per meglio assicurarne una fedele trasmissione, furono messe per iscritto le parole di Gesù e alcuni testi narrativi. Veniva così preparata la strada alla redazione dei Vangeli, che avvenne solo alcune decine d'anni dopo la morte e la risurrezione di Gesù. D'altra parte, venivano composte delle professioni di fede e degli inni liturgici, che hanno trovato posto nel Nuovo Testamento. Le Lettere di Paolo e di altri Apostoli o dirigenti furono prima lette nella Chiesa destinataria (cfr. 1Ts 5,27), poi trasmesse ad altre Chiese (cfr. Col 4,16), conservate per essere rilette in altre occasioni e infine considerate come Scritture (cfr. 2Pr 3,15-16) e unite ai Vangeli. Fu così che si costituì progressivamente il canone del Nuovo Testamento in seno alla Tradizione apostolica.

*La Tradizione completa la Scrittura.* Il Cristianesimo condivide con il giudaismo la convinzione che la rivelazione di Dio non può essere espressa nella sua interezza in testi scritti. Questa convinzione si manifesta nel finale del IV Vangelo, dove si dice che il mondo intero non potrebbe contenere i libri che bisognerebbe scrivere per raccontare tutte le cose compiute da Gesù (Gv 21,25). D'altra parte, la Tradizione vivente è indispensabile per rendere viva la Scrittura e attualizzarla.

È opportuno ricordare qui l'insegnamento del discorso dopo la Cena sul ruolo dello «Spirito della verità» dopo la partenza di Gesù. Egli ricorderà ai discepoli tutte le cose dette da Gesù (Gv 14,26), renderà testimonianza di Lui

(15,26), guiderà i discepoli «alla verità tutta intera» (16,13), fornendo loro una comprensione più profonda della persona di Cristo, del suo messaggio e della sua opera. Grazie all'azione dello Spirito, la Tradizione resta viva e dinamica.

Dopo aver dichiarato che la predicazione apostolica si trova «espressa in modo speciale (*speciali modo exprimitur*) nei libri ispirati», il Concilio Vaticano II osserva che è la Tradizione che «nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse Sacre Scritture» (*Dei Verbum*, 8). La Scrittura viene definita «Parola di Dio messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino», ma è la Tradizione che «trasmette integralmente la Parola di Dio – affidata da Cristo e dallo Spirito Santo agli Apostoli – ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano» (*Dei Verbum*, 9). Il Concilio conclude: «Così la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura» e aggiunge: «Per ciò l'una e l'altra – la Scrittura e la Tradizione – devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza» (*Dei Verbum*, 9).

*Limiti dell'apporto aggiuntivo della Tradizione.* In che misura può esserci nella Chiesa cristiana una Tradizione che accresce materialmente la parola della Scrittura? È una domanda dibattuta a lungo nella storia della teologia. Il Concilio Vaticano II sembra averla lasciata aperta, ma ha almeno evitato di parlare di «due fonti della rivelazione», che sarebbero la Scrittura e la Tradizione. Ha affermato invece che «la sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa» (*Dei Verbum*, 10). Viene così respinta l'idea di una Tradizione completamente indipendente dalla Scrittura. Su un punto almeno il Concilio menziona un apporto aggiuntivo della Tradizione, ma si tratta di un punto di estrema importanza: la Tradizione «fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri» (*Dei Verbum*, 8). Si vede quindi come la Scrittura e la Tradizione siano inseparabili.

## 3. Rapporti tra le due prospettive

11. Come abbiamo appena constatato, la relazione tra Scrittura e Tradizione presenta, nel giudaismo e nel Cristianesimo, corrispondenze di forma. Su un punto c'è anche qualcosa di più

di una semplice corrispondenza, poiché le due religioni si incontrano nella comune eredità della «Sacra Scrittura d'Israele»<sup>19</sup>.

Ma, dal punto di vista ermeneutico, le pro-

<sup>19</sup> L'origine e l'estensione del canone della Bibbia ebraica saranno trattate più avanti, in I.E., n. 16.



spettive divergono. Per tutte le correnti del giudaismo del periodo corrispondente alla formazione del canone, la Legge occupava un posto centrale. In essa infatti si trovano le istituzioni essenziali rivelate da Dio stesso e che hanno lo scopo di governare la vita religiosa, morale, giuridica e politica della nazione ebraica dopo l'esilio. La raccolta dei Profeti contiene parole divinamente ispirate, trasmesse da Profeti riconosciuti autentici, ma nessuna legge che possa servire da base alle istituzioni. Sotto questo aspetto la raccolta è di rango inferiore. Gli «Scritti» non sono composti né da leggi né da parole profetiche e occupano di conseguenza un terzo rango.

Questa prospettiva ermeneutica non è stata fatta propria dalle comunità cristiane, fatta eccezione forse di alcuni ambienti giudeo-cristiani, legati al giudaismo farisaico per il loro rispetto per la Legge. La tendenza generale, nel Nuovo Testamento, è di attribuire più importanza ai testi

profetici, compresi come annunciatori del mistero di Cristo. L'Apostolo Paolo e la Lettera agli Ebrei non esitano a polemizzare contro la Legge. D'altra parte, il Cristianesimo primitivo si trova in relazione con gli zeloti, la corrente apocalittica e gli esseni, di cui condivide l'attesa messianica apocalittica; del giudaismo ellenistico ha adottato un *corpus* di Scritture più ampio e un orientamento più sapienziale, più incline a favorire rapporti interculturali.

Ma ciò che distingue il Cristianesimo primitivo da tutte queste correnti è la convinzione che le promesse profetiche escatologiche non sono più considerate semplicemente oggetto di speranza per il futuro, perché il loro compimento è già iniziato in Gesù di Nazaret, il Cristo. È di Lui che parlano in ultima istanza le Scritture del popolo ebraico, quale che sia la loro estensione, ed è alla sua luce che esse devono essere lette per poter essere pienamente comprese.

## D. METODI ESEGETICI GIUDAICI USATI NEL NUOVO TESTAMENTO

### 1. Metodi esegetici giudaici

12. Il giudaismo trae dalle Scritture la sua comprensione di Dio e del mondo come anche dei disegni di Dio. La manifestazione più chiara del modo in cui i contemporanei di Gesù interpretavano le Scritture ci viene fornita dai manoscritti del mar Morto, manoscritti copiati tra il II secolo a.C. e l'anno 60 d.C., quindi in un periodo vicino a quello del ministero di Gesù e della formazione dei Vangeli. Bisogna tuttavia ricordarsi che questi documenti esprimono soltanto un aspetto della tradizione giudaica; provengono da una corrente particolare in seno al giudaismo e non ne rappresentano l'insieme.

La più antica attestazione rabbinica di un metodo esegetico, basato del resto su testi dell'Antico Testamento, è una serie di sette «regole» attribuite tradizionalmente a Hillel (morto nel 10 d.C.). Independentemente dal fatto che questa at-

tribuzione sia fondata o meno, queste sette *mid-dot* rappresentano certamente una codificazione dei modi contemporanei di argomentare a partire dalla Scrittura, in particolare per dedurre delle regole di comportamento.

Un altro modo di utilizzare la Scrittura si può osservare negli scritti di storici ebrei del I secolo, in particolare Giuseppe Flavio, ma viene usato già nello stesso Antico Testamento. Consiste nel servirsi di termini biblici per descrivere determinati eventi e mettere in questo modo in luce il loro significato. Il ritorno dall'esilio da Babilonia viene così presentato in termini che evocano la liberazione dall'oppressione egiziana al tempo dell'Esodo (Is 43,16-21). La restaurazione finale di Sion viene rappresentata come un nuovo Eden<sup>20</sup>. A Qumran viene ampiamente usata una tecnica analoga.

### 2. Egesi a Qumran e nel Nuovo Testamento

13. Dal punto di vista della forma e del metodo, il Nuovo Testamento, in particolare i Vangeli, presenta forti rassomiglianze con Qumran nel modo di utilizzare le Scritture. Le formule per introdurre le citazioni sono spesso le stesse,

ad esempio: «così è scritto», «come sta scritto», «conforme a quanto è scritto». L'uso simile della Scrittura deriva da una somiglianza di prospettiva di base nelle due comunità, quella di Qumran e quella del Nuovo Testamento. Entrambe erano

<sup>20</sup> Ez 47,1-12 seguito da Gl 2,18.27 e Zc 14,8-11.

comunità escatologiche che vedevano le profezie bibliche come realizzate nel loro tempo, in un modo che andava al di là dell'attesa e della comprensione dei Profeti che le avevano originariamente pronunciate. Entrambe avevano la convinzione che la piena comprensione delle profezie era stata rivelata al loro fondatore e da lui trasmessa, il «Maestro di Giustizia» a Qumran, Gesù per i cristiani.

Esattamente come nei rotoli di Qumran, alcuni testi biblici sono utilizzati nel Nuovo Testamento nel loro senso letterale e storico, mentre altri sono applicati, più o meno forzatamente, alla situazione presente. La Scrittura era considerata portatrice delle parole stesse di Dio. Alcune interpretazioni, nell'una e nell'altra serie di testi, prendono una parola separandola dal suo contesto e dal suo senso originale e le attribuiscono un

significato che non corrisponde ai moderni principi esegetici. Una differenza importante deve essere tuttavia notata. Nei testi di Qumran, il punto di partenza è la Scrittura. Alcuni testi – ad esempio il *peshar* di Abacuc – sono commenti completi di un testo biblico, che applicano quest'ultimo, versetto per versetto, alla situazione presente; altri sono raccolte di testi che si riferiscono a uno stesso tema, ad esempio *Melchisedek* sull'epoca messianica. Nel Nuovo Testamento, al contrario, il punto di partenza è la venuta di Cristo. Non si tratta perciò di applicare la Scrittura al momento presente, ma di spiegare e di commentare la venuta di Cristo alla luce della Scrittura. Ciò non toglie che le tecniche di commento utilizzate siano le stesse, talvolta con una somiglianza sorprendente, come in *Rm* 10,5-13 e nella Lettera agli Ebrei<sup>21</sup>.

### 3. Metodi rabbinici nel Nuovo Testamento

14. I metodi giudaici tradizionali di argomentazione biblica per stabilire delle regole di comportamento – metodi codificati più tardi dai rabbini – sono utilizzati di frequente, sia nelle parole di Gesù riportate dai Vangeli che nelle Lettere. Quelle che ricorrono più spesso sono le due prime *middoth* («regole») di Hillel, il *qal wa-homer* e la *gezerah shawah*<sup>22</sup>. Esse corrispondono, grosso modo, all'argomento *a fortiori* e all'argomento per analogia.

Un tratto particolare è che l'argomento verte spesso sul significato di una sola parola e il significato viene stabilito grazie alla sua ricorrenza in un determinato contesto e viene poi applicato, talvolta in modo abbastanza artificiale, a un altro contesto. Questa tecnica presenta una sorprendente somiglianza con la pratica rabbinica del *midrash*, ma si osserva al tempo stesso una caratteristica differenza: nel *midrash* rabbinico ci sono citazioni di opinioni divergenti provenienti da diverse autorità, così che si ha a che fare con una tecnica di argomentazione, mentre nel

Nuovo Testamento è decisiva l'autorità di Gesù.

Paolo utilizza queste tecniche con una frequenza particolare, specialmente nelle sue discussioni con avversari ebrei molto colti, siano essi cristiani o meno. Spesso se ne serve per combattere posizioni tradizionali nel giudaismo o per sostenere punti importanti della propria dottrina<sup>23</sup>.

Argomentazioni rabbiniche si incontrano anche nella Lettera agli Efesini e nella Lettera agli Ebrei<sup>24</sup>. La Lettera di Giuda è quasi interamente formata da spiegazioni esegetiche simili ai *pesharim* («interpretazioni») trovate nei rotoli di Qumran e in alcuni scritti apocalittici. Essa utilizza figure ed esempi come pure una struttura per concatenazione verbale, tutto in conformità con la tradizione giudaica di esegesi scritturistica.

Una forma particolare di esegesi giudaica che si incontra nel Nuovo Testamento è quella dell'omelia pronunciata nella sinagoga. Secondo *Gv* 6,59, il discorso sul pane di vita fu pronunciato da Gesù nella sinagoga di Cafarnaum. La sua forma ha molte corrispondenze con quella delle

<sup>21</sup> *Eb* 1,5-13; 2,6-9; 3,7-4,11; 7,1-28; 10,5-9; 12,5-11.26-29.

<sup>22</sup> Troviamo il *qal wa-homer* in *Mt* 6,30; 7,11; *Gv* 7,23; 10,34-36; *Rm* 5,15.17; 2*Cor* 3,7-11; e la *gezerah shawah* in *Mt* 12,1-4; *At* 2,25-28; *Rm* 4,1-12; *Gal* 3,10-14.

<sup>23</sup> Cfr. *Gal* 3,19 (Paolo trae dalla mediazione degli angeli nella promulgazione della Legge un argomento per dimostrare l'inferiorità di quest'ultima); 4,21-31 (la menzione di Sara e Agar serve a mostrare che i Gentili che credono in Cristo sono «figli della promessa»); *Rm* 4,1-10 (la fede di Abramo, e non la sua circoncisione, gli ottiene la giustificazione); 10,6-8 (a Cristo viene applicato un versetto che parla di salita al cielo); 1*Cor* 10,4 (Cristo è identificato con la roccia che accompagnava il popolo nel deserto); 15,45-47 (i due Adamo, di cui Cristo è il secondo e il più perfetto); 2*Cor* 3,13-16 (al velo che copriva il volto di Mosè viene attribuito un significato simbolico).

<sup>24</sup> Cfr. *Ef* 4,8-9 (dove viene applicato a Cristo un testo sulla salita al cielo applicato tradizionalmente a Mosè); *Eb* 7,1-28 (sulla superiorità del sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedek rispetto a quello dei sacerdoti leviti).

omelie sinagogali del I secolo: spiegazione di un testo del Pentateuco con l'appoggio di un testo dei Profeti; ogni espressione del testo viene spiegata; vengono apportati dei leggeri aggiustamenti della forma per adattarli alla nuova interpreta-

zione. Tracce dello stesso modello si trovano forse anche nell'uno o nell'altro dei discorsi missionari negli Atti degli Apostoli, in particolare nel discorso sinagogale di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13,17-41).

#### 4. Allusioni significative all'Antico Testamento

15. Il Nuovo Testamento utilizza spesso allusioni ad eventi biblici come mezzi per mostrare il significato di avvenimenti della vita di Gesù. I racconti dell'infanzia di Gesù nel Vangelo di Matteo possono rivelare il loro pieno significato solo se letti sullo sfondo dei racconti biblici e post-biblici su Mosè. Il Vangelo dell'infanzia secondo Luca è più in rapporto con lo stile di allusioni bibliche che si trova nel I secolo nei Salmi di Salomone o negli Inni di Qumran; i cantici di Maria, di Zaccaria e di Simeone possono essere paragonati ad alcuni inni di Qumran<sup>25</sup>. Un certo numero di eventi della vita di Gesù, come la teofania al momento del battesimo, la sua trasfigurazione, la moltiplicazione dei pani e il cammino sulle acque, sono similmente raccontati con allusioni intenzionali ad avvenimenti e racconti dell'Antico Testamento. La reazione degli ascoltatori alle parabole di Gesù (ad esempio a quella dei vignaioli omicidi, Mt 21,33-43 e paralleli) mo-

stra che essi erano abituati all'uso di un'immagine biblica come tecnica per esprimere un messaggio o impartire una lezione.

Tra i Vangeli, quello di Matteo dà maggiormente prova di familiarità con le tecniche giudaiche di utilizzazione della Scrittura. Esso cita spesso la Scrittura alla maniera dei *pesharim* di Qumran; ne fa ampiamente uso per argomentazioni giuridiche o simboliche in un modo che, più tardi, diventerà corrente negli scritti rabbinici. Questo Vangelo utilizza, più degli altri, i procedimenti del *midrash* narrativo nei suoi racconti (Vangelo dell'infanzia, episodio della morte di Giuda, intervento della moglie di Pilato). L'uso molto diffuso dello stile di argomentazione rabbinico, specialmente nelle Lettere paoline e nella Lettera agli Ebrei, attesta senza ombra di dubbio che il Nuovo Testamento proviene dalla matrice del giudaismo ed è impregnato della mentalità dei commentatori ebrei della Bibbia.

### E. L'ESTENSIONE DEL CANONE DELLE SCRITTURE

16. Si chiama «canone» (dal greco *kanōn*, «regola») la lista dei libri riconosciuti come ispirati da Dio e aventi un valore di regola per la fede

e i costumi. L'argomento di cui ci occupiamo qui è quello della formazione del canone dell'Antico Testamento.

#### 1. Situazione nel giudaismo

Tra il canone ebraico delle Scritture<sup>26</sup> e il canone cristiano dell'Antico Testamento<sup>27</sup> esistono delle differenze. Queste venivano spiegate ammettendo generalmente che all'inizio dell'era cristiana esistessero nel giudaismo due canoni: un canone palestinese in ebraico, l'unico accetta-

to in seguito dagli ebrei, e un canone alessandrino in greco, più esteso - chiamato i Settanta -, adottato dai cristiani.

Recenti ricerche e alcune scoperte hanno messo in dubbio questa opinione. Oggi sembra più probabile che al tempo della nascita del Cri-

<sup>25</sup> IQH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.

<sup>26</sup> Gli ebrei annoverano 24 libri nella loro Bibbia, che essi chiamano *Tanak*, termine formato dalle iniziali di *Tôrâh*, «Legge», *Nebi'im*, «profeti» e *Ketubim*, altri «scritti». La cifra di 24 è spesso ridotta a 22, numero delle lettere dell'alfabeto ebraico. Nel canone cristiano, a questi 24 o 22 libri corrispondono 39 libri, detti «protocanonici». La differenza si spiega col fatto che gli ebrei considerano come un solo libro molti scritti che sono invece distinti nel canone cristiano, ad esempio gli scritti dei dodici Profeti «minori».

<sup>27</sup> La Chiesa cattolica annovera 46 libri nel suo canone dell'Antico Testamento, 39 protocanonici e 7 deutero-canonici, così chiamati perché i primi furono accettati nel canone senza grande discussione o senza alcuna discussione, mentre i secondi (Siracide, Baruc, Tobia, Giuditta, Sapienza, 1 e 2 Maccabei e alcune parti di Ester e di Daniele) furono accettati definitivamente solo dopo vari secoli di esitazione (da parte di alcuni Padri della Chiesa come pure di Girolamo); le Chiese della Riforma li chiamano «apocrifi».

stianesimo, le raccolte chiuse dei libri della Legge e dei Profeti esistessero in una forma testuale sostanzialmente identica a quella del nostro Antico Testamento attuale. La raccolta degli «Scritti», invece, non era così ben definita, in Palestina e nella diaspora ebraica, sia nel numero dei Libri che nella forma del loro testo. Verso la fine del I secolo sembra che 22/24 libri fossero generalmente accettati come sacri<sup>28</sup>, ma solo molto più

tardi la lista diventerà esclusiva<sup>29</sup>. Quando si fissarono i limiti del canone ebraico, i libri deutero-canonici non vi furono inclusi.

Molti libri che facevano parte del terzo gruppo, mal definito, di testi religiosi, furono letti regolarmente da alcune comunità ebraiche nel corso dei primi secoli d.C. Tradotti in greco, essi circolavano tra i Giudei ellenisti, sia in Palestina che nella diaspora.

## 2. Situazione nella Chiesa primitiva

17. Essendo i primi cristiani per la maggior parte giudei della Palestina, «ebrei» o «ellenisti» (cfr. At 6,1), la loro visione della Scrittura doveva riflettere quella del loro ambiente, ma le nostre informazioni al riguardo sono scarse. In seguito, gli scritti del Nuovo Testamento fanno ritenere che nelle comunità cristiane circolasse una letteratura sacra più ampia del canone ebraico. Presi globalmente, gli autori del Nuovo Testamento manifestano una conoscenza dei libri deutero-canonici e di alcuni non canonici, perché il numero dei libri citati nel Nuovo Testamento oltrepassa non solo quello del canone ebraico, ma anche quello che si ipotizza fosse il canone alessandrino<sup>30</sup>. Quando il Cristianesimo si diffuse nel mondo ellenistico continuò a servirsi dei

libri sacri che aveva ricevuto dal giudaismo ellenizzato<sup>31</sup>. Sebbene i cristiani di espressione greca avessero ricevuto dagli ebrei le loro Scritture sotto la forma dei Settanta, non conosciamo questa forma con precisione, perché essa ci è pervenuta solo in manoscritti cristiani. Ciò che la Chiesa sembra aver ricevuto è un *corpus* di Scritture sacre, che erano, all'interno del giudaismo, sulla strada per diventare canoniche. Quando il giudaismo arrivò alla chiusura del proprio canone, la Chiesa cristiana era sufficientemente autonoma in rapporto al giudaismo da non esserne immediatamente influenzata. Fu solo in epoca posteriore che un canone ebraico ormai chiuso cominciò ad esercitare una sua influenza sul modo di vedere dei cristiani.

## 3. Formazione del canone cristiano

18. L'Antico Testamento della Chiesa antica assunse forme differenti nelle diverse regioni, come mostrano le varie liste dell'epoca patristica. La maggior parte degli autori cristiani a partire dal II secolo, così come i manoscritti della Bibbia del IV e dei secoli successivi, utilizzano o contengono un gran numero di libri sacri del giudaismo, compresi libri che non sono stati accettati nel canone ebraico. Solo dopo che gli ebrei ebbero definito il loro canone la Chiesa pensò a chiudere il proprio

canone dell'Antico Testamento. Non abbiamo informazioni sul modo in cui si procedette e sulle ragioni addotte per includere o meno un determinato libro nel canone. È tuttavia possibile abbozzare ad ampi tratti la sua evoluzione nella Chiesa, sia in Oriente che in Occidente.

In Oriente, a partire dal tempo di Origene (ca. 185-253), si cercò di conformare l'uso cristiano al canone ebraico di 22/24 libri, utilizzando per questo diverse combinazioni e stratagem-

<sup>28</sup> Nel suo *Contro Apione* (1.8), scritto tra il 93 e il 95, Giuseppe Flavio è molto vicino all'idea di un canone delle Scritture, ma il suo vago riferimento a dei libri ai quali non è stato ancora dato un nome (designati più tardi come «Scritti») fa pensare che nel giudaismo non si fosse ancora arrivati allo stadio di una collezione di libri nettamente definita.

<sup>29</sup> Quella che viene chiamata l'Assemblea di Jamnia aveva piuttosto la natura di una scuola o di un'accademia, installata a Jamnia tra l'anno 75 e l'anno 117. Non abbiamo attestazioni di una decisione di stilare una lista di libri. C'è motivo di ritenere che il canone delle Scritture ebraiche non sia stato fissato in modo rigido prima della fine del II secolo. Le discussioni tra scuole sullo *status* di alcuni libri si sono protratte fino al III secolo.

<sup>30</sup> Se la Chiesa primitiva avesse ricevuto da Alessandria un canone chiuso o una lista chiusa, ci si aspetterebbe che i manoscritti dei Settanta ancora esistenti e le liste cristiane dei libri dell'Antico Testamento avessero entrambi un'estensione virtualmente identica a questo canone. Ma non è così. Le liste veterotestamentarie dei Padri della Chiesa e dei primi Concili non mostrano questo tipo di unanimità. Non furono gli ebrei di Alessandria a stabilire un canone esclusivo delle Scritture, ma la Chiesa, a partire dai Settanta.

<sup>31</sup> Questi libri comprendevano scritti composti originariamente in ebraico e tradotti in greco, ma anche scritti composti direttamente in greco.

mi. Origene stesso era inoltre consapevole dell'esistenza di numerose differenze testuali, talvolta considerevoli, tra la Bibbia in ebraico e quella in greco. Questo problema si aggiungeva a quello della differenza delle liste di libri. Gli sforzi compiuti allo scopo di conformarsi al canone e al testo ebraico non impedirono agli autori cristiani d'Oriente di utilizzare nei loro scritti libri che non erano stati ammessi nel canone ebraico, né di seguire per gli altri il testo dei Settanta. L'idea che il canone ebraico dovesse essere preferito dai cristiani non sembra aver prodotto sulla Chiesa d'Oriente un'impressione profonda, né duratura.

In Occidente, si mantenne ugualmente un'utilizzazione più ampia dei libri sacri ed essa trovò in Agostino il suo difensore. Quando si trattò di selezionare i libri da includere nel canone, Agostino (354-430) basò il suo giudizio sulla prassi costante della Chiesa. All'inizio del V secolo, alcuni Concili adottarono la sua posizione per compilare il canone dell'Antico Testamento. Sebbene questi Concili fossero solo regionali, l'unanimità espressa nelle loro liste li rende rappresentativi dell'uso ecclesiale in Occidente.

Per quanto riguarda le differenze testuali tra la Bibbia in greco e quella in ebraico, Girolamo basò la sua traduzione sul testo ebraico. Per i libri deuterocanonici egli si limitò generalmente a correggere la Vecchia [traduzione] Latina. A partire da allora la Chiesa in Occidente riconosce una duplice tradizione biblica: quella del testo ebraico per i libri del canone ebraico, quella della Bibbia greca per gli altri libri, il tutto in una traduzione latina.

Basandosi su una tradizione secolare, il Concilio di Firenze, nel 1442, e poi quello di Trento, nel 1564, hanno fugato, per i cattolici, dubbi e incertezze. La loro lista si compone di 73 libri, ricevuti come sacri e canonici, perché ispirati dallo Spirito Santo, 46 per l'Antico Testamento, 27 per il Nuovo Testamento<sup>32</sup>. In questo modo la Chiesa cattolica ha ricevuto il suo canone definitivo, per la cui determinazione il Concilio si era basato sull'uso costante nella Chiesa. Adottando questo canone, più ampio di quello ebraico, esso ha preservato una memoria autentica delle origini cristiane, poiché, come abbiamo visto, il canone ebraico, più limitato, è posteriore all'epoca della formazione del Nuovo Testamento.

## II. TEMI FONDAMENTALI DELLE SCRITTURE DEL POPOLO EBRAICO E LORO ACCOGLIENZA NELLA FEDE IN CRISTO

19. Alle Scritture del popolo ebraico, da essa ricevute come autentica Parola di Dio, la Chiesa cristiana ha unito altre Scritture, che esprimono la sua fede in Gesù, il Cristo. Di conseguenza, la Bibbia cristiana non comprende un «Testamento» unico, ma due «Testamenti», l'Antico e il Nuovo, che intrattengono tra loro rapporti complessi, dialettici. Per farsi un'idea corretta delle

relazioni tra la Chiesa cristiana e al popolo ebraico, è indispensabile lo studio di questi rapporti, la cui comprensione è mutata col tempo. Questo capitolo presenta prima una visione d'insieme di queste variazioni per poi soffermarsi su uno studio più preciso di temi fondamentali, comuni all'uno e all'altro Testamento.

### A. COMPrensione cristiana dei rapporti tra Antico e Nuovo Testamento

#### 1. Affermazione di un rapporto reciproco

Definendo le Scritture del popolo ebraico «Antico Testamento», la Chiesa non ha voluto affatto suggerire che esse siano superate e che se ne

potesse ormai fare a meno<sup>33</sup>. Al contrario, essa ha sempre affermato che Antico Testamento e Nuovo Testamento sono inseparabili. Il loro

<sup>32</sup> Cfr. DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, 36ª ed., Freiburg i.B., Basel, Roma, Vienna 1991, nn. 1334-1336, 1501-1504.

<sup>33</sup> Sull'origine di questa espressione, si veda sopra, n. 2. Oggi in alcuni ambienti si tende a usare l'appellativo «Primo Testamento», per evitare la connotazione negativa che si potrebbe attribuire ad «Antico Testamento». Ma «Antico Testamento» è un'espressione biblica e tradizionale che non ha in sé alcuna connotazione negativa: la Chiesa riconosce pienamente il valore dell'Antico Testamento.



primo rapporto sta proprio in questa inseparabilità. Quando, all'inizio del II secolo, Marcione voleva rifiutare l'Antico Testamento, si scontrò con una totale opposizione da parte della Chiesa post-apostolica. Il rifiuto dell'Antico Testamento portava del resto Marcione a respingere anche gran parte del Nuovo – accettava solo il Vangelo di Luca e una parte delle Lettere di Paolo – il che dimostrava chiaramente che la sua posizione era insostenibile. È alla luce dell'Antico Testamento che il Nuovo comprende la vita, la morte e la glorificazione di Gesù (cfr. *1 Cor* 15,3-4).

## 2. Rilettura dell'Antico Testamento alla luce di Cristo

Gli esempi forniti dimostrano che venivano utilizzati diversi metodi, presi, come abbiamo visto sopra, dalla cultura del mondo circostante<sup>34</sup>. I testi parlano di tipologia<sup>35</sup> e di lettura alla luce dello Spirito (*2 Cor* 3,14-17), suggerendo l'idea di un duplice livello di lettura, quello del senso originario, percepibile in un primo tempo, e quello di una interpretazione ulteriore, rivelata alla luce di Cristo.

Nel giudaismo era abituale fare certe riletture. Era lo stesso Antico Testamento a mettere su questa strada. C'era, ad esempio, la rilettura dell'episodio della manna; non si negava il dato originario, ma se ne approfondiva il senso vedendo nella manna il simbolo della Parola con cui Dio nutre continuamente il suo popolo (cfr. *Dt* 8,2-3).

## 3. Rilettura allegorica

20. Il metodo nel mondo ellenistico era diverso, ma l'esegesi cristiana se ne servì ugualmente. I greci interpretavano talvolta i loro testi classici trasformandoli in allegorie. Dovendo commentare poemi antichi, come le opere di Omero, dove gli dei sembravano agire come uomini capricciosi e vendicativi, gli autori attribuivano loro un significato più accettabile dal punto di vista religioso e morale sostenendo che il poeta si era espresso in modo allegorico e che aveva voluto in realtà descrivere i conflitti psicologici umani, le passioni dell'anima, sotto la finzione di lotte tra dei. In questo caso, il senso nuovo, più spirituale faceva scomparire il senso originario del testo.

Gli ebrei della diaspora utilizzarono talvolta questo metodo, in particolare per giustificare agli occhi del mondo ellenistico certe prescrizioni

Ma il rapporto è reciproco: da una parte, il Nuovo Testamento richiede di essere letto alla luce dell'Antico, ma, dall'altra, invita a «rileggere» l'Antico alla luce di Cristo Gesù (cfr. *Lc* 24,45). Come è stata fatta questa «rilettura»? Essa si è estesa a «tutte le Scritture (*Lc* 24,27), a «tutte le cose scritte nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (24,44), ma il Nuovo Testamento ci presenta solo un numero limitato di esempi, senza formulare una teoria metodologica.

I Libri delle Cronache sono una rilettura del libro della Genesi e dei Libri di Samuele e dei Re. Lo specifico nella rilettura cristiana è che viene fatta – come abbiamo appena ricordato – alla luce del Cristo.

L'interpretazione nuova non abolisce il senso originario. L'Apostolo Paolo afferma inequivocabilmente che «gli oracoli di Dio sono stati affidati» agli Israeliti (*Rm* 3,2) e dà per scontato che questi oracoli dovevano e potevano essere letti e compresi fin da prima della venuta di Gesù. Quando parla di un accecamento degli ebrei circa «la lettura dell'Antico Testamento» (*2 Cor* 3,14), egli non intende parlare di una totale incapacità di lettura, ma di un'incapacità di rilettura alla luce di Cristo.

della Legge che, prese alla lettera, potevano sembrare prive di senso. Filone d'Alessandria, nutrito di cultura ellenistica, si mosse in questa direzione. Egli sviluppava talvolta, in modo originale, il senso originale, ma, altre volte, adottava una lettura allegorica che lo svuotava completamente. In seguito la sua esegesi fu respinta dal giudaismo.

Nel Nuovo Testamento si trova una sola menzione delle «cose dette per allegoria» (*allegoroumena*; *Gal* 4,24), ma in realtà si tratta in questo caso di tipologia; cioè i personaggi menzionati nel testo antico sono presentati come evocatori di realtà future, senza che venga messa minimamente in dubbio la loro esistenza nella storia. Un altro testo di Paolo pratica l'allegoria per interpretare un dettaglio della Legge (*1 Cor* 9,9), ma questo metodo non viene mai adottato da lui come orientamento generale.

<sup>34</sup> Cfr. I.D.: «Metodi esegetici giudaici usati nel Nuovo Testamento», nn. 12-15.

<sup>35</sup> Cfr. *Rm* 5,14; *1 Cor* 10,6; *Eb* 9,24; *1 Pt* 3,21.

I Padri della Chiesa e gli autori medievali ne faranno, al contrario, un uso sistematico, nei loro sforzi per offrire un'interpretazione attualizzante, ricca di applicazioni alla vita cristiana, di tutta la Bibbia, fin nei suoi minimi dettagli – sia, del resto, per il Nuovo Testamento che per l'Antico. Origene, ad esempio, vede nel pezzo di legno di cui si serve Mosè per rendere dolci le acque amare (Es 15, 22-25) un'allusione al legno della croce; nella cordicella di filo scarlato con la quale Raab fa riconoscere la sua casa (Gs 2, 18) un'allusione al sangue del Salvatore. Venivano sfruttati tutti i dettagli che si prestavano a fornire un punto di contatto tra l'episodio veterotestamentario e le realtà cristiane. In ogni pagina del-

l'Antico Testamento si trovavano una moltitudine di allusioni dirette e specifiche a Cristo e alla vita cristiana, ma si correva il rischio di staccare ogni dettaglio dal suo contesto e di ridurre a nulla i rapporti tra il testo biblico e la realtà concreta della storia della salvezza. L'interpretazione diventava arbitraria.

Certo, l'insegnamento proposto aveva un suo valore, perché animato dalla fede e guidato da una conoscenza d'insieme della Scrittura letta nella Tradizione. Ma non era un insegnamento basato sul testo commentato; veniva sovrapposto ad esso. Era quindi inevitabile che nel momento stesso in cui questo approccio riscuoteva i migliori successi, entrasse in una crisi irreversibile.

#### 4. Ritorno al senso letterale

Tommaso d'Aquino percepì in modo chiaro il pregiudizio inconscio che sosteneva l'esegesi allegorica: il commentatore poteva scoprire in un testo solo quello che egli già conosceva in precedenza e, per conoscerlo, aveva dovuto trovarlo nel senso letterale di un altro testo. Da qui la conclusione tratta da Tommaso d'Aquino: non è possibile argomentare in modo valido a partire dal senso allegorico, ma solo a partire dal senso letterale<sup>36</sup>.

Iniziata nel Medioevo, la valorizzazione del senso letterale non ha poi mai cessato di imporsi. Lo studio critico dell'Antico Testamento è andato sempre più in questa direzione, arrivando alla supremazia del metodo storico-critico.

Si è così messo in moto un processo inverso: il rapporto tra l'Antico Testamento e le realtà cristiane è stato ristretto a un numero limitato di testi. Il rischio oggi è quello di cadere nell'eccesso opposto, che consiste nel rinnegare globalmente, insieme agli eccessi del metodo allegorico, tutta l'esegesi patristica e l'idea stessa di una lettura cristiana e cristologica dei testi dell'Antico Testamento. Da qui lo sforzo avviato nella teologia contemporanea, per strade differenti che ancora non sono confluite in un consenso, di rifondare una interpretazione cristiana dell'Antico Testamento esente da arbitrarietà e rispettosa del senso originale.

#### 5. Unità del disegno di Dio e nozione di compimento

21. Il presupposto teologico di base è che il disegno salvifico di Dio, che culmina in Cristo (cfr. Ef 1, 3-14), è unitario, ma si è realizzato progressivamente attraverso il tempo. L'aspetto unitario e l'aspetto graduale sono entrambi importanti; così come lo sono la continuità su alcuni aspetti e la discontinuità su altri. Fin dall'inizio, l'agire di Dio nei suoi rapporti con gli uomini è teso verso la pienezza finale e, di conseguenza, alcuni aspetti che saranno costanti cominciano a manifestarsi: Dio si rivela, chiama, affida delle missioni, promette, libera, stipula alleanza. Le prime realizzazioni, per quanto provvisorie e imperfette, fanno già intravedere qualcosa della pienezza definitiva. Questo è particolarmente evidente in alcuni grandi temi che si sviluppano attraverso tutta la Bibbia, dalla Genesi all'Apo-

calisse: il cammino, il banchetto, la dimora di Dio tra gli uomini.

Operando una continua rilettura degli eventi e dei testi, l'Antico Testamento stesso si apre progressivamente a una prospettiva di compimento ultimo e definitivo. L'esodo, esperienza fondante della fede d'Israele (cfr. Dt 6, 20-25; 26, 5-9), diventa il modello di ulteriori esperienze di salvezza. La liberazione dall'esilio babilonese e la prospettiva di una salvezza escatologica vengono descritte come un nuovo esodo<sup>37</sup>. L'interpretazione cristiana si situa in questa linea, ma con la differenza che essa vede il compimento già sostanzialmente realizzato nel mistero di Cristo.

La nozione di compimento è estremamente complessa<sup>38</sup>, e può essere facilmente falsata se si insiste unilateralmente o sulla continuità o sulla

<sup>36</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 1<sup>am</sup>, cfr. anche *Quodl.* VII, 616m.

<sup>37</sup> Is 35, 1-10; 40, 1-5; 43, 1-22; 48, 12-21; 62.

<sup>38</sup> Cfr. sotto, II B.9. e C., nn. 54-65.

discontinuità. La fede cristiana riconosce il compimento, in Cristo, delle Scritture e delle attese d'Israele, ma non comprende tale compimento come la semplice realizzazione di quanto era scritto. Una tale concezione sarebbe riduttiva. In realtà, nel mistero del Cristo crocifisso e risorto, il compimento avviene in modo imprevedibile. Comporta un superamento<sup>39</sup>. Gesù non si limita a giocare un ruolo già prestabilito – quello del Messia – ma conferisce alle nozioni di messia e di salvezza una pienezza che era impossibile immaginare prima; le riempie di una nuova realtà; si può parlare, a questo riguardo, di «nuova creazione»<sup>40</sup>. Sarebbe infatti un errore considerare le profezie dell'Antico Testamento delle fotografie anticipate di eventi futuri. Tutti i testi, compresi quelli che, in seguito, sono stati letti come profezie messianiche, hanno avuto un valore e un significato immediati per i contemporanei, prima di acquistare un significato più pieno per gli ascoltatori futuri. Il messianismo di Gesù ha un significato nuovo e inedito.

Il primo scopo del Profeta è di mettere i suoi contemporanei in grado di comprendere gli eventi del loro tempo con lo sguardo di Dio. È meglio

perciò non insistere eccessivamente, come fa una certa apologetica, sul valore di prova attribuita al compimento delle profezie. Questa insistenza ha contribuito a rendere più severo il giudizio dei cristiani sugli ebrei e sulla loro lettura dell'Antico Testamento: più si trova evidente il riferimento al Cristo nei testi veterotestamentari, più si ritiene ingiustificabile e ostinata l'incredulità degli ebrei.

Ma la constatazione di una discontinuità tra l'uno e l'altro Testamento e di un superamento delle prospettive antiche non deve portare a una spiritualizzazione unilaterale. Ciò che è già compiuto in Cristo deve ancora compiersi in noi e nel mondo. Il compimento definitivo sarà quello della fine, con la risurrezione dei morti, i cieli nuovi e la terra nuova. L'attesa messianica ebraica non è vana. Essa può diventare per noi cristiani un forte stimolo a mantenere viva la dimensione escatologica della nostra fede. Anche noi, come loro, viviamo nell'attesa. La differenza sta nel fatto che per noi Colui che verrà avrà i tratti di quel Gesù che è già venuto ed è già presente e attivo tra noi.

## 6. Prospettive attuali

L'Antico Testamento possiede in se stesso un immenso valore come Parola di Dio. Leggere l'Antico Testamento da cristiani non significa perciò volervi trovare dappertutto dei diretti riferimenti a Gesù e alle realtà cristiane. Certo, per i cristiani, tutta l'economia veterotestamentaria è in movimento verso Cristo; se si legge perciò l'Antico Testamento alla luce di Cristo è possibile, retrospettivamente, cogliere qualcosa di questo movimento. Ma dato che si tratta di un movimento, di una progressione lenta e difficile attraverso la storia, ogni evento e ogni testo si situano in un punto particolare del cammino e a una distanza più o meno grande dal suo compimento. Leggerli retrospettivamente, con occhi da cristiani, significa percepire al tempo stesso il movimento verso Cristo e la distanza in rapporto a Cristo, la prefigurazione e la dissomiglianza. Inversamente, il Nuovo Testamento può essere pienamente compreso solo alla luce dell'Antico Testamento.

L'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento è quindi un'interpretazione differenziata a seconda dei diversi tipi di testi. Essa non sovrappone confusamente la Legge e il Vangelo, ma distingue con cura le fasi successive della storia della rivelazione e della salvezza. Si tratta di un'interpretazione teologica, ma al tempo stesso pienamente storica. Lungi dall'escludere l'esegesi storico-critica, la richiede.

Quando il lettore cristiano percepisce che il dinamismo interno all'Antico Testamento trova la sua realizzazione in Gesù, si tratta di una percezione retrospettiva, il cui punto di partenza non si situa nei testi come tali, ma negli eventi del Nuovo Testamento proclamati dalla predicazione apostolica. Non si deve perciò dire che l'ebreo non vede ciò che era annunciato nei testi, ma che il cristiano, alla luce di Cristo e della Chiesa, scopre nei testi un di più di significato che vi era nascosto.

<sup>39</sup> «*Non solum impletur, verum etiam transcenditur*», Ambrogio Autpert, citato da H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II, 246.

<sup>40</sup> 2 Cor 5,17; Gal 6,15.

## 7. Contributo della lettura ebraica della Bibbia

22. Lo sconvolgimento prodotto dallo sterminio degli ebrei (la *shoah*) nel corso della seconda guerra mondiale ha spinto tutte le Chiese a ripensare completamente il loro rapporto col giudaismo e, di conseguenza, a riconsiderare la loro interpretazione della Bibbia ebraica, l'Antico Testamento. Alcuni sono arrivati a domandarsi se i cristiani non debbano rimproverarsi di essersi impadroniti della Bibbia ebraica facendone una lettura in cui nessun ebreo si riconosce. I cristiani dovrebbero allora leggere questa Bibbia come gli ebrei, per rispettare realmente la sua origine ebraica?

Ragioni ermeneutiche obbligano a dare a quest'ultima domanda una risposta negativa. Infatti, leggere la Bibbia alla maniera del giudaismo implica necessariamente l'accettazione di tutti i presupposti di quest'ultimo, cioè l'accettazione integrale di ciò che è costitutivo del giudaismo, in particolare l'autorità degli scritti e delle tradi-

zioni rabbiniche, che escludono la fede in Gesù come Messia e Figlio di Dio.

In rapporto alla prima questione, la situazione è invece diversa, perché i cristiani possono e devono ammettere che la lettura ebraica della Bibbia è una lettura possibile, che si trova in continuità con le Sacre Scritture ebraiche dall'epoca del secondo Tempio ed è analoga alla lettura cristiana, che si è sviluppata parallelamente ad essa. Ciascuna delle due letture è correlata con la rispettiva visione di fede di cui essa è un prodotto e un'espressione, risultando di conseguenza irriducibili l'una all'altra.

Sul piano concreto dell'esegesi, i cristiani possono, nondimeno, apprendere molto dall'esegesi ebraica praticata da più di duemila anni, e in effetti hanno appreso molto nel corso della storia<sup>41</sup>. Dal canto loro possono sperare che gli ebrei siano in grado di trarre profitto anch'essi dalle ricerche esegetiche cristiane.

## B. TEMI COMUNI FONDAMENTALI

### 1. Rivelazione di Dio

23. *Un Dio che parla agli uomini.* Il Dio della Bibbia è un Dio che entra in comunicazione con gli uomini e parla ad essi. La Bibbia descrive, in modalità diverse, l'iniziativa presa da Dio di comunicare con l'umanità scegliendosi il popolo d'Israele. Dio fa sentire la sua Parola o direttamente, o servendosi di portaparola.

Nell'Antico Testamento Dio si manifesta a Israele come Colui che parla. La parola divina assume la forma di una promessa fatta a Mosè di far uscire dall'Egitto il popolo d'Israele (*Es* 3,7-17), promessa che si colloca sulla scia di quelle fatte ai patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe e ai loro discendenti<sup>42</sup>. È ugualmente una promessa quella che riceve Davide in *2Sam* 7,1-17 riguardo a una discendenza che gli succederà sul trono.

Dopo l'uscita dall'Egitto, Dio s'impegna con il suo popolo in un'alleanza di cui prende due volte l'iniziativa (*Es* 19-24; 32-34). In questo

contesto Mosè riceve da Dio la Legge, spesso designata come «parole di Dio»<sup>43</sup>, che egli deve trasmettere al popolo.

Mosè, portatore della Parola di Dio, sarà considerato un profeta<sup>44</sup> e anche più di un profeta (*Nm* 12,6-8). Nel corso della storia del popolo, i Profeti si mostrano consapevoli di trasmettere la Parola di Dio. I racconti di vocazioni profetiche mostrano come la Parola di Dio emerge, s'impone con forza e invita a una risposta. Profeti come Isaia, Geremia o Ezechiele riconoscono la Parola di Dio come un evento che ha segnato la loro vita<sup>45</sup>. Il loro messaggio è il messaggio di Dio; accogliere il loro messaggio equivale ad accogliere la Parola di Dio. Anche se si scontra con delle resistenze da parte della libertà umana, la Parola di Dio è efficace<sup>46</sup>: è una potenza che opera nel cuore della storia. Nel racconto della creazione del mondo da parte di Dio (*Gen* 1), si scopre che, per Dio, dire è fare.

<sup>41</sup> Cfr. il documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, I.C.2: «Approccio mediante il ricorso alle tradizioni di interpretazione giudaiche».

<sup>42</sup> *Gen* 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.

<sup>43</sup> *Es* 20,1; 24,3-8; 34,27-28; cfr. *Nm* 15,31.

<sup>44</sup> *Os* 12,14; *Dt* 18,15.18.

<sup>45</sup> *Is* 6,5-8; *Ger* 1,4-10; *Ez* 2,1-3,3.

<sup>46</sup> *Is* 55,1; *Ger* 20,9.

Il Nuovo Testamento prolunga questa prospettiva e l'approfondisce. Gesù, infatti, si fa il predicatore della Parola di Dio (Lc 5,1) e ricorre alle Scritture; è riconosciuto come profeta<sup>47</sup>, ma è più che un profeta. Nel IV Vangelo il ruolo di Gesù è distinto da quello di Giovanni Battista con un'opposizione tra l'origine terrena del secondo e l'origine celeste del primo: «Colui che viene dal cielo [...] testimonia ciò che ha visto e udito, [...] colui che Dio ha mandato proferisce le parole di Dio» (Gv 3,31.32.34). Gesù non è un semplice messaggero, ma ha lasciato trasparire la sua intimità con Dio. Comprendere la missione di Gesù significa comprendere anche la sua condizione divina. «Io non ho parlato da me», dice Gesù, «ciò di cui parlo, ne parlo come il Padre me l'ha detto» (Gv 12,49.50). A partire da questo legame, che unisce Gesù al Padre, il IV Vangelo confessa Gesù come il *Logos*, «il Verbo», che «si è fatto carne» (Gv 1,14).

L'inizio della Lettera agli Ebrei riassume perfettamente il cammino percorso: Dio che «aveva un tempo parlato ai padri nei profeti», «ha parlato a noi in un Figlio» (Eb 1,1-2), quel Gesù di cui ci parlano i Vangeli e la predicazione apostolica.

24. *Il Dio unico*. L'affermazione più forte della confessione di fede ebraica è quella di Dt 6,4: «Ascolta, Israele, il SIGNORE nostro Dio è il SIGNORE UNO», affermazione che non dev'essere separata da quanto ne consegue per il fedele: «e tu amerai il SIGNORE tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutto il tuo essere e tutta la tua forza» (Dt 6,5)<sup>48</sup>. Il SIGNORE, unico Dio d'Israele, sarà riconosciuto come il solo Dio di tutta l'umanità alla fine dei tempi (Zc 14,9). Dio è UNO: questa proclamazione appartiene al linguaggio dell'amore (cfr. Ct 6,9). Dio che ama Israele è confessato come unico e chiama ciascuno a rispondere a questo amore con un amore sempre più unificato.

Israele è chiamato a riconoscere che il Dio che l'ha fatto uscire dall'Egitto è il solo ad averlo strappato alla schiavitù. Solo questo Dio ha salvato Israele e Israele deve esprimere la sua fede in Lui con l'osservanza della Legge e con il culto.

L'affermazione «il Signore è uno» non era, al-

l'origine, l'espressione di un monoteismo radicale, perché non si negava l'esistenza di altri dei, come mostra, ad esempio, il Decalogo (Es 20,3). A partire dall'esilio, l'affermazione credente tende a diventare un'affermazione di radicale monoteismo, che si esprime attraverso due espressioni come «gli dei sono nulla» (Is 45,14) o «non ce n'è altri»<sup>49</sup>. Nel giudaismo posteriore, l'espressione di Dt 6,4 è una professione di fede monoteistica ed è il cuore della preghiera ebraica.

Nel Nuovo Testamento l'affermazione della fede ebraica viene ripresa in Mc 12,29 da Gesù stesso, che cita Dt 6,4-5, e dal suo interlocutore ebreo, che cita Dt 4,35. La fede cristiana afferma, anch'essa, l'unicità di Dio, perché «non c'è altro dio che il Dio unico»<sup>50</sup>. Questa unicità di Dio è affermata con forza anche quando Gesù viene riconosciuto come Figlio (Rm 1,3-4), essendo Egli tutt'uno con il Padre (Gv 10,30; 17,11). In effetti, la gloria che viene dal Dio unico Gesù la riceve dal Padre in quanto «Figlio unico pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Per esprimere la fede cristiana, Paolo non esita a sdoppiare l'affermazione di Dt 6,4 e a dire: «Per noi, un solo Dio, il Padre [...] e un solo Signore, Gesù Cristo» (1 Cor 8,6).

25. *Dio creatore e provvidenza*. La Bibbia si apre con le seguenti parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1), un'intestazione che domina il testo di Gen 1,1-2,4, ma anche tutta la Scrittura che riferisce gli atti della potenza di Dio. In questo testo inaugurale l'affermazione della bontà della creazione ricorre sette volte, costituendo uno dei suoi ritornelli (Gen 1,4-31).

Con formulazioni differenti e in contesti diversi, l'affermazione che Dio è creatore ricorre costantemente. Così, nel racconto dell'uscita dall'Egitto, Dio ha potere sul vento e sul mare (Es 14,21). Nella preghiera d'Israele, Dio viene confessato come «colui che ha fatto il cielo e la terra»<sup>51</sup>. L'azione creatrice di Dio fonda e assicura la salvezza attesa, sia nella preghiera (Sal 121,2) che negli oracoli profetici, ad esempio in Ger 5,22 e 14,22. In Is 40-55 quest'azione fonda la speranza in una salvezza futura<sup>52</sup>. I libri sa-

<sup>47</sup> Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Gv 4,19; 6,14; 7,40; 9,17.

<sup>48</sup> Metteremo regolarmente la parola Signore tutta in maiuscolo quando il testo ebraico ha il tetragramma non pronunciato YHWH, nome proprio del Dio d'Israele. Nella lettura gli ebrei lo sostituiscono con altre parole, soprattutto con 'adonai, «Signore».

<sup>49</sup> Dt 4,35.39; Is 45,6.14.

<sup>50</sup> 1 Cor 8,4; cfr. Gal 3,20; Gc 2,19.

<sup>51</sup> Sal 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.

<sup>52</sup> Is 42,5; 44,24; 45,11; 48,13.



pienziali situano l'azione creatrice di Dio in una posizione centrale<sup>53</sup>.

Il Dio che crea il mondo con la sua Parola (*Gen* 1) e che dà all'uomo un alito di vita (*Gen* 2,7) è anche Colui che testimonia la sua sollecitudine verso ogni essere umano fin dal suo concepimento<sup>54</sup>.

Al di fuori della Bibbia ebraica, è doveroso citare il testo di *2 Mac* 7,28 dove la madre dei sette fratelli martiri esorta l'ultimo di essi con queste parole: «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e riconosci che Dio non li ha creati da cose esistenti». La traduzione latina di questa frase parla di creazione *ex nihilo*, «dal nulla». Un aspetto notevole di questo testo è che il richiamo dell'azione creatrice di Dio fonda qui la fede nella risurrezione dei giusti. Lo stesso si ha in *Rm* 4,17.

La fede in un Dio creatore, vittorioso sulle forze cosmiche e sul male, è diventato inseparabile dalla fiducia in Lui come salvatore del popolo d'Israele così come delle persone individuali<sup>55</sup>.

26. Nel Nuovo Testamento la convinzione che tutto ciò che esiste è opera di Dio proviene direttamente dall'Antico Testamento e sembra così forte che non ha bisogno di dimostrazione e il vocabolario di creazione è poco presente nei Vangeli. Bisogna tuttavia notare in *Mt* 19,4 il riferimento a *Gen* 1,27, che parla della creazione dell'uomo e della donna. In modo più ampio, *Mc* 13,19 evoca «l'inizio della creazione che Dio ha creato». Infine, *Mt* 13,35b parla, a proposito delle parabole, «di cose nascoste fin dalla fondazione del mondo».

Nella sua predicazione, Gesù insiste molto sulla fiducia che l'uomo deve avere in Dio, dal quale tutto dipende: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete e neanche per il vostro corpo, di quello che indosserete [...] Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono [...] eppure il Padre vostro celeste li nutre»<sup>56</sup>. La sollecitudine di Dio creatore si estende ai cattivi e ai buoni sui quali «egli fa sorgere il suo sole» e ai quali concede la pioggia necessaria alla fecondità del suolo (*Mt* 5,45). La provvidenza di Dio si esercita verso tutti; per i discepoli di Gesù questa convinzione deve portare

a cercare «prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia» (*Mt* 6,33). Nel Vangelo di Matteo Gesù parla del «Regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo» (*Mt* 25,34). Il mondo creato da Dio è il luogo della salvezza dell'uomo; esso è in attesa di una completa rigenerazione (*Mt* 19,28).

Partendo dalla Bibbia ebraica, che afferma che Dio ha creato tutto con la sua Parola, col suo Verbo<sup>57</sup>, il prologo del IV Vangelo proclama che «in principio era il Verbo», che «il Verbo era Dio» e che «tutto fu per mezzo di lui» e che «niente di ciò che fu, lo fu senza di lui» (*Gv* 1,1-3). Il Verbo è venuto nel mondo ma il mondo non l'ha riconosciuto (*Gv* 1,10). Il progetto di Dio, nonostante gli ostacoli interposti dagli uomini, è chiaramente definito in *Gv* 3,16: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna». Di questo amore di Dio Gesù è testimone fino alla fine (*Gv* 13,1). Dopo la risurrezione, Gesù «soffia» sui discepoli, rinnovando l'atto di Dio al momento della creazione dell'uomo (*Gen* 2,7), il che suggerisce che una nuova creazione sarà opera dello Spirito Santo (*Gv* 20,22).

Pur se in un linguaggio diverso, il libro dell'Apocalisse offre una prospettiva analoga. Il Dio creatore (*Ap* 4,11) è all'origine di un progetto di salvezza che può essere realizzato solo dall'Agnello «come immolato» (*Ap* 5,6), compiendo il mistero pasquale. Egli che è «il Principio della creazione di Dio» (*Ap* 3,14). Al termine della storia, la vittoria sulle forze del male andrà di pari passo con il sorgere di una nuova creazione, che avrà per luce Dio stesso<sup>58</sup> e non avrà più bisogno di templi, perché Dio onnipotente e l'Agnello saranno il Tempio della città celeste, la nuova Gerusalemme (*Ap* 21,2.22).

Nelle Lettere paoline, il posto riservato alla creazione è ugualmente importante. È noto il ragionamento di Paolo in *Rm* 1,20-21 a proposito dei pagani. L'Apostolo afferma che «dalla creazione del mondo in poi, le perfezioni invisibili di Dio, la sua eterna potenza e divinità, sono visibili nelle sue opere attraverso l'intelligenza» e che quindi i pagani sono «inescusabili» per non aver reso gloria a Dio e per aver «servito la creatura invece del Creatore» (*Rm* 1,25; cfr. *Sap* 13,1-9).

<sup>53</sup> *Pr* 8,22-31; 14,31; 17,5; *Gb* 38; *Sap* 9,1-2.

<sup>54</sup> *Sal* 139,13-15; *Gb* 10,9-12.

<sup>55</sup> *Gb* 26,12-13; *Sal* 74,12-23; 89,10-15; *Is* 45,7-8; 51,9-11.

<sup>56</sup> *Mt* 6,25-26; cfr. *Lc* 12,22-32.

<sup>57</sup> *Sap* 9,1; cfr. *Sal* 33,6-9; *Sir* 42,15.

<sup>58</sup> *Ap* 22,5; cfr. *Is* 60,19.

La creatura è stata abbandonata «alla schiavitù della corruzione» (Rm 8, 20-21). Ma non per questo va rigettata come cattiva. In 1Tm 4, 4 si afferma che «tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie».

Il ruolo che, nell'atto di creare, l'Antico Testamento attribuisce alla Sapienza, nel Nuovo Testamento è attribuito alla persona di Cristo, Figlio di Dio. Come per il «Verbo» nel prologo di Giovanni (1, 3), si tratta di una mediazione universale, espressa in greco della preposizione *dia*, che si ritrova anche in Eb 1, 2. Associato al «Padre, dal quale tutto (provviene)» si trova

«Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto (provviene)» (1Cor 8, 6). Sviluppando questo tema, l'inno di Col 1, 15-20 afferma che «tutto è stato creato in lui» e che «tutto è stato creato per mezzo di lui e in vista di lui; egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1, 16-17).

D'altra parte, la risurrezione di Cristo è compresa come l'inaugurazione di una nuova creazione, così che «se uno è in Cristo, è una "creatura nuova"»<sup>59</sup>. Di fronte al dilagare del peccato degli uomini, il progetto di Dio era quello di realizzare una nuova creazione. Questo tema sarà ripreso più avanti, dopo aver parlato della situazione dell'umanità.

## 2. La persona umana: grandezza e miseria

### a) Nell'Antico Testamento

27. Si è soliti parlare, in una sola espressione, di «grandezza e miseria» della persona umana. Nell'Antico Testamento non si incontrano mai questi due termini per caratterizzare la condizione umana, ma vi ricorrono due espressioni corrispondenti: nei primi tre capitoli della Genesi l'uomo e la donna sono, da una parte, «creati a immagine di Dio» (Gen 1, 27), ma, dall'altra, «cacciati dal giardino di Eden» (Gen 3, 24), per non essere stati docili alla Parola di Dio. Questi capitoli orientano la lettura di tutta la Bibbia. Ciascuno è invitato qui a riconoscere i tratti essenziali della propria situazione e lo sfondo di tutta la storia della salvezza.

*Creati a immagine di Dio:* questa caratteristica, affermata molto prima della vocazione di Abramo e dell'elezione d'Israele, si applica agli uomini e alle donne di ogni tempo e di ogni luogo (Gen 1, 26-27)<sup>60</sup> attribuendo loro la più alta dignità. È possibile che l'espressione tragga la sua origine dall'ideologia regale delle nazioni che circondavano Israele, in particolare l'Egitto, dove il faraone era considerato l'immagine vivente del dio, incaricata del mantenimento e del rinnovamento del cosmo. Ma la Bibbia fa di questa metafora una categoria fondamentale per la definizione di ogni persona umana. Le parole di Dio: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini su...» (Gen 1, 26), presentano gli esseri umani come creature di Dio il cui compito è quello di governare la terra che Dio ha creato e popolato. In quanto immagini di Dio e agenti del creatore, gli esseri umani diventano

destinatari della sua Parola e sono chiamati ad essere a Lui docili (Gen 2, 15-17).

Al tempo stesso si constata che le persone umane esistono come uomini e donne, e hanno il compito di servire la vita. Nell'affermazione: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1, 27), la differenziazione dei sessi viene messa in parallelismo con la somiglianza in rapporto a Dio.

Inoltre, la procreazione umana si trova in stretta connessione con il compito di governare la terra, come mostra la benedizione divina della prima coppia umana: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela; dominate su...» (1, 28). La somiglianza con Dio, l'associazione uomo-donna e il governo del mondo sono pertanto intimamente legati.

La stretta connessione tra il fatto di essere creato a immagine di Dio e quello di avere autorità sul mondo comporta parecchie conseguenze. In primo luogo, l'applicazione universale di queste caratteristiche esclude ogni superiorità di un gruppo o di un individuo umano su un altro. Tutte le persone umane sono a immagine di Dio e tutti hanno il compito di continuare l'opera ordinatrice del Creatore. In secondo luogo, vengono prese delle disposizioni in vista della coesistenza armoniosa di tutti i viventi nella ricerca dei mezzi necessari alla loro sussistenza: Dio assegna agli uomini e alle bestie il loro cibo (Gen 1, 29-30)<sup>61</sup>. In terzo luogo, la vita delle persone umane viene dotata di un certo ritmo. Oltre al ritmo del giorno e della notte, dei mesi lunari e

<sup>59</sup> 2Cor 5, 17; cfr. Gal 6, 15.

<sup>60</sup> Gen 5, 1; Sap 2, 23; Sir 17, 3. La stessa idea si trova in Sal 8, 5-7, ma espressa con altri termini.

<sup>61</sup> Questa disposizione viene completata dopo il diluvio, cfr. Gen 9, 3-4.

degli anni solari (*Gen* 1,14-18), Dio stabilisce un ritmo settimanale con il riposo il settimo giorno, fondamento del sabato (*Gen* 2,1-3). Rispettando il sabato (*Es* 20,8-11), i padroni della terra rendono omaggio al loro Creatore.

28. *La miseria umana* trova la sua espressione biblica esemplare nella storia del primo peccato, nel giardino di Eden, e del conseguente castigo. Il racconto di *Gen* 2,4b-3,24 completa quello di *Gen* 1,1-2,4a, mostrando come, in una creazione che era «buona»<sup>62</sup> e, una volta completata con la creazione dell'uomo, perfino «molto buona» (*Gen* 1,31), si sia introdotta la miseria.

Il racconto precisa il compito affidato all'uomo, «coltivare e custodire» il giardino di Eden (*Gen* 2,25), e aggiunge il divieto di «mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male» (2,16-17). Questa norma implica che servire Dio e osservare i suoi comandamenti è il correlativo del potere di dominare la terra (1,26,28).

L'uomo inizia col realizzare le intenzioni di Dio, attribuendo i nomi agli animali (2,18-20), poi accogliendo la donna come dono di Dio (2,23). Nell'episodio della tentazione, invece, la coppia umana cessa di agire secondo gli ordini di Dio. Mangiando del frutto dell'albero, la donna e l'uomo cedono alla tentazione di voler essere come Dio e di appropriarsi di una «conoscenza» che appartiene a Dio soltanto (3,5-6). La conseguenza è che cercano di evitare un confronto con Dio. Ma il loro tentativo di nascondersi evidenzia la follia del peccato, perché esso li lascia nel luogo stesso in cui la voce di Dio li può raggiungere (3,8). La domanda di Dio che incolpa l'uomo: «Dove sei?», fa pensare che questi non si trova là dove dovrebbe essere: a disposizione di Dio e dedito al suo compito (3,9). L'uomo e la donna si accorgono di essere nudi (3,7-10), il che vuol dire che hanno perso la fiducia reciproca e verso l'armonia della creazione.

Col suo verdetto Dio ridefinisce le condizioni di vita degli essere umani, non la relazione tra Lui e loro (3,17-19). D'altra parte, l'uomo perde il suo compito particolare nel giardino di Eden, ma non quello di lavorare (3,17-19,23). Questo è ora orientato verso il «suolo» (3,23; cfr. 2,5). In altri termini, Dio continua ad affidare una missione alla persona umana. Per «sottomettere la terra e dominare» (1,28), l'uomo deve lavorare (3,23).

D'ora in poi, però, il «dolore» sarà compagno inseparabile della donna (3,16) e dell'uomo (3,17); la morte è il loro destino (3,19). La relazione tra l'uomo e la donna è deteriorata. La parola «dolore» è associata alla gravidanza e al parto (3,16) e, d'altra parte, alla fatica fisica e mentale causata dal lavoro (3,17)<sup>63</sup>. Paradossalmente, in ciò che di per sé è fonte di gioia profonda, il parto e la procreazione, si introduce il dolore. Il verdetto lega questo «dolore» alla loro esistenza sul «suolo» che patisce la maledizione per il loro peccato (3,17-18). Lo stesso è per la morte: la fine della vita umana è chiamata ritorno «al suolo», «alla terra», da dove l'uomo è stato tratto per adempiere il suo compito<sup>64</sup>. In *Gen* 2-3 l'immortalità sembra essere legata all'esistenza nel giardino di Eden e condizionata al rispetto del divieto di mangiare dell'albero della «conoscenza». Una volta violato questo divieto, l'accesso all'albero della vita (2,9) è precluso (3,22). In *Sap* 2,23-24, l'immortalità è associata alla somiglianza con Dio: «la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo»; viene così stabilito un legame tra *Gen* 1 e *Gen* 2-3.

Creata a immagine di Dio e incaricata di coltivare la terra, la coppia umana ha il grande onore di essere chiamata a completare l'azione creatrice di Dio prendendosi cura delle creature (*Sap* 9,2-3). Rifiutare di ascoltare la voce di Dio e preferire ad essa quella di una o l'altra creatura rientra nella libertà dell'essere umano; subire il dolore e la morte è la conseguenza di questa opzione presa dalle persone stesse. La «miseria» è diventata un aspetto universale della condizione umana, ma si tratta di un aspetto secondario che non abolisce l'aspetto di «grandezza», voluto da Dio nel suo progetto creatore.

I capitoli seguenti della Genesi mostrano fino a che punto il genere umano può sprofondare nel peccato e nella miseria: «La terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza [...] Ogni carne aveva perversito la sua condotta sulla terra» (*Gen* 6,11-12), così che Dio decretò il diluvio. Ma almeno un uomo, Noè, con la sua famiglia, «camminava con Dio» (6,9) e Dio lo scelse per essere all'origine di una nuova partenza dell'umanità. Nella sua posterità, Dio sceglie Abramo, gli ordina di abbandonare il suo paese e gli promette di «fare grande il suo nome» (12,2). Il progetto di Dio, a partire da questo momento, si rivela universale, perché in Abramo «saranno benedette tutte le famiglie della terra» (12,3). L'Antico Te-

<sup>62</sup> *Gen* 1,4.10.12.18.21.25.

<sup>63</sup> *Gen* 5,29; *Is* 14,3; *Sal* 127,2; *Pr* 5,10; 10,22; 14,23.

<sup>64</sup> *Gen* 3,19; cfr. 2,7; 3,23.

stamento mostra poi come questo progetto ha attraversato i secoli, in un'alternanza di momenti di miseria e di grandezza. Mai Dio si è rassegnato a lasciare il suo popolo nella miseria, rimettendolo sempre sulla strada della vera grandezza a vantaggio di tutta l'umanità.

A questi tratti fondamentali è opportuno aggiungere che l'Antico Testamento non misconosce gli aspetti deludenti dell'esistenza umana (cfr. Qohelet), né il lancinante problema della sofferenza degli innocenti (cfr. soprattutto Giobbe), né lo scandalo delle persecuzioni subite dai giusti (cfr. la storia di Elia, di Geremia e degli ebrei perseguitati da Antiocho). Ma in tutti questi casi, soprattutto nell'ultimo, lo scontro con la miseria, invece che porre un ostacolo alla grandezza umana, paradossalmente la risolveva.

#### b) Nel Nuovo Testamento

29. L'antropologia del Nuovo Testamento si basa su quella dell'Antico. Essa testimonia la grandezza della persona umana, creata a immagine di Dio (*Gen* 1,26-27), e la sua miseria, provocata dall'inevitabile realtà del peccato, che fa dell'uomo una caricatura di se stesso.

*Grandezza dell'essere umano.* Nei Vangeli la grandezza dell'essere umano emerge dalla sollecitudine di Dio per lui, sollecitudine più attenta di quella per gli uccelli del cielo o i fiori dei campi (*Mt* 6,30); emerge d'altra parte dall'ideale che gli viene proposto: diventare misericordioso come Lui (*Lc* 6,36), perfetto come Egli è perfetto (*Mt* 5,45-48). L'essere umano, infatti, è un essere spirituale, che «non vivrà di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Mt* 4,4; *Lc* 4,4). È infatti la fame della Parola di Dio che attira le folle prima verso Giovanni Battista (*Mt* 3,5-6 e par.), poi verso Gesù<sup>65</sup>. Le attira una percezione del divino. Immagine di Dio, la persona umana è attirata da Dio. Persino i pagani sono capaci di una grande fede<sup>66</sup>.

L'Apostolo Paolo è quello che ha maggiormente approfondito la riflessione antropologica. «Apostolo dei Gentili» (*Rm* 11,13), egli ha compreso che tutte le persone umane sono chiamate da Dio a una gloria eccelsa (*1Ts* 2,12), quella di

diventare figli di Dio<sup>67</sup>, amati da Lui (*Rm* 5,8), membri del corpo di Cristo (*1Cor* 12,27), pieni di Spirito Santo (*1Cor* 6,19). Impossibile immaginare una dignità più alta.

Il tema della creazione delle persone umane a immagine di Dio è ripreso da Paolo in molti modi. In *1Cor* 11,7 l'Apostolo lo applica all'uomo, «immagine e gloria di Dio». Ma altrove lo applica a Cristo, «che è immagine di Dio»<sup>68</sup>. La vocazione delle persone umane chiamate da Dio è allora quella di diventare «simili all'immagine del suo Figlio, perché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli» (*Rm* 8,29). Questa somiglianza viene data dalla contemplazione della gloria del Signore (*2Cor* 3,18; 4,6). La trasformazione, iniziata in questa vita, si completa nell'altra, quando «porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (*1Cor* 15,49); la grandezza della persona umana raggiungerà allora il suo apice.

30. *Miseria dell'essere umano.* La situazione penosa dell'umanità appare in molti modi nel Nuovo Testamento. Si vede chiaramente che la terra non è un paradiso! Gli Evangelisti ci mostrano a più riprese una lunga serie di malattie e di infermità che affliggono una moltitudine di persone<sup>69</sup>. Nei Vangeli, la possessione diabolica esprime la profonda schiavitù nella quale può cadere la persona tutta intera (*Mt* 8,28-34 e par.). La morte colpisce e getta nell'afflizione<sup>70</sup>.

Ma è soprattutto la miseria morale ad attirare l'attenzione. Si constata che l'umanità si trova in una situazione di peccato che provoca rischi estremi<sup>71</sup>. Di conseguenza l'appello alla conversione si fa pressante. La predicazione di Giovanni Battista lo fa risuonare con forza nel deserto<sup>72</sup>; a lui subentra poi Gesù; «egli proclamava il Vangelo di Dio e diceva: "[...] convertitevi e credete al Vangelo]" (*Mc* 1,14-15); «percorreva tutte le città e i villaggi» (*Mt* 9,35). Denunciava il male «che esce dall'essere umano» e lo «contamina» (*Mc* 7,20). «Dal di dentro infatti, dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutto questo male esce dal di dentro e

<sup>65</sup> *Mt* 4,25 e par.; 15,31-32.

<sup>66</sup> *Mt* 8,10; 15,28.

<sup>67</sup> *Gal* 3,26; 4,6; *Rm* 9,26.

<sup>68</sup> *2Cor* 4,4; cfr. *Col* 1,15.

<sup>69</sup> *Mt* 4,24 e par.; 8,16 e par.; 14,35 e par.; *Gv* 5,3.

<sup>70</sup> *Mc* 5,38; *Lc* 7,12-13; *Gv* 11,33-35.

<sup>71</sup> *Mt* 3,10 e par.; *Lc* 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.

<sup>72</sup> *Mt* 3,2-12; *Mc* 1,2-6; *Lc* 3,2-9.

rende l'essere umano impuro»<sup>73</sup>. Nella parabola del figlio prodigo, Gesù descrive lo stato di profonda miseria in cui si trova ridotta la persona umana quando si allontana dalla casa del Padre (Lc 15,13-16).

D'altra parte, Egli parlava delle persecuzioni subite dalle persone votate alla causa della «giustizia» (Mt 5,10) e annunciava che i suoi discepoli sarebbero stati perseguitati<sup>74</sup>. Egli stesso lo era stato (Gv 5,16); cercavano di metterlo a morte<sup>75</sup>. Questa intenzione omicida finisce per trovare i modi di realizzarsi. La passione di Gesù fu allora una manifestazione estrema della miseria morale dell'umanità. Non vi mancò nulla: tradimento, rinnegamento, abbandono, processo e condanna ingiusti, oltraggi e maltrattamenti, supplizio crudele accompagnato da derisioni. La malvagità umana si scatenò contro «il Santo e il Giusto» (At 3,14) e lo ridusse a uno stato di orribile miseria.

È nella Lettera di Paolo ai Romani che si trova la descrizione più fosca della miseria morale dell'umanità (Rm 1,18-3,20) e l'analisi più penetrante della condizione dell'uomo peccatore (Rm 7,14-25). Il quadro che l'Apostolo traccia di «ogni empietà e ingiustizia degli uomini che tengono la verità prigioniera dell'ingiustizia» è veramente opprimente. Il rifiuto di rendere gloria a Dio e di ringraziarlo porta a un completo accecamento e alle peggiori perversioni (1,21-32). Paolo si preoccupa di mostrare che la miseria morale è universale e che l'ebreo non ne è esente, malgrado il privilegio che ha di conoscere la Legge (2,17-24). Egli basa la sua tesi su una lunga serie di testi dell'Antico Testamento, che affermano che tutti gli uomini sono peccatori (3,10-18): «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno»<sup>76</sup>. L'aspetto esclusivo di questa negazione

non è certo frutto dell'esperienza, ma ha piuttosto il carattere di un'intuizione teologica di ciò che l'uomo diventa senza la grazia di Dio: il male regna nel cuore di ciascuno (cfr. Sal 51,7). Questa intuizione è rafforzata in Paolo dalla convinzione che Cristo «è morto per tutti»<sup>77</sup>; tutti avevano quindi bisogno di redenzione. Se il peccato non fosse universale, ci sarebbero persone che non avrebbero bisogno di redenzione.

La Legge non reca rimedio al peccato, perché l'uomo peccatore, anche se riconoscesse la bontà della Legge e volesse osservarla, deve purtroppo constatare: «Il bene che voglio non lo compio, mentre il male che non voglio lo compio» (Rm 7,19). La potenza del peccato si serve della stessa Legge per manifestare ancora di più tutta la sua virulenza, facendola violare (7,13). E il peccato causa la morte<sup>78</sup>, il che provoca, da parte dell'uomo peccatore, una crisi di disperazione: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7,24). Si manifesta così un urgente bisogno di redenzione.

In un registro completamente diverso, ma con forza ancora maggiore, il libro dell'Apocalisse testimonia anch'esso i guasti che il male produce nel cuore degli uomini. Esso descrive «Babilonia», «la grande prostituta», che ha trascinato nei suoi abomini «i re della terra» e «gli abitanti della terra» e che è «ebbra del sangue dei santi e dei testimoni di Gesù» (Ap 17,1-6). «I suoi peccati si sono accumulati fino al cielo» (18,5). Il male scatena terribili calamità. L'ultima parola, però, non sarà sua. Babilonia crolla (18,2); dal cielo discende «la città santa, la Gerusalemme nuova», «dimora di Dio con gli uomini» (21,2-3). Alla proliferazione del male si oppone la salvezza che viene da Dio.

### 3. Dio, liberatore e salvatore

#### a) Nell'Antico Testamento

31. Fin dall'inizio della sua storia, al momento dell'uscita dall'Egitto, Israele fa l'esperienza del SIGNORE come liberatore e salvatore: tale è la testimonianza della Bibbia, che descrive come Israele sia stato strappato alla dominazione egiz-

iana al momento della traversata del mare (Es 14,21-31). La traversata miracolosa del mare diventa uno dei temi principali della lode di Dio<sup>79</sup>. L'uscita dall'Egitto, insieme all'ingresso nella terra promessa (Es 15,17), diventa l'affermazione principale della confessione di fede<sup>80</sup>.

<sup>73</sup> Mc 7,21-23; cfr. Mt 15,19-20.

<sup>74</sup> Mt 10,17-23; Lc 21,12-17.

<sup>75</sup> Mt 12,14 e par.; Gv 5,19; Mc 11,18; Lc 19,47.

<sup>76</sup> Rm 3,10; cfr. Sal 14,3; Qo 7,20.

<sup>77</sup> 2 Cor 5,14; cfr. Rm 5,18.

<sup>78</sup> Rm 5,12; 1 Cor 15,56.

<sup>79</sup> Es 15,1-10.20-21; Sal 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.

<sup>80</sup> Dt 26,6-9; cfr. 6,21-23.



Un significato teologico deve essere riconosciuto alle formulazioni di cui si serve l'Antico Testamento per esprimere l'intervento del Signore in questo evento salvifico, fondamentale per Israele: il SIGNORE «ha fatto uscire» Israele dall'Egitto, «la casa di schiavitù» (*Es* 20,2; *Dt* 5,6), l'ha «fatto salire» verso una «terra bella e spaziosa, dove scorre latte e miele» (*Es* 3,8.17), l'ha «strappato» ai suoi oppressori (*Es* 6,6; 12,27), l'ha «riscattato», come si riscattano gli schiavi (*pādāh*: *Dt* 7,8) o facendo valere i diritti di parentela (*gā'al*: *Es* 6,6; 15,13).

Nella terra di Canaan, in continuità con l'esperienza dell'uscita dall'Egitto, Israele beneficia nuovamente dell'intervento liberatore e salvatore di Dio. Oppresso da popoli nemici in seguito alla sua infedeltà verso Dio, Israele invoca questi in suo aiuto. Il Signore suscita allora un «giudice» come «salvatore»<sup>81</sup>.

Nella triste situazione dell'esilio – dopo la perdita della terra –, al Secondo Isaia, profeta di cui si ignora il nome, spettò il compito di annunciare agli esiliati un messaggio inaudito: il Signore stava per ripetere il suo intervento liberatore iniziale – quello dell'uscita dall'Egitto –, rendendolo ancora più grande. Alla discendenza dei suoi eletti, Abramo e Giacobbe (*Is* 41,8), Egli si sarebbe manifestato come «redentore» (*gō'ēl*) sottraendola ai suoi padroni stranieri, i Babilonesi<sup>82</sup>. «Io, io sono il SIGNORE, fuori di me non v'è salvezza» (*Is* 43,11-12). Come «salvatore» e «redentore» d'Israele, il SIGNORE sarà riconosciuto da tutti i mortali (*Is* 49,26).

Dopo il ritorno degli esiliati, presentato come imminente dal Secondo Isaia e diventato presto realtà – ma in modo poco spettacolare –, si fece strada la speranza di una liberazione escatologica: alcuni eredi del profeta esilico annunciarono il compimento, ancora futuro, della redenzione d'Israele come intervento divino della fine dei tempi<sup>83</sup>. Anche il principe messianico della fine dei tempi può essere presentato come salvatore d'Israele (*Mic* 4,14-5,5).

In molti Salmi, la salvezza assume un aspetto individuale. Alle prese con la malattia o con intrighi ostili, l'israelita ha la possibilità di invocare il Signore per ottenere di essere preservato

dalla morte o dall'oppressione<sup>84</sup>. Egli può ugualmente domandare l'aiuto di Dio per il re (*Sal* 20,10); ha fiducia nell'intervento salvifico di Dio (*Sal* 55,17-19). Viceversa, i fedeli e in particolare il re (*Sal* 18 = 2*Sam* 22) rendono grazie al Signore per l'aiuto ottenuto e per la fine dell'oppressione<sup>85</sup>.

Israele spera, inoltre, che il Signore lo «redimerà da tutte le sue colpe» (*Sal* 130,8).

In alcuni testi appare l'idea di una salvezza dopo la morte. Ciò che per Giobbe era solo un barlume di speranza («il mio redentore è vivo»: *Gb* 19,25) diventa speranza ferma in un Salmo: «Ma Dio riscatterà la mia vita, mi strapperà dal potere degli inferi» (*Sal* 49,16). In *Sal* 73,24 il salmista dice pure: «E poi mi accoglierai nella gloria», Dio può quindi non solo stroncare la potenza della morte e impedirle di separare da Lui il suo fedele (*Sal* 6,5-6), ma anche condurlo al di là della morte a renderlo partecipe della sua gloria.

Il libro di Daniele e gli scritti deuteroconici riprendono il tema e gli danno nuovi sviluppi. Secondo l'attesa apocalittica, la glorificazione dei «saggi» (*Dan* 12,3) – si tratta forse delle persone rimaste fedeli alla Legge nonostante la persecuzione – farà seguito alla risurrezione dei morti (12,2). La ferma speranza di una risurrezione dei martiri «per una vita eterna» (2*Mac* 7,9) trova una forte espressione nel secondo libro dei Maccabei<sup>86</sup>. Secondo il libro della Sapienza, «gli uomini furono istruiti [...] e salvati dalla Sapienza» (*Sap* 9,19). Poiché il giusto è «figlio di Dio», Dio «verrà in suo aiuto e lo libererà dalle mani dei suoi avversari» (2,18), preservandolo dalla morte o salvandolo al di là della morte, perché «la speranza» dei giusti è «piena di immortalità» (3,4).

#### b) Nel Nuovo Testamento

32. Il Nuovo Testamento si colloca in continuità con l'Antico Testamento nella presentazione di Dio come salvatore. Fin dall'inizio del Vangelo di Luca, Maria esalta Dio, suo «salvatore» (*Lc* 1,47) e Zaccaria benedice «il Signore, Dio d'Israele perché ha [...] operato una redenzione per il suo popolo» (*Lc* 1,68); il tema della salvezza ricorre quattro volte nel «*Benedictus*»<sup>87</sup>,

<sup>81</sup> *Gdc* 2,11-22; 3,9.15; 2*Re* 13,5; *Ne* 9,27. Il titolo di Salvatore è dato a Dio in 2*Sam* 22,3; *Is* 43,3; 45,15; 60,16 e in altri testi.

<sup>82</sup> *Is* 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.

<sup>83</sup> *Is* 60,10-12; 35,9-10.

<sup>84</sup> *Sal* 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.

<sup>85</sup> *Sal* 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.

<sup>86</sup> 2*Mac* 7,9.11.14.23.29.

<sup>87</sup> *Lc* 1,69.71.74.77.

con successive precisazioni: si passa dal desiderio di essere liberati dai nemici (1,71.74) a quello di essere liberati dai peccati (1,77). Paolo proclama che il Vangelo è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16).

Nell'Antico Testamento, per operare la liberazione e la salvezza, Dio si serve di strumenti umani che, come abbiamo visto, ricevono talvolta il titolo di salvatore, attribuito più spesso a Dio stesso. Nel Nuovo Testamento il titolo di «redentore» (*lytrōtēs*), che ricorre solo una volta, è attribuito a Mosè, inviato come tale da Dio (At 7,35)<sup>88</sup>. Il titolo «salvatore» è invece attribuito a Dio e a Gesù. Il nome stesso di Gesù evoca la salvezza concessa da Dio; il primo Vangelo lo nota subito e precisa che si tratta di una salvezza spirituale: il bambino concepito dalla Vergine Maria «sarà chiamato Gesù, perché salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,21). Nel Vangelo di Luca gli angeli annunciano ai pastori: «Oggi vi è nato un salvatore» (Lc 2,11). Il IV Vangelo allarga la prospettiva facendo proclamare dai samaritani che Gesù «è veramente il salvatore del mondo» (Gv 4,42).

Nei Vangeli, negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere autentiche di Paolo, il Nuovo Testamento è molto discreto nell'uso del titolo di salvatore<sup>89</sup>. Questa discrezione viene spiegata col fatto che l'uso di questo titolo era molto diffuso nel mondo ellenistico; era attribuito a divinità come Asclepio, un dio guaritore, e a sovrani divinizzati che si presentavano come salvatori del popolo. Poteva perciò apparire ambiguo. Inoltre, la nozione di salvezza, nel mondo greco, aveva una forte connotazione individualistica e fisica, mentre la nozione neotestamentaria, ereditata dall'Antico Testamento, aveva un'ampiezza collettiva e un'apertura spirituale. Col tempo, però, il rischio di ambiguità scomparve e le Lettere pastorali e la seconda Lettera di Pietro utilizzano spesso il ti-

tolto di salvatore applicandolo sia a Dio che a Cristo<sup>90</sup>.

Nella vita pubblica di Gesù, la forza della salvezza che si trova in Lui non si manifesta soltanto sul piano spirituale, come in Lc 19,9-10, ma anche — e spesso — sul piano corporale. Gesù salva i malati guarendoli<sup>91</sup>. Egli osserva: «La tua fede ti ha salvato»<sup>92</sup>. I suoi discepoli lo implorano di salvarli dal pericolo ed Egli li salva<sup>93</sup>. Libera perfino dalla morte<sup>94</sup>. Quando è sulla croce i suoi avversari gli ricordano, deridendolo, che «ha salvato gli altri» e lo sfidano a «salvare se stesso scendendo dalla croce»<sup>95</sup>. Ma Gesù rifiuta per se stesso questo genere di salvezza, perché è venuto per «dare la propria vita in riscatto (*lytron*: strumento di liberazione) per molti»<sup>96</sup>. Alcuni avrebbero voluto fare di Lui un liberatore nazionale<sup>97</sup>, ma Egli aveva rifiutato. La salvezza che Egli arrecava era di tutt'altro genere.

La relazione tra la salvezza e il popolo ebraico diventa l'oggetto esplicito della riflessione teologica di Giovanni: «La salvezza viene dai Giudei» (Gv 4,22). Questa affermazione di Gesù si situa in un contesto di opposizione tra il culto ebraico e il culto samaritano, opposizione che sarà superata di fatto dall'istituzione di un'adorazione «in spirito e verità» (4,23). Alla fine dell'episodio, i samaritani riconoscono che Gesù è «il salvatore del mondo» (4,42).

Il titolo di salvatore è attribuito in modo speciale a Gesù risorto, perché, con la risurrezione, «Dio lo ha innalzato con la sua destra come capo e salvatore, per dare a Israele la conversione e il perdono dei peccati» (At 5,31). La prospettiva è escatologica. «Salvatevi», dice Pietro, «da questa generazione perversa» (At 2,40) e Paolo presenta Gesù risorto, ai pagani convertiti, come «colui che ci libera dall'ira ventura» (ITs 1,10). «Giustificati ora per il suo sangue, a maggior ragione saremo salvati dall'ira per mezzo di lui» (Rm 5,9).

<sup>88</sup> Nei Settanta, *lytrōtēs* ricorre solo due volte; è un titolo dato a Dio: Sal 18(19),14; 77(78),35.

<sup>89</sup> Applicato a Dio, questo titolo si trova solo una volta nei Vangeli (Lc 1,47) e mai negli Atti degli Apostoli né nelle Lettere autentiche di Paolo; applicato a Gesù, due volte nei Vangeli (Lc 2,11; Gv 4,42), due volte negli Atti (At 5,31; 13,23) e una volta nelle Lettere autentiche di Paolo (Fil 3,20).

<sup>90</sup> La prima Lettera a Timoteo applica il titolo solo a Dio, 3 volte (1Tm 1,1; 2,3; 4,10); la seconda solo a Cristo, una volta (2Tm 1,10); la Lettera a Tito lo applica tre volte a Dio (Tt 1,3; 2,10; 3,4) e tre volte a Cristo (Tt 1,4; 2,13; 3,6). La seconda Lettera di Pietro l'applica solo a Cristo, accompagnato, eccetto la prima volta, dal titolo di Signore (2Pt 1,1.11; 2,20; 3,2.18).

<sup>91</sup> Mc 5,23.28.34; 6,56.

<sup>92</sup> Mt 9,22 e par.; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42.

<sup>93</sup> Mt 8,25-26 e par.; 14,30-31.

<sup>94</sup> Mt 9,18-26 e par.; Lc 7,11-17; Gv 11,38-44.

<sup>95</sup> Mt 27,39-44 e par.; Lc 23,39.

<sup>96</sup> Mt 20,28; Mc 10,45.

<sup>97</sup> Gv 6,15; Lc 24,21; At 1,6.

Questa salvezza era promessa al popolo d'Israele, ma anche le «nazioni» possono ora parteciparvi, perché il Vangelo è «una potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo

prima e poi del greco»<sup>98</sup>. La speranza di salvezza, che si esprime così spesso e con tanta forza nell'Antico Testamento, trova il suo compimento nel Nuovo.

#### 4. L'elezione d'Israele

##### a) Nell'Antico Testamento

33. Dio è liberatore e salvatore prima di tutto di un piccolo popolo – situato con altri tra due grandi imperi – perché ha scelto questo popolo per sé, separandolo dagli altri in vista di una speciale relazione con Lui e di una missione nel mondo. L'idea dell'elezione è fondamentale per la comprensione dell'Antico Testamento e di tutta la Bibbia.

L'affermazione secondo la quale il SIGNORE ha «scelto» (*baḥar*) Israele è un tema dominante dell'insegnamento del Deuteronomio. La scelta che il Signore ha fatto d'Israele si è manifestata con l'intervento divino per liberarlo dall'Egitto e con il dono di una terra. Il Deuteronomio nega espressamente che la scelta divina sia stata motivata dalla grandezza d'Israele o dalla sua perfezione morale: «Riconosci che non a causa della tua giustizia il SIGNORE tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese, perché tu sei un popolo di dura cervice» (9,6). L'unico fondamento della scelta di Dio è stato il suo amore e la sua lealtà: «Perché vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (7,8).

Scelto da Dio, Israele è chiamato a essere un «popolo santo» (*Dt* 7,6; 14,2). Il termine «santo» (*qādōš*) esprime una situazione che consiste, negativamente, nell'essere separato da ciò che è profano e, positivamente, nell'essere consacrato al servizio di Dio. Utilizzando l'espressione «popolo santo», il Deuteronomio mette in grande rilievo la situazione unica d'Israele, nazione introdotta nel campo del sacro, diventata proprietà particolare di Dio e oggetto di speciale protezione. Contemporaneamente si sottolinea l'importanza della risposta d'Israele all'iniziativa divina e quindi la necessità di una condotta appropriata. In questo modo, la teologia dell'elezione mette in luce al tempo stesso lo *status* di di-

stinzione e la speciale responsabilità del popolo che, tra tutti gli altri, è stato scelto per essere proprietà particolare di Dio<sup>99</sup> e per essere santo, perché Dio è santo<sup>100</sup>.

Nel Deuteronomio, il tema dell'elezione non riguarda unicamente il popolo. Una delle esigenze fondamentali di questo libro è che il culto del Signore sia celebrato nel luogo che il Signore avrà scelto. L'elezione del popolo appare nell'introduzione parenetica alle leggi, ma, nelle stesse leggi, l'elezione divina si concentra sul santuario unico<sup>101</sup>. Altri Libri precisano il luogo in cui si trova questo santuario e mettono questa scelta divina in relazione con l'elezione di una tribù e di una persona. La tribù scelta è quella di Giuda, preferita a Efraim<sup>102</sup>; la persona scelta è Davide<sup>103</sup>. Costui conquista Gerusalemme e la fortezza di Sion, che diventa «Città di Davide» (*2Sam* 5,6-7) e vi fa trasportare l'arca dell'alleanza (*2Sam* 6,12). È così che il Signore ha scelto Gerusalemme (*2Cr* 6,5) e, più precisamente, Sion (*Sal* 132,13) per sua dimora.

In epoche di confusione e di tormenti, quando non sembra esserci futuro per gli Israeliti, la certezza di essere il Popolo di Dio sostiene la loro speranza nella misericordia di Dio e nella fedeltà alle sue promesse. Durante l'esilio, il Secondo Isaia riprende il tema dell'elezione<sup>104</sup> per consolare gli esiliati, che avevano l'impressione di essere stati abbandonati da Dio (*Is* 49,14). L'esecuzione del giudizio di Dio non aveva posto fine all'elezione d'Israele; questa manteneva la sua validità, perché poggiava sull'elezione dei patriarchi<sup>105</sup>. All'idea di elezione, il Secondo Isaia collega quella di servizio, presentando Israele come «Servo del SIGNORE»<sup>106</sup>, destinato a essere «luce delle nazioni» (49,6). Questi testi mostrano chiaramente che l'elezione, base della speranza, comportava una responsabilità: Israele

<sup>98</sup> *Rm* 1,16; cfr. 10,9-13; 15,8-12.

<sup>99</sup> In ebraico *s'gullah*; *Es* 19,5; *Dt* 7,6; 14,2; 26,18; *Sal* 135,4; *Mt* 3,17.

<sup>100</sup> *Lv* 11,44-45; 19,2.

<sup>101</sup> *Dt* 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; ecc.

<sup>102</sup> *Sal* 78,67-68; *1Cr* 28,4.

<sup>103</sup> *2Sam* 6,21; *1Re* 8,16; *1Cr* 28,4; *2Cr* 6,6; *Sal* 78,70.

<sup>104</sup> *Is* 41,8-9; 44,1-2.

<sup>105</sup> *Is* 41,8-9; 44,1-2.

<sup>106</sup> *Is* 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.

doveva essere, davanti alle nazioni, il «testimone» del Dio unico<sup>107</sup>. Portando questa testimonianza, il Servo arriverà a conoscere il Signore quale Egli è (43,10).

L'elezione d'Israele non implica il rifiuto delle altre nazioni. Al contrario, presuppone che anch'esse appartengono a Dio, perché «a lui appartiene la terra e quanto essa contiene» (Dt 10,14), e Dio «ha stabilito per le nazioni i loro confini» (32,8). Quando Israele viene chiamato da Dio «mio figlio primogenito» (Es 4,22; Ger 31,9) o «la primizia del suo raccolto» (Ger 2,3), queste metafore implicano che le altre nazioni fanno ugualmente parte della famiglia e della casa di Dio. Questa interpretazione dell'elezione è tipica della Bibbia nel suo insieme.

34. Nella sua dottrina dell'elezione d'Israele, il Deuteronomio, come abbiamo detto, mette l'accento sull'iniziativa divina, ma anche sull'aspetto esigente della relazione tra Dio e il suo popolo. La fede nell'elezione poteva, tuttavia, irrigidirsi in orgoglioso sentimento di superiorità. I Profeti si sono preoccupati di lottare contro questa deviazione. Un oracolo di Amos relativizza l'elezione e attribuisce ad altre nazioni il privilegio di un esodo paragonabile a quello di cui Israele è stato beneficiario (Am 9,7). Un altro oracolo dichiara che l'elezione ha come conseguenza, da parte di Dio, una maggiore severità: «Soltanto voi ho eletto tra tutte le stirpi della terra; perciò io vi farò scontare tutte le vostre iniquità» (Am 3,2). Amos conferma che il Signore ha scelto Israele in un modo speciale e unico. In questo contesto, il verbo «conoscere» ha un significato più profondo e più intimo di quello di una presa di coscienza dell'esistenza, esprimendo un'azione personale intima piuttosto che una semplice operazione intellettuale. Ma questa relazione comporta delle esigenze morali specifiche. Essendo Popolo di Dio, Israele deve vivere come tale. Se viene meno a questo dovere, riceverà la «visita» di una giustizia divina più severa che nel caso delle altre nazioni.

Per Amos era chiaro che elezione significa *responsabilità* piuttosto che *privilegio*. È evidente che in primo luogo viene la scelta e poi l'esigenza. Nondimeno, l'elezione d'Israele da parte di Dio implica un livello più alto di responsabilità. Ricordandolo, il Profeta eliminava l'illusione che faceva credere che il popolo eletto avesse presa su Dio.

L'indocilità ostinata del popolo e dei suoi re provocò la catastrofe dell'esilio, annunciata dai

Profeti. «Il SIGNORE decise: Anche Giuda allontanerò dalla mia presenza, come ho allontanato Israele; respingerò questa città, Gerusalemme, che mi ero scelta, e il Tempio di cui avevo detto: «Ivi sarà il mio nome»» (2Re 23,27). Questa decisione di Dio produsse tutto il suo effetto (2Re 25,1-21). Ma nel momento in cui si diceva: «Il Signore ha ripudiato le due famiglie che si era scelte» (Ger 33,24), il Signore smentiva formalmente questa affermazione: «No! cambierò la loro sorte perché avrò compassione di essi» (Ger 33,26). Già il Profeta Osea aveva annunciato che quando Israele sarebbe diventato per Dio «Non-mio-popolo» (Os 1,8), Dio gli avrebbe detto: «Tu sei mio popolo» (Os 2,25). Gerusalemme doveva essere ricostruita; al Tempio riedificato il Profeta Aggeo predice una gloria più grande di quella del Tempio di Salomone (Ag 2,9). L'elezione veniva così confermata solennemente.

#### b) Nel Nuovo Testamento

35. L'espressione «popolo eletto» non ricorre nei Vangeli, ma la convinzione che Israele sia il popolo scelto da Dio è in essi un dato basilare espresso con altri termini. Matteo applica a Gesù un oracolo di Michea in cui Dio parla d'Israele come del suo popolo; del bimbo nato a Betlemme Dio dice: «Pascerà il mio popolo, Israele» (Mt 2,6; Mic 5,3). La scelta di Dio e la sua fedeltà verso il popolo eletto si riflettono poi nella missione affidata da Dio a Gesù: mi ha inviato solo «alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15,24); Gesù stesso limita con parole identiche la prima missione dei suoi «dodici Apostoli» (Mt 10,2,5-6).

Ma l'opposizione che Gesù incontra nei notabili provoca un mutamento di prospettiva. Concludendo la parabola dei vignaioli omicidi, indirizzata ai «sommi sacerdoti» e agli «anziani del popolo» (Mt 21,23), Gesù dichiara: «Il regno di Dio vi sarà tolto e sarà dato a una nazione che lo farà fruttificare» (21,43). Questa affermazione non significa comunque la sostituzione del popolo d'Israele con una nazione pagana. La nuova «nazione» sarà, al contrario, in continuazione con il popolo eletto perché avrà come «testata d'angolo» la «pietra scartata dai costruttori» (21,42), che è Gesù, un figlio d'Israele, e sarà composta da Israeliti, ai quali si uniranno «molti» (Mt 8,11) provenienti da «tutte le nazioni» (Mt 28,19). La promessa della presenza di Dio nel suo popolo, che era una così importante garanzia dell'elezione d'Israele, trova il suo

<sup>107</sup> Is 43,10.12; 44,8; 55,5.

compimento nella presenza del Signore risorto nella sua comunità<sup>108</sup>.

Nel Vangelo di Luca, il cantico di Zaccaria proclama che «il Dio d'Israele ha visitato il suo popolo» (Lc 1,68) e che la missione del figlio di Zaccaria consisterà nel «camminare alla presenza del Signore» e nel «dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nel perdono dei suoi peccati» (1,76-77). Al momento della presentazione del bambino Gesù al Tempio, Simeone qualifica la salvezza apportata da Dio come «gloria del tuo popolo Israele» (2,32). Più tardi, un grande miracolo compiuto da Gesù provoca la seguente acclamazione della folla: «Dio ha visitato il suo popolo» (7,16).

Per Luca esiste tuttavia una tensione, a causa dell'opposizione incontrata da Gesù. Ma questa opposizione viene dai dirigenti del popolo, non dal popolo stesso, che è molto favorevole a Gesù<sup>109</sup>. Negli Atti degli Apostoli, Luca sottolinea che un gran numero di coloro che ascoltano Pietro accoglie il suo appello al pentimento, il giorno di Pentecoste e dopo<sup>110</sup>. Al contrario, il racconto degli Atti sottolinea che, per tre volte, in Asia Minore, in Grecia e a Roma, l'opposizione accanita dei Giudei costringe Paolo a orientare la sua missione verso i Gentili<sup>111</sup>.

A Roma, Paolo ricorda ai notabili ebrei l'oracolo di Isaia che aveva predetto l'indurimento di «questo popolo»<sup>112</sup>. Si trovano così nel Nuovo Testamento, come nell'Antico, due prospettive differenti sul popolo scelto da Dio.

Si constata, al tempo stesso, che l'elezione d'Israele non è un privilegio chiuso in se stesso. Già l'Antico Testamento annunciava l'adesione di «tutte le nazioni» al Dio d'Israele<sup>113</sup>. Sulla stessa linea, Gesù annuncia che «molti verranno da Oriente e da Occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe»<sup>114</sup>. Gesù, risorto, estende al «mondo intero» la missione degli Apostoli e l'offerta della salvezza<sup>115</sup>.

Di conseguenza, la prima Lettera di Pietro,

che si rivolge a dei credenti provenienti soprattutto dal paganesimo, definisce quest'ultimi «stirpe eletta»<sup>116</sup> e «nazione santa»<sup>117</sup>, come quelli provenienti dal giudaismo. Essi, che non erano un popolo, sono ora «popolo di Dio»<sup>118</sup>. La seconda Lettera di Giovanni chiama «Signora eletta» (v. 1) la comunità cristiana alla quale è indirizzata e «tua sorella l'eletta» (v. 13) la comunità dalla quale viene inviata. A dei pagani di recente conversione, l'Apostolo Paolo non esita a dichiarare: «Conoscendo, fratelli amati da Dio, la vostra elezione...» (1Ts 1,4). La convinzione di essere partecipi dell'elezione divina veniva così comunicata a tutti i cristiani.

36. Nella sua Lettera ai Romani, Paolo precisa chiaramente che si tratta, per i cristiani provenienti dal paganesimo, di una partecipazione all'elezione d'Israele, unico Popolo di Dio. I Gentili sono l'«oleastro», «innestato sull'olivo buono» per «beneficiare della ricchezza della radice» (Rm 11,17.24). Non devono pertanto gloriarsi a spese dei rami. «Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (11,18).

All'interrogativo se l'elezione d'Israele conservi sempre la sua validità, Paolo dà due risposte differenti; la prima consiste nel dire che alcuni rami sono stati recisi, a causa del loro rifiuto della fede (11,17.20), ma «c'è un resto, conforme a un'elezione per grazia» (11,5). Non si può perciò dire che Dio abbia ripudiato il suo popolo (11,1-2). «Israele non ha ottenuto quello che cercava; l'ha ottenuto invece l'elezione – cioè il resto eletto –; gli altri si sono induriti» (11,7). Una seconda risposta consiste nel dire che quei Giudei che sono diventati «nemici quanto al Vangelo» restano «amati, quanto all'elezione, a causa dei padri» (11,28) e Paolo prevede che otterranno perciò misericordia (11,27.31). Gli ebrei non cessano di essere chiamati a vivere per la fede nell'intimità di Dio, «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29).

<sup>108</sup> Mt 28,20; cfr. 1,23.

<sup>109</sup> Lc 19,48; 21,38.

<sup>110</sup> At 2,41.47; 4,4; 5,14.

<sup>111</sup> At 13,46; 18,6; 28,28. Nel Vangelo di Luca, l'episodio della predicazione a Nazaret presenta già una struttura dello stesso genere di At 13,42-45 e 22,21-22: l'apertura universalistica di Gesù provoca l'ostilità dei suoi concittadini (Lc 4,23-30).

<sup>112</sup> At 28,26-27; Is 6,9-10.

<sup>113</sup> Sal 47,10; 86,9; Zc 14,16.

<sup>114</sup> Mt 8,11; Lc 13,29.

<sup>115</sup> Mc 16,15-16; cfr. Mt 28,18-20; Lc 24,47.

<sup>116</sup> 1Pt 2,9; Is 43,21.

<sup>117</sup> 1Pt 2,9; Es 19,6.

<sup>118</sup> 1Pt 2,10; Os 2,25.



Il Nuovo Testamento non afferma mai che Israele è stato ripudiato. Fin dai primi tempi, la Chiesa ha ritenuto che gli ebrei restano testimoni importanti dell'economia divina della salvezza. Essa comprende la propria esistenza come una partecipazione all'elezione d'Israele e alla vocazione che resta, in primo luogo, quella d'Israele, sebbene solo una piccola parte d'Israele l'abbia accettata.

Quando Paolo parla della provvidenza di Dio come del lavoro di un vasaio che prepara per la sua gloria «vasi di misericordia» (*Rm* 9,23), non intende dire che questi vasi rappresentino in modo esclusivo o principale dei Gentili, ma che rappresentano dei Gentili e dei Giudei, con una certa priorità per questi ultimi: «Egli ci ha chiamati non solo tra i Giudei ma anche tra i pagani» (9,24).

Paolo ricorda che Cristo, «nato sotto la Legge» (*Gal* 4,4), è stato «servitore dei circumcisi, in nome della fedeltà, di Dio, per confermare le promesse fatte ai padri» (*Rm* 15,8), il che vuol dire che Cristo, non solo è stato circumciso, ma si è messo a servizio dei circumcisi e ciò per il fatto che Dio si era impegnato verso i patriarchi facendo loro delle promesse, la cui validità veniva dimostrata. «Quanto ai Gentili, aggiunge l'Apostolo, essi glorificano Dio per la sua misericordia» (*Rm* 15,9) e non per la sua fedeltà, perché il loro ingresso nel Popolo di Dio non scaturisce da promesse divine; è una specie di supplemento non dovuto. Saranno quindi prima gli ebrei a lodare Dio in mezzo alle nazioni; essi inviteranno poi le nazioni a rallegrarsi con il Popolo di Dio (15,9b-10).

Paolo stesso ricorda spesso con fierezza la propria origine ebraica<sup>119</sup>. In *Rm* 11,1 ricorda la sua condizione di «israelita, della discendenza di Abramo, della tribù di Beniamino», come prova che Dio non ha ripudiato il suo popolo. In *2 Cor* 11,22 presenta questa stessa condizione come ti-

tolo di gloria che mette in parallelo con il suo titolo di ministro di Cristo (11,23). È vero che, secondo *Fil* 3,7, questi vantaggi che erano per lui un guadagno, li ha «considerati una perdita a causa di Cristo». Ma il motivo stava nel fatto che questi vantaggi, invece di condurlo a Cristo, l'avevano allontanato da Lui.

In *Rm* 3,1-2 Paolo afferma senza esitare «la superiorità del Giudeo e l'utilità della circumcissione», e ne dà una prima ragione, di capitale importanza: «A loro sono state affidate le rivelazioni di Dio». Altre ragioni vengono esposte più avanti, in *Rm* 9,4-5, e formano una serie impressionante di doni di Dio e non soltanto di promesse: agli Israeliti appartengono «l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne» (*Rm* 9,4-5).

Paolo, tuttavia, afferma subito che non basta appartenere fisicamente a Israele per appartenere veramente a Lui ed essere «figli di Dio». Bisogna anzitutto essere «figli della promessa» (*Rm* 9,6-8), il che, nel pensiero dell'Apostolo, implica l'adesione a Cristo Gesù, nel quale «tutte le promesse di Dio sono divenute "sì"» (*2 Cor* 1,20). Secondo la Lettera ai Galati, la «discendenza di Abramo» non può essere che unica; essa si identifica con Cristo e quelli che appartengono a Lui (*Gal* 3,16.19). Ma l'Apostolo sottolinea che «Dio non ha ripudiato il suo popolo» (*Rm* 11,2). Poiché «la radice è santa» (11,16), Paolo resta nella sua convinzione che alla fine Dio, nella sua sapienza insondabile, innesterà nuovamente tutti gli Israeliti sull'olivo buono (11,24); «tutto Israele sarà salvato» (11,26).

È per le nostre radici comuni e per questa prospettiva escatologica che la Chiesa riconosce al popolo ebraico uno *status* speciale di «fratello maggiore», il che gli conferisce una posizione unica tra tutte le altre religioni<sup>120</sup>.

## 5. L'alleanza

### a) Nell'Antico Testamento

37. Come abbiamo già visto, l'elezione d'Israele presenta un duplice aspetto: è un dono d'amore da cui consegue un'esigenza corrispondente. L'alleanza conclusa al Sinai mette maggiormente in luce questo duplice aspetto.

Come la teologia dell'elezione, anche quella dell'alleanza è da cima a fondo teologia del po-

polo del SIGNORE. Adottato dal Signore e diventato suo figlio (cfr. *Es* 3,10; 4,22-23), Israele riceve l'ordine di vivere in fedeltà esclusiva e in totale impegno verso di Lui. Pertanto, per sua stessa definizione, la nozione di alleanza si oppone alla falsa convinzione secondo la quale l'elezione d'Israele sarebbe automaticamente una garanzia della sua esistenza e della sua felicità.

<sup>119</sup> *Rm* 11,1; *2 Cor* 11,22; *Gal* 1,14; *Fil* 3,5.

<sup>120</sup> Discorso di Giovanni Paolo II nella sinagoga di Roma, il 13 aprile 1986: AAS 78 (1986),1120.

L'elezione doveva essere compresa piuttosto come una vocazione che Israele aveva il dovere di realizzare nella sua vita come popolo. L'aver contratto un'alleanza esige una scelta e una decisione da parte d'Israele, così come da parte di Dio<sup>121</sup>.

Oltre al suo uso nel racconto del Sinai<sup>122</sup> (*Es* 24,3-8), il termine *brît* tradotto generalmente con «alleanza», appare in diverse tradizioni bibliche, in particolare quelle riguardanti Noè, Abramo, Davide, Levi e il sacerdozio levitico; è frequente nel Deuteronomio e nella storia deuteronomistica. In ogni contesto, il termine ha sfumature di significato differenti. La traduzione abituale di *brît* con «alleanza» è talvolta non appropriata. Il termine può avere il senso più ampio di «impegno», trovarsi in parallelismo con «giuramento» ed esprimere una promessa o una solenne assicurazione.

*Impegno verso Noè* (*Gen* 9,8-17). Dopo il diluvio, Dio annuncia a Noè e ai suoi figli che assumerà un impegno (*brît*) con loro e con ogni essere vivente. Nessun obbligo viene imposto a Noè né ai suoi discendenti. Dio s'impegna di propria iniziativa e senza riserve. Questo impegno incondizionato di Dio con la sua creazione è alla base di ogni vita. Il suo carattere unilaterale, cioè senza esigenze imposte alla controparte, emerge chiaramente dal fatto che questo impegno include esplicitamente gli animali («tutti quelli che sono usciti dall'arca»: 9,10). Come segno dell'impegno assunto da Dio viene dato l'arcobaleno. Quando apparirà tra le nubi, Dio si ricorderà del suo «impegno eterno» verso «ogni carne che è sulla terra» (9,16).

*Impegno verso Abramo* (*Gen* 15,1-25; 17,1-26). Secondo *Gen* 15, il SIGNORE prende un impegno verso Abramo, espresso in questi termini: «Alla tua discendenza io do questo paese» (15,18). Il racconto non fa menzione di un obbligo reciproco. Il carattere unilaterale dell'impegno viene confermato dal rito solenne che precede la dichiarazione divina. Si tratta di un rito di auto-imprecazione: passando tra le due metà degli animali uccisi, la persona che assume l'impegno chiama su di sé una sorte simile, nel caso venisse meno ai suoi obblighi (cfr. *Ger* 34,18-20). Se, in *Gen* 15, si fosse trattato di un'alleanza con obblighi reciproci, le due parti avrebbero dovuto partecipare al rito. Invece non è così: solo il Signore, rappresentato da una «torcia di fuoco» (15,17), passa tra gli animali divisi.

L'aspetto di promessa di *Gen* 15 si ritrova in *Gen* 17, ma con l'aggiunta di un comandamento. Dio impone ad Abramo un obbligo generale di perfezione morale (17,1) e una prescrizione positiva particolare, la circoncisione (17,10-14). Le parole: «Cammina alla mia presenza e sii integro» (17,1) mirano a una dipendenza totale e incondizionata in rapporto a Dio. Viene poi promessa (17,2) e definita una *brît*: promessa di una straordinaria fecondità (17,4-6) e del dono della terra (17,8). Queste promesse sono incondizionate e differiscono in questo dall'alleanza del Sinai (*Es* 19,5-6). Il termine *brît* appare 17 volte in questo capitolo con il suo significato fondamentale di assicurazione solenne, ma mira a qualcosa di più di una promessa: viene qui creato un legame eterno tra Dio e Abramo, compresa la sua discendenza: «Sarò il vostro Dio» (17,8).

La circoncisione è il «segno» dell'impegno verso Abramo, come l'arcobaleno è il segno dell'alleanza con Noè, con la differenza che la circoncisione dipende da una decisione umana. È un segno che identifica coloro che beneficiano della promessa di Dio. Se uno non porta questo segno dovrà essere eliminato dal popolo, perché avrà profanato l'alleanza (17,14).

38. *L'alleanza del Sinai*. Il testo di *Es* 19,4-8 mostra il significato fondamentale dell'alleanza di Dio con Israele. Il simbolismo poetico utilizzato – «portare su ali d'aquila» – mostra molto bene come l'alleanza si inserisca molto naturalmente all'interno del processo di profonda liberazione avviato al momento della traversata del mare. Tutta l'idea dell'alleanza risale a questa iniziativa divina. L'atto redentore compiuto dal SIGNORE al momento dell'uscita dall'Egitto costituisce per sempre il fondamento dell'esigenza di fedeltà e di docilità verso di Lui.

L'unica risposta valida a questo atto redentore è una continua gratitudine, che si esprime con un'obbedienza sincera. «Ora, se mi obbedirete e osserverete la mia alleanza...» (19,5a): questi patti non devono essere considerati una della basi sulle quali posa l'alleanza, ma piuttosto come la condizione da adempiere per continuare a godere delle benedizioni promesse dal Signore al suo popolo. L'accettazione dell'alleanza offerta include, da una parte, degli obblighi e garantisce, dall'altra, uno status speciale: «Sarete la mia proprietà personale (*s'gullah*)»; in altre parole: «Sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (19,5b,6).

<sup>121</sup> *Dr* 30,15-16.19; *Gs* 24,21-25.

<sup>122</sup> *Es* 19-24,32-34; specialmente 19,5; 24,7-8; 34,10.27-28.

Il testo di *Es* 24,3-8 porta a compimento l'alleanza annunciata in 19,3-8. La ripartizione del sangue in due parti uguali prepara la celebrazione del rito. Una metà del sangue è versata sull'altare, dedicato a Dio, mentre l'altra metà è versata sugli Israeliti radunati, che in questo modo sono consacrati come popolo santo del SIGNORE e destinati al suo servizio. L'inizio (19,8) e la fine (24,3,7) del grande evento della fondazione dell'alleanza sono segnati dalla ripetizione di una stessa formula di impegno da parte del popolo: «Quanto il Signore ha ordinato, noi lo metteremo in pratica».

Questo impegno non viene mantenuto. Gli Israeliti adorano il vitello d'oro (*Es* 32,1-6). Il racconto di questa infedeltà e di quanto ne consegue costituisce una riflessione sulla rottura dell'alleanza e il suo ristabilimento. Il popolo incorre nella collera di Dio, che parla di sterminarlo (32,10). Ma l'intercessione ripetuta di Mosè<sup>123</sup>, l'intervento dei leviti contro gli idolatri (32,26-29) e la penitenza del popolo (33,4-6) ottengono da Dio che receda dal mettere in atto le sue minacce (32,14) e acconsenta di camminare di nuovo con il suo popolo (33,14-17). Dio prende l'iniziativa di ristabilire l'alleanza (34,1-10). Questi capitoli riflettono la convinzione che, fin dall'inizio, Israele è stato incline a essere infedele all'alleanza, mentre Dio, al contrario, ha sempre riallacciato le relazioni.

L'alleanza è certamente un modo umano di concepire le relazioni di Dio con il suo popolo. Come tutte le concezioni umane di questo tipo, si tratta di un'espressione imperfetta della relazione tra il divino e l'umano. L'obiettivo dell'alleanza viene definito in modo molto semplice: «Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (*Lv* 26,12; cfr. *Es* 6,7). L'alleanza non dev'essere compresa come un semplice contratto bilaterale, perché Dio non può essere sottomesso ad obblighi allo stesso modo delle persone umane. Non dimeno, l'alleanza permetteva agli Israeliti di far appello alla fedeltà di Dio. Israele non era stato il solo a impegnarsi. Il Signore si era impegnato a dare la terra come pure la sua presenza benefica in mezzo al popolo.

*L'alleanza nel Deuteronomio.* Il Deuteronomio così come la redazione dei libri storici che ne dipendono (*Gs* - *Re*) distinguono il «giuramento ai padri» riguardante il dono del paese (*Dt* 7,12; 8,18) e l'alleanza con la generazione dell'Oreb

(5,2-3). Questa alleanza è come un giuramento di fedeltà al Signore (2*Re* 23,1-3). Destinata da Dio a essere permanente (*Dt* 7,9,12), essa esige la fedeltà del popolo. Il termine *brît* si riferisce spesso in modo specifico al Decalogo, piuttosto che alla relazione tra il Signore e Israele di cui il Decalogo fa parte. Il Signore «vi ha comunicato la sua *brît*, le dieci parole che vi ha ordinato di osservare»<sup>124</sup>.

La dichiarazione di *Dt* 5,3 merita un'attenzione particolare perché afferma la validità dell'alleanza per la generazione presente (cfr. anche 29,14). Questo versetto è come una chiave di interpretazione per tutto il Libro. La distanza temporale tra le generazioni è abolita. L'alleanza del Sinai è resa attuale; essa è stata conclusa «con noi che siamo qui oggi».

*L'impegno verso Davide.* Questa *brît*, si situa sulla linea di quelle date a Noè e ad Abramo: promessa di Dio senza un obbligo corrispondente per il re. Davide e la sua casa godono ormai del favore di Dio, che s'impegna con giuramento per un'«alleanza eterna»<sup>125</sup>. La natura di questa alleanza viene definita con queste parole di Dio: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio»<sup>126</sup>.

Essendo una promessa incondizionata, l'alleanza con la casa di Davide non può essere rotta (*Sal* 89,29-38). Se il successore di Davide commette delle mancanze, Dio lo punirà come un padre punisce il proprio figlio, ma non ritirerà da lui il suo favore (2*Sam* 7,14-15). La prospettiva è molto diversa da quella dell'alleanza del Sinai, dove il favore divino è legato a una condizione: il rispetto dell'alleanza da parte d'Israele (*Es* 19,5-6).

39. *Una nuova alleanza in Ger 31,31-34.* Al tempo di Geremia, l'incapacità d'Israele a osservare l'alleanza del Sinai si manifesta in modo tragico, provocando la presa di Gerusalemme e la distruzione del Tempio. Ma la fedeltà di Dio verso il suo popolo si manifesta allora con la promessa di una «nuova alleanza», che, dice il Signore, «non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, un'alleanza che essi hanno violato» (*Ger* 31,32). Venendo dopo l'alleanza del Sinai, la nuova alleanza renderà possibile un nuovo inizio per il Popolo di Dio. L'oracolo non annuncia un cambio di Legge, ma una nuova relazione con la Legge di Dio, nel

<sup>123</sup> *Es* 32,11-13,31-32; 33,12-16; 34,9.

<sup>124</sup> *Dt* 4,13; cfr. 4,23; 9,9,11,15.

<sup>125</sup> *Sal* 89,4; 132,11; 2*Sam* 23,5; *Sal* 89,29-30,35.

<sup>126</sup> 2*Sam* 7,14 e par.; *Sal* 2,7; 89,28.

senso di una interiorizzazione. Invece di essere scritta «su tavole di pietra»<sup>127</sup>, la Legge sarà scritta da Dio nei «cuori» (*Ger* 31,33), il che garantirà una docilità perfetta, accettata spontaneamente, invece della continua disubbidienza del passato<sup>128</sup>. Il risultato sarà una vera appartenenza reciproca, una relazione personale di ciascuno con il Signore, che renderà inutili le esortazioni, tanto necessarie prima e tuttavia inefficaci, come avevano sperimentato amaramente i Profeti. Questa stupefacente novità avrà come base un'iniziativa estremamente generosa del Signore: il perdono accordato al popolo per tutte le sue colpe.

L'espressione «nuova alleanza» non si incontra altrove nell'Antico Testamento, ma un oracolo del libro di Ezechiele prolunga visibilmente quello di *Ger* 31,31-34 annunciando alla casa d'Israele il dono di un «cuore nuovo» e di uno «spirito nuovo», che sarà lo Spirito di Dio e assicurerà la docilità alle leggi di Dio<sup>129</sup>.

Nel giudaismo del Secondo Tempio alcuni Israeliti vedevano la «nuova alleanza»<sup>130</sup> realizzata nella loro comunità grazie a una più fedele osservanza della Legge di Mosè, secondo le istruzioni di un «maestro di giustizia». Questo dimostra che al tempo di Gesù e di Paolo l'oracolo del libro di Geremia era oggetto di attenzione. Non sorprenderà perciò vedere l'espressione «nuova alleanza» riapparire più volte nel Nuovo Testamento.

#### b) Nel Nuovo Testamento

40. Sul tema dell'alleanza di Dio con il suo popolo, gli scritti del Nuovo Testamento si situano in una prospettiva di compimento, cioè di fondamentale continuità e di decisivo progresso, che comporta necessariamente delle rotture su alcuni punti.

La continuità riguarda anzitutto la relazione di alleanza, mentre le rotture riguardano le istituzioni dell'Antico Testamento, che, si riteneva, stabilivano e assicuravano questa relazione. Nel Nuovo Testamento l'alleanza viene stabilita su un fondamento nuovo, la persona e l'opera di Gesù Cristo; la relazione di alleanza ne risulta approfondita e ampliata, aperta a tutti grazie alla fede cristiana.

I Vangeli sinottici e gli Atti degli Apostoli parlano poco di alleanza. Nei Vangeli dell'infanzia,

il cantico di Zaccaria (*Lc* 1,72) proclama il compimento dell'alleanza-promessa data da Dio ad Abramo per la sua discendenza. La promessa mirava all'allacciamento di una relazione reciproca (*Lc* 1,73-74) tra Dio e questa discendenza.

Nell'ultima Cena, Gesù interviene in modo decisivo, facendo del suo sangue un «sangue di alleanza» (*Mt* 26,28; *Mc* 14,24), fondamento della «nuova alleanza» (*Lc* 22,20; *1Cor* 11,25). L'espressione «sangue di alleanza» ricorda l'istituzione dell'alleanza del Sinai da parte di Mosè (*Es* 24,8) e suggerisce quindi un rapporto di continuità con questa alleanza, ma le parole di Gesù manifestano al tempo stesso un aspetto di radicale novità, perché, mentre l'alleanza del Sinai aveva comportato un rito di asperzione con il sangue di animali immolati, l'alleanza di Cristo è fondata sul sangue di un essere umano che trasforma la sua morte di condannato in dono generoso, facendo così di un evento di rottura un evento di alleanza.

Dicendo «nuova alleanza», l'espressione di Paolo e di Luca rende esplicita questa novità. Ma al tempo stesso segna la continuità dell'evento con un altro testo dell'Antico Testamento, l'oracolo di *Ger* 31,31-34, che annunciava che Dio avrebbe stabilito una «nuova alleanza». La frase di Gesù sulla coppa proclama che la profezia del Libro di Geremia è compiuta nella sua passione. I suoi discepoli partecipano a questo compimento grazie alla loro partecipazione alla «cena del Signore» (*1Cor* 11,20).

Negli Atti degli Apostoli (3,25) Pietro fa allusione all'alleanza-promessa. Egli si rivolge ai Giudei (3,12), ma il testo che cita riguarda al tempo stesso «tutte le nazioni della terra» (*Gen* 22,18). Viene così espressa l'apertura universale dell'alleanza.

L'*Apocalisse* presenta uno sviluppo caratteristico: in occasione della visione escatologica della «Gerusalemme nuova», viene pronunciata la formula dell'alleanza, amplificata: «Ed essi saranno suoi popoli ed egli, Dio con loro, sarà il loro Dio» (21,3).

41. Le *Lettere di Paolo* trattano più di una volta della questione dell'alleanza. La «nuova alleanza» fondata nel sangue di Cristo (*1Cor* 11,25) ha una dimensione verticale di unione al Signore con la «comunione al sangue di Cristo» (*1Cor* 10,16) e una dimensione orizzontale di

<sup>127</sup> *Es* 24,12; 31,18; ecc.

<sup>128</sup> *Is* 1,1-31; *Ger* 7,25-26; 11,7-8.

<sup>129</sup> *Ez* 36,26-27; cfr. 11,19-20; 16,60; 37,26.

<sup>130</sup> *Documento di Damasco* 6,19; 19,33-34.

unione di tutti i cristiani in un «corpo solo» (1Cor 10,17).

Il ministero apostolico è a servizio della «nuova alleanza» (2Cor 3,6), che non è «di lettera» ma «di Spirito», conformemente alle profezie, che promettono che Dio scriverà la sua legge «nei cuori» (Ger 31,33) e darà «uno spirito nuovo», che sarà il suo Spirito<sup>131</sup>. Paolo attacca più di una volta l'alleanza-legge del Sinai<sup>132</sup>, opponendo ad essa l'alleanza-promessa ricevuta da Abramo. L'alleanza-legge è posteriore e provvisoria (Gal 3,19-25). L'alleanza-promessa è originaria e definitiva (Gal 3,16-18). Essa aveva, fin dall'inizio, un'apertura universale<sup>133</sup> e ha trovato in Cristo il suo compimento<sup>134</sup>.

Paolo si oppone all'alleanza-legge del Sinai, da una parte perché può essere rivale della fede in Cristo («l'essere umano non è giustificato per le opere della Legge, ma unicamente per la fede di Gesù Cristo»: Gal 2,16; Rm 3,28) e, dall'altra, in quanto sistema legislativo di un popolo particolare, che non deve essere imposto ai credenti venuti dalle «nazioni». L'Apostolo afferma nondimeno il valore di rivelazione dell'«antica *diathéké*», cioè degli scritti dell'«Antico Testamento», che sono da leggere alla luce di Cristo (2Cor 3,14-16).

Per Paolo, la fondazione, da parte di Gesù, della «nuova alleanza nel (suo) sangue» (1Cor 11,25) non implica una rottura dell'alleanza di Dio con il suo popolo, ma ne costituisce il compimento. Paolo annovera ancora «le alleanze» tra i privilegi degli Israeliti, anche se non credono in Cristo (Rm 9,4). Israele continua a trovarsi in una relazione di alleanza ed è sempre il popolo al quale è promesso il compimento dell'alleanza, perché la sua mancanza di fede non può abolire la fedeltà di Dio (Rm 11,29). Anche se gli Israeliti hanno considerato l'osservanza della Legge uno strumento per affermare la propria giustizia, l'alleanza-promessa di Dio, tutta di misericordia (Rm 11,26-27), non può essere annullata. La continuità viene sottolineata dall'affermazione che Cristo è lo scopo e il compimento verso i quali la Legge conduceva il Popolo di Dio (Gal 3,24). Per molti Giudei il velo col quale Mosè copriva il suo volto rimane steso sull'Antico Testamento (2Cor 3,13.15), impedendo loro di riconoscerli

la rivelazione di Cristo. Ma questo fa parte del misterioso disegno di salvezza di Dio, il cui scopo finale è la salvezza di «tutto Israele» (Rm 11,26).

Le «alleanze della promessa» sono menzionate esplicitamente in Ef 2,12, per proclamare che il loro accesso è ora aperto alle «nazioni», avendo Cristo abbattuto «il muro di separazione», cioè la Legge, che vietava questo accesso ai non-ebrei (cfr. Ef 2,14-15).

Le Lettere paoline manifestano quindi una duplice convinzione: quella dell'insufficienza dell'alleanza legale del Sinai, da una parte, e quella della piena validità dell'alleanza-promessa, dall'altra. Quest'ultima trova il suo compimento nella giustificazione per la fede in Cristo, offerta «al Giudeo prima e poi al Greco» (Rm 1,16). Il rifiuto della fede in Cristo ha messo il popolo ebraico in una situazione drammatica di disobbedienza, ma egli resta «amato» e gli viene promessa la misericordia di Dio (cfr. Rm 11,26-32).

42. La Lettera agli Ebrei, cita in estenso l'oracolo della «nuova alleanza»<sup>135</sup> e ne proclama la realizzazione da parte di Cristo, «mediatore di una nuova alleanza»<sup>136</sup>. Essa dimostra l'insufficienza delle istituzioni culturali della «prima alleanza»; sacerdozio e sacrifici erano incapaci di togliere l'ostacolo dei peccati e di stabilire un'autentica mediazione tra il popolo e Dio<sup>137</sup>. Queste istituzioni sono state perciò abrogate per far posto al sacrificio e al sacerdozio di Cristo (Eb 7,18-19; 10,9). Cristo, infatti, con la sua obbedienza redentrice (Eb 5,8-9; 10,9-10), ha superato tutti gli ostacoli ed ha aperto a tutti i credenti l'accesso a Dio (Eb 4,14-16; 10,19-22). Il progetto di alleanza annunciato e prefigurato nell'Antico Testamento trova così il suo compimento. Non si tratta di un semplice rinnovamento dell'alleanza del Sinai, ma dello stabilimento di un'alleanza veramente nuova, fondata su una nuova base: l'offerta personale di Cristo (cfr. 9,14-15).

L'alleanza di Dio con Davide non viene esplicitamente menzionata nel Nuovo Testamento, ma un discorso di Pietro, negli Atti, mette la risurrezione di Gesù in rapporto con il «giuramento» fatto da Dio a Davide (At 2,30), giuramento che

<sup>131</sup> Ez 36,26-28; Gl 3,1-2.

<sup>132</sup> Gal 3,15-4,7; 4,21-28; Rm 6,14; 7,4-6.

<sup>133</sup> Gen 12,3; Gal 3,8.

<sup>134</sup> Gal 3,29; 2Cor 1,20.

<sup>135</sup> Eb 8,7-13; Ger 38,31-34 LXX.

<sup>136</sup> Eb 9,15; cfr. 7,22; 12,24.

<sup>137</sup> Eb 7,18; 9,9; 10,1.4.11.



designa l'alleanza con Davide in *Sal* 89,4 e 132,11. In *At* 13,34, un discorso di Paolo opera un accostamento simile, utilizzando un'espressione di *Is* 55,3 («le cose sante assicurate a Davide») che, nel testo di Isaia, definisce un'«alleanza eterna». La risurrezione di Gesù, «figlio di Davide»<sup>138</sup>, viene così presentata come il compimento dell'alleanza-promessa data da Dio a Davide.

La *conclusione* che si trae da tutti questi testi è che i primi cristiani avevano coscienza di trovarsi

in profonda continuità con il disegno di alleanza manifestato e realizzato dal Dio d'Israele nell'Antico Testamento. Israele continua a trovarsi in una relazione di alleanza con Dio, perché l'alleanza-promessa è definitiva e non può essere abolita. Ma i primi cristiani avevano coscienza di vivere una nuova tappa di questo disegno, tappa che era stata annunciata dai Profeti ed era stata ora inaugurata dal sangue di Gesù, «sangue di alleanza», perché versato per amore (cfr. *Ap* 1,5b-6).

## 6. La Legge

43. Il termine ebraico *tôrâh*, tradotto con «legge», significa più esattamente «istruzione», cioè al tempo stesso insegnamento e direttiva. La *tôrâh* è fonte suprema di sapienza<sup>139</sup>. La Legge occupa un posto centrale nelle Scritture del popolo ebraico e nella sua pratica religiosa, dal tempo biblico fino ai nostri giorni. Per questo, fin dai tempi apostolici, la Chiesa ha dovuto situarsi in rapporto alla Legge, sull'esempio di Gesù stesso, che ha dato ad essa un proprio significato in virtù della sua autorità di Figlio di Dio<sup>140</sup>.

### a) La Legge nell'Antico Testamento

La Legge e il culto d'Israele si sono sviluppati lungo tutto l'Antico Testamento. Le diverse raccolte di leggi<sup>141</sup> possono del resto servire da importanti punti di riferimento per la cronologia del Pentateuco.

*Il dono della Legge.* La Legge è innanzi tutto un dono di Dio al suo popolo. Il dono della Legge diventa oggetto di un racconto principale, di origine composita<sup>142</sup>, e di racconti complementari<sup>143</sup>, tra i quali *2Re* 22-23 occupa un posto a parte per la sua importanza per il Deuteronomio. *Es* 19-24 integra la Legge nell'«alleanza» (*brît*) che il Signore conclude con Israele sulla montagna di Dio, nel corso di una teofania davanti a tutto Israele (*Es* 19-20), e poi davanti al solo Mosè<sup>144</sup> e davanti ai settanta rappresentanti

d'Israele (*Es* 24,9-11). Queste teofanie e l'alleanza significano una grazia speciale per il popolo presente e futuro<sup>145</sup>, e le leggi allora rivelate ne sono la garanzia perenne.

Ma le tradizioni narrative associano al dono della Legge anche la rottura dell'alleanza che risulta dalla violazione del monoteismo, così come prescritto nel Decalogo<sup>146</sup>.

«Lo spirito delle leggi» secondo la *Tôrâh*. Le leggi contengono regole morali (etica), giuridiche (diritto), rituali e culturali (ricca raccolta di usanze religiose e profane). Si tratta di disposizioni concrete, talvolta espresse in modo assoluto (ad es. il Decalogo), talvolta sotto forma di casi particolari che concretizzano principi generali. Esse hanno allora valore di precedente e di analogia per situazioni simili, che danno luogo a sviluppi ulteriori di una giurisprudenza, chiamata *halakha* e sviluppata nella legge orale, chiamata più tardi *mishna*. Molte leggi hanno un significato simbolico, nel senso che illustrano concretamente valori invisibili, come ad es. l'equità, la pace sociale, l'umanità, ecc. Queste leggi non sono servite tutte come norme da essere applicate; alcune sono testi di scuola per la formazione di futuri sacerdoti, giudici o funzionari; altre riflettono ideali ispirati dal movimento profetico<sup>147</sup>. Esse avevano come campo di applicazione dapprima i borghi e i villaggi del paese (Codice di alleanza),

<sup>138</sup> *Mt* 1,1; 9,27; ecc.; cfr. *Lc* 1,32; *Rm* 1,3.

<sup>139</sup> *Dt* 4,6-8; *Sir* 24,22-27; *Bar* 3,38-4,4.

<sup>140</sup> *Mt* 5,21-48; *Lc* 2,23-27.

<sup>141</sup> Decalogo *Es* 20,1-17; *Dt* 5,6-21; codice d'alleanza *Es* 20,22-23,19; raccolta di *Es* 34; legge deuteronomica *Dt* 12-28; codice di santità *Lv* 17-26; leggi sacerdotali *Es* 25-31; 35-40; *Lv* 1-7; 8-10; 11-16; ecc.

<sup>142</sup> *Es* 19-24; 32-34, cfr. *Dt* 5; 9-10.

<sup>143</sup> *Gen* 17; *Es* 12-13; 15,23-26; ecc.

<sup>144</sup> *Es* 20,19-21; *Dt* 5,23-31.

<sup>145</sup> *Es* 19,5-6; 24,10-11.

<sup>146</sup> *Es* 32-34; cfr. 20,2-6 e par.

<sup>147</sup> Ad esempio la legislazione sull'affrancamento degli schiavi: *Es* 21,2; *Lv* 25,10; *Dt* 15,12; cfr. *Is* 58,6; 61,1; *Ger* 34,8-17.

poi tutto il regno di Giuda e d'Israele e più tardi la comunità ebraica dispersa nel mondo.

Considerate storicamente, le leggi bibliche sono il risultato di una lunga storia di tradizioni religiose, morali e giuridiche. Contengono numerosi elementi comuni alla civiltà del Vicino Oriente antico. Viste sotto l'aspetto letterario e teologico, hanno la loro fonte nel Dio d'Israele, che le ha rivelate o direttamente (il decalogo secondo Dt 5,22) o per mezzo di Mosè, incaricato di promulgarle. Infatti il Decalogo è una raccolta a parte rispetto alle altre leggi. Il suo inizio<sup>148</sup> lo qualifica come l'insieme delle condizioni necessarie per assicurare la libertà delle famiglie israelite e la loro protezione contro ogni genere di oppressione, quella dell'idolatria come quella dell'immoralità e dell'ingiustizia. Lo sfruttamento che Israele aveva subito in Egitto non doveva mai riprodursi in Israele, con l'oppressione dei deboli da parte dei potenti.

Invece, le disposizioni del Codice dell'alleanza di Es 34,14-26 incarnano un insieme di valori umani e religiosi, delineando così un ideale comunitario dal valore eterno.

La Legge è israelitica e giudaica; è quindi particolare, adattata a un popolo storico particolare. Ma ha un valore esemplare per tutta l'umanità (Dt 4,6). Per questa ragione è un bene escatologico promesso a tutte le nazioni, poiché servirà da strumento di pace (Is 2,1-4; Mic 4,1-3). Essa incarna un'antropologia religiosa e un insieme di valori che trascendono il popolo e le condizioni storiche di cui le leggi bibliche sono in parte il prodotto.

*Una spiritualità della Tôrah.* Manifestazioni della sapiente volontà di Dio, i comandamenti acquistarono sempre più importanza nella vita sociale e individuale d'Israele. La Legge divenne onnipotente, soprattutto a partire dall'esilio (VI secolo). Si formò così una spiritualità segnata da una profonda venerazione della Tôrah. La sua osservanza fu compresa come l'espressione necessaria del «timore del Signore» e la forma perfetta del servizio di Dio. All'interno della stessa Scrittura, i Salmi, il Siracide e Baruc ne sono i testimoni. I Salmi 1; 19 e 119, Salmi della Tôrah, giocano un ruolo strutturale nell'organizzazione del Salterio. La Tôrah rivelata agli uomini è al tempo stesso il pensiero organizzatore del cosmo creato. Obbedendo a questa Legge, gli ebrei credenti vi trovano le loro delizie e la loro benedizione, e partecipano all'universale sapienza creatrice di Dio. Questa sapienza rivelata al popolo ebraico è superiore alla sapienza delle altre na-

zioni (Dt 4,6.8), in particolare a quella dei Greci (Bar 4,1-4).

#### b) La Legge nel Nuovo Testamento

44. Matteo, Paolo, la Lettera agli Ebrei e quella di Giacomo dedicano una riflessione teologica esplicita al significato della Legge dopo la venuta di Gesù Cristo.

Il Vangelo di Matteo riflette la situazione della comunità ecclesiale matteana dopo la caduta di Gerusalemme (70 d.C.). Gesù afferma la validità permanente della Legge (Mt 5,18-19), ma in una nuova interpretazione, data con piena autorità (Mt 5,21-28). Gesù «dà compimento» alla Legge (Mt 5,17), radicalizzandola: talvolta abroga la lettera della Legge (divorzio, legge del taglione), talvolta ne dà un'interpretazione più esigente (omicidio, adulterio, giuramento) o più flessibile (sabato). Gesù insiste sul duplice comandamento dell'amore di Dio (Dt 6,5) e del prossimo (Lv 19,18), da cui «dipendono tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,34-40). Accanto alla Legge, Gesù, novello Mosè, fa conoscere la volontà di Dio agli uomini, prima agli ebrei e poi alle nazioni (Mt 28,19-20).

La *teologia paolina* della Legge è ricca, ma non perfettamente unificata. Ciò è dovuto alla natura degli scritti e a un pensiero ancora in piena elaborazione su un terreno teologico non ancora dissodato. La riflessione di Paolo sulla Legge è stata provocata dalla sua personale esperienza spirituale e dal suo ministero apostolico. Dalla sua esperienza spirituale: nel suo incontro con Cristo (I Cor 15,8), Paolo si rese conto che il suo zelo per la Legge l'aveva fuorviato al punto da portarlo a «perseguitare la Chiesa di Dio» (15,9; Fil 3,6) e che aderendo a Cristo egli rinnegava quindi questo zelo (Fil 3,7-9). Dal suo ministero apostolico: poiché questo ministero riguardava i non-ebrei (Gal 2,7; Rm 1,5), si presentava subito un interrogativo: la fede cristiana esige che si imponga ai non-ebrei la sottomissione alla legge particolare del popolo ebraico e, segnatamente, alle osservanze legali che sono dei segni dell'identità ebraica (circoncisione, regole alimentari, calendario)? Una risposta affermativa a questa domanda sarebbe stata, evidentemente, rovinosa per l'apostolato di Paolo. Posto di fronte a questo problema, l'Apostolo non si limita a considerazioni pastorali, ma si dedica a un approfondimento dottrinale.

Paolo si convince fortemente che la venuta di Cristo (Messia) obbliga a ridefinire il ruolo della Legge. Cristo infatti è il «termine della Legge»

<sup>148</sup> Es 20,2; Dt 5,6.

(*Rm* 10,4), al tempo stesso lo scopo verso il quale tendeva e il punto di arrivo dove ha fine il suo regime, perché d'ora in poi non è più la Legge a dare vita – d'altra parte effettivamente essa non lo poteva<sup>149</sup> – ma è la fede in Cristo che giustifica e fa vivere<sup>150</sup>. Cristo risorto dai morti comunica ai credenti la sua vita nuova (*Rm* 6,9-11) e assicura loro la salvezza (*Rm* 10,9-10).

Quale sarà d'ora in poi la funzione della Legge? A questa domanda Paolo cerca una risposta. Vede il significato positivo della Legge: è un privilegio d'Israele (*Rm* 9,4), «la Legge di Dio» (*Rm* 7,22); si riassume nel precetto dell'amore del prossimo<sup>151</sup>; è «santa» e «spirituale» (*Rm* 7,12.14). Secondo *Fil* 3,6 la Legge definisce una certa «giustizia». Inversamente, la Legge apre automaticamente la possibilità della scelta contraria: «...non ho conosciuto il peccato se non per la Legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la Legge non avesse detto: Non desiderare» (*Rm* 7,7). Paolo evoca spesso questa opzione implicata inevitabilmente nel dono della Legge, dicendo ad esempio che la condizione umana concreta («la carne») o «il peccato» impediscono alla persona umana di aderire alla Legge (*Rm* 7,23-25) o che «la lettera» della Legge, privata dello Spirito capace di realizzare la Legge, finisce per apportare la morte (*2Cor* 3,6-7).

Opponendo «la lettera» e «lo Spirito», l'Apostolo ha operato una dicotomia, come aveva fatto con Adamo e Cristo: da una parte, egli mette quello che Adamo (cioè l'essere umano senza la grazia) è capace di fare, dall'altra ciò che Cristo (cioè la grazia) realizza. In realtà, nell'esistenza concreta dei pii ebrei, la Legge era inserita in un piano di Dio in cui le promesse e la fede avevano il loro posto, ma Paolo ha voluto parlare di ciò che la Legge può dare per se stessa, come «lettera», facendo cioè astrazione dalla provvidenza che accompagna sempre l'uomo, a meno che egli non voglia fabbricarsi una propria giustizia<sup>152</sup>.

Se, secondo *1Cor* 15,56, «il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la Legge», ne consegue che la Legge, per la sua condizione di lettera, uccide, anche se indirettamente. Di conseguenza, il ministero di Mosè potrà essere chiamato ministero di morte (*2Cor* 3,7) e di condanna (3,9). Tuttavia questo mini-

sterio è stato circondato da una tale gloria (splendore proveniente da Dio) che gli Israeliti non potevano nemmeno guardare il volto di Mosè (3,7). Questa gloria perde il suo valore per il fatto che esiste una gloria superiore (3,10), quella del «ministero dello Spirito» (3,8).

45. La Lettera ai Galati afferma che «quelli che si richiamano alle opere della Legge, stanno sotto una maledizione», perché la Legge maledice «chiunque non persevera nel compimento di tutto quello che è scritto nel (suo) libro»<sup>153</sup>. La Legge è qui opposta al cammino di fede, proposto del resto ugualmente dalla Scrittura<sup>154</sup>; essa indica il cammino delle opere, che ci lascia con le nostre sole forze (3,12). Non è che l'Apostolo sia contro ogni «opera». È soltanto contro la pretesa umana di giustificarsi da sé grazie alle «opere della Legge». Ma non è contro le opere della fede – che, del resto, coincidono spesso con il contenuto della Legge –, opere rese possibili grazie all'unione vitale con Cristo. Egli dichiara, al contrario, che «ciò che conta» è «la fede che opera per amore»<sup>155</sup>.

Paolo è consapevole che la venuta di Cristo ha portato un cambio di regime. I cristiani non vivono più sotto il regime della Legge, ma sotto quello della fede in Cristo (*Gal* 3,24-26; 4,3-7), che è il regime della grazia (*Rm* 6,14-15).

Quanto ai contenuti centrali della Legge (il Decalogo e tutto ciò che è nello spirito del Decalogo), *Gal* 5,18-23 afferma prima: «Se siete guidati dallo Spirito, non siete più sotto la legge» (5,18). Senza aver bisogno della Legge, vi asterete spontaneamente dalle «opere della carne» (5,19-21) e produrrete «il frutto dello Spirito» (5,22). Paolo aggiunge poi che la Legge non è contro queste cose (5,23), perché i credenti compiranno tutto ciò che la Legge richiede, e anche di più, ed eviteranno tutto ciò che la Legge proibisce. Secondo *Rm* 8,1-4, «la legge dello Spirito della vita in Cristo Gesù» ha rimediato all'impotenza della Legge di Mosè e ha fatto in modo che «la giusta prescrizione della Legge si adempisse» nei credenti. Uno degli scopi della redenzione era proprio di ottenere questo compimento della Legge!

Nella Lettera agli Ebrei la Legge appare come

<sup>149</sup> *Rm* 7,10; *Gal* 3,21-22.

<sup>150</sup> *Rm* 1,17; *Gal* 2,19-20.

<sup>151</sup> *Lv* 19,18; *Gal* 5,14; *Rm* 13,8-10.

<sup>152</sup> *Rm* 10,3; *Fil* 3,9.

<sup>153</sup> *Gal* 3,10 che cita *Dt* 27,26.

<sup>154</sup> *Gal* 3,11; *Ab* 2,4.

<sup>155</sup> *Gal* 5,6; cfr. 5,13; 6,9-10.

un'istituzione che è stata valida nel suo tempo e al suo livello<sup>156</sup>. Ma la vera mediazione tra il popolo peccatore e Dio non è alla sua portata (7,19; 10,1). Solo la mediazione di Cristo è efficace (9,11-14). Cristo è un sommo sacerdote di un genere diverso (7,11.15). I legami della Legge con il sacerdozio fanno sì che «il mutamento di sacerdozio comporti un mutamento di Legge» (7,12). Affermando ciò, l'autore si collega all'insegnamento di Paolo, secondo il quale i cristiani non sono più sotto il regime della Legge, ma sotto quello della fede in Cristo e della grazia. Per il rapporto con Dio, l'autore non insiste sull'osservanza della Legge, bensì sulla «fede», «la speranza» e «l'amore» (10,22.23.24).

Per Giacomo, come per la prima comunità cristiana, i comandamenti morali continuano a servire da guida (2,11), ma interpretati dal Signore. La «legge regale» (2,8), quella del «Re-gno» (2,5), è il precetto dell'amore del prossi-

mo<sup>157</sup>. È «la legge perfetta della libertà» (1,25; 2,12-13) che bisogna mettere in pratica grazie a una fede operosa (2,14-16).

Quest'ultimo esempio mostra al tempo stesso la varietà delle posizioni espresse nel Nuovo Testamento in rapporto alla Legge e il loro fondamentale accordo. Giacomo non annuncia, come Paolo e la Lettera agli Ebrei, la fine del regime della Legge, ma concorda con Matteo, Marco, Luca e Paolo, nel sottolineare il primato, non del Decalogo, ma del precetto dell'amore del prossimo (Lv 19,18), che porta a osservare perfettamente il Decalogo e a fare anche meglio. Il Nuovo Testamento si basa perciò sull'Antico. Lo legge alla luce di Cristo, che ha confermato il precetto dell'amore e gli ha dato una nuova dimensione: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 13,34; 15,12), cioè fino al sacrificio della vita. La Legge è così più che compiuta.

## 7. La preghiera e il culto, Gerusalemme e il Tempio

### a) Nell'Antico Testamento

46. Nell'Antico Testamento la preghiera e il culto occupano un posto importante perché queste attività sono i momenti privilegiati della relazione personale e collettiva degli Israeliti con Dio, che li ha scelti e li ha chiamati a vivere nella sua alleanza.

*Preghiera e culto nel Pentateuco.* I racconti mostrano delle tipiche situazioni di preghiera, soprattutto in Gen 12-50. Vi si trovano preghiere di angoscia (32,10-13), di richiesta di un favore (24,12-14), di azione di grazie (24,48), così come voti (28,20-22) e consultazioni del Signore sul futuro (25,22-23). Nell'Esodo, Mosè intercede<sup>158</sup> e la sua intercessione salva il popolo dallo sterminio (32,10.14).

Il Pentateuco, principale fonte per la conoscenza delle istituzioni, raccoglie eziologie, che spiegano l'origine di luoghi, di tempi e di istituzioni sacri. *Luoghi* sacri come Sichem, Betel, Mambre, Bersabea<sup>159</sup>. *Tempi* sacri come il sabato, l'anno sabbatico, l'anno giubilare; vengono fissati dei giorni di festa, nonché il Giorno delle espiazioni<sup>160</sup>.

Il culto è un dono del Signore. Molti testi dell'Antico Testamento insistono su questa prospettiva. Pura grazia è la rivelazione del nome di Dio (Es 3,14-15). È il Signore che offre la possibilità di celebrare sacrifici, perché è Lui che dona a questo scopo il sangue degli animali (Lv 17,11). Prima di essere un'offerta del popolo a Dio, le primizie e le decime sono un dono di Dio al popolo (Dt 26,9-10). È Dio che istituisce sacerdoti e leviti e disegna gli utensili sacri (Es 25-30).

Le raccolte di leggi (cfr. *sopra* II.B.6, n. 43) contengono una massa di disposizioni liturgiche e diverse indicazioni sulla finalità dell'ordine cultuale. Le distinzioni fondamentali tra puro e impuro da una parte, sacro e profano dall'altra, organizzano lo spazio e il tempo e, di conseguenza, tutta la vita sociale e individuale, fin nella realtà quotidiana. L'impuro situa al di fuori dello spazio socio-culturale le persone o le cose contaminate, mentre il puro vi viene integrato a pieno diritto. L'attività cultuale comporta molteplici purificazioni destinate a reintegrare l'impuro nelle comunità<sup>161</sup>. All'interno del cerchio della purità un altro confine separa il profano (che lì è

<sup>156</sup> Eb 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10,8.28.

<sup>157</sup> Lv 19,18; Gc 2,8; 4,11.

<sup>158</sup> Es 32,11-13.30-32; ecc.

<sup>159</sup> Sichem: Gen 12,6-7; Betel: 12,8; Mambre: 18,1-15; Bersabea: 26,23-25.

<sup>160</sup> Il sabato: Gen 2,1-3; Es 20,8-11; l'anno sabbatico: Lv 25,2-7.20-22; l'anno giubilare: 25,8-19; le feste: Es 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-17; il Giorno delle espiazioni: Lv 16; 23,27-32.

<sup>161</sup> Da notare che l'Antico Testamento non conosce tempi impuri.

puro) dal santo (che, oltre ad essere puro, è riservato a Dio). Il santo (o il sacro) è il campo che appartiene a Dio. La liturgia della fonte «sacerdotale» (P) distinguerà inoltre il semplice «santo» e il «Santissimo». Lo spazio del santo è accessibile ai sacerdoti e ai leviti, non agli altri membri del popolo («laici»). Lo spazio sacro è ad ogni modo uno spazio riservato<sup>162</sup>.

Il tempo sacro è sottratto all'uso profano (divieto di lavorare, il giorno di sabato, e di arare e raccogliere durante l'anno sabbatico). Esso coincide con il ritorno del mondo creato al suo stato anteriore alla consegna del mondo all'uomo<sup>163</sup>.

Lo spazio, le persone e le cose sacre devono essere santificate (consacrate). La consacrazione allontana ciò che è incompatibile con Dio, l'impuro e il peccato, opposti al Signore. Il culto comporta molteplici celebrazioni del perdono (espiazioni) che ripristinano la santità<sup>164</sup>. La santità implica la vicinanza a Dio<sup>165</sup>. Il popolo è consacrato e deve essere santo (Lv 11,44-45). Lo scopo del culto è la santità del popolo – grazie alle espiazioni, purificazioni e consacrazioni – e il servizio di Dio.

Il culto è un vasto simbolo di grazia, espressione della «condiscendenza» (nel senso patristico di adattamento benevolo) di Dio verso gli uomini, poiché egli l'ha stabilito per perdonare, purificare, santificare e preparare il contatto immediato con la sua presenza (*kābôd*, gloria).

47. *Preghiera e culto nei Profeti*. Il Libro di Geremia contribuisce molto a valorizzare la preghiera. Esso contiene delle «confessioni», dialoghi con Dio, nei quali il Profeta, sia a titolo personale che come rappresentante del popolo, esprime una forte crisi interiore in rapporto all'elezione e alla realizzazione del disegno di Dio<sup>166</sup>. Molti Libri profetici integrano salmi e cantici<sup>167</sup>, come anche frammenti di dossologia<sup>168</sup>.

D'altra parte, nei Profeti preesilici un tratto

saliente è la ripetuta condanna dei sacrifici del ciclo liturgico<sup>169</sup> e perfino della preghiera<sup>170</sup>. Il rifiuto sembra radicale, ma queste invettive non possono essere interpretate come un'abrogazione del culto, una negazione della sua origine divina. Il loro scopo è denunciare la contraddizione tra la condotta di coloro che celebrano e la santità di Dio che pretendono di celebrare.

*Preghiera e culto negli altri Scritti*. Tre Libri poetici assumono un'importanza capitale in rapporto alla spiritualità della preghiera. In primo luogo Giobbe: con pari sincerità e arte, il protagonista esprime a Dio, senza mezzi termini, tutti i suoi stati d'animo<sup>171</sup>. Poi, le *Lamentazioni* dove la preghiera si mescola al lamento<sup>172</sup>. Ed, evidentemente, i *Salmi*, che costituiscono il cuore stesso dell'Antico Testamento. Si ha infatti l'impressione che la Bibbia ebraica abbia conservato così poche indicazioni sviluppate sulla preghiera per meglio condensare tutto il suo fascio di luce su una raccolta particolare. Il salterio è una chiave di lettura insostituibile, non solo per l'insieme della vita del popolo d'Israele, ma per tutto il corpus della Bibbia ebraica. Altrove, negli Scritti, si trovano solo alcune vaghe affermazioni di principio<sup>173</sup> e alcuni esempi di inni o di preghiere più o meno elaborati<sup>174</sup>.

È possibile tentare una classificazione della preghiera dei Salmi intorno a quattro assi fondamentali, che conservano un valore universale al di là dei tempi e delle culture.

La maggior parte dei Salmi si ricollega all'asse della *liberazione*. La sequenza drammatica appare stereotipata, sia che si radichi in una situazione personale che in una collettiva. L'esperienza del bisogno di salvezza riflesso nella preghiera biblica abbraccia un ampio ventaglio di situazioni. Altre preghiere si ricollegano all'asse dell'*ammirazione*. Sostengono lo stupore, la contemplazione, la lode. L'asse dell'*istruzione* raggruppa tre tipi di preghiere meditative: sintesi

<sup>162</sup> Gen 28,16-18; Es 3,5; Gs 5,15.

<sup>163</sup> Es 23,11-12; Lv 25,6-7.

<sup>164</sup> Lv 4-5; 16; 17,10-12; Is 6,5-7; ecc.

<sup>165</sup> Es 25,8-9; Dt 4,7,32-34.

<sup>166</sup> Ger 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18; ecc. Più tardi, 2 Mac 15,14 presenterà Geremia nell'aldilà come «l'amico dei suoi fratelli, che prega molto per il popolo».

<sup>167</sup> Is 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7-64,11; Gio 2,3-10; Na 1,2-8; Ab 3,1-19.

<sup>168</sup> Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.

<sup>169</sup> Is 1,10-17; Os 6,6; Am 5,21-25; Ger 7,21-22.

<sup>170</sup> Is 1,15; 59,3.

<sup>171</sup> Gb 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-14,22; ecc.

<sup>172</sup> Lm 1,9-11,20-22; 2,20; 3,41-45,55-66; 5,19-22.

<sup>173</sup> Pr 15,8,29; 28,9.

<sup>174</sup> Pr 30,7-9; Dn 2,20-23; 4,31-32,34; 9,4-19 (cfr. vv. 20,23). E più di frequente negli scritti deuterocanonici.



sulla storia sacra, indicazioni sulle scelte morali personali o collettive (inclusendo talvolta parole profetiche e oracoli), enunciati delle condizioni richieste per accedere al culto. Infine, alcune preghiere ruotano attorno all'asse delle *feste popolari*. Si contano soprattutto quattro grandi motivi: raccolti, matrimoni, pellegrinaggi, eventi politici.

48. I luoghi privilegiati per la preghiera sono gli spazi sacri, i santuari, in particolare quello di Gerusalemme. Ma si ha sempre la possibilità di pregare in privato, nella propria casa. I tempi sacri, fissati dal calendario, segnano la preghiera, anche individuale, così come le ore rituali delle offerte, soprattutto al mattino e alla sera. Negli oranti si osservano varie posizioni: in piedi, con le mani alzate, in ginocchio, completamente prostrati, seduti o coricati.

Se si sa distinguere tra gli elementi stabili e gli elementi più caduchi del pensiero e della lingua, il tesoro delle preghiere d'Israele può servire a esprimere con molta profondità la preghiera degli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Questo indica il *valore permanente* di questi testi. Alcuni Salmi, tuttavia, esprimono uno stadio di preghiera che sarà progressivamente superato, lo stadio, in particolare, delle maledizioni e delle imprecazioni lanciate contro i nemici.

Il popolo cristiano, pur prendendo tali e quali le preghiere dell'Antico Testamento, le rilegge alla luce del mistero pasquale, conferendo loro, per ciò stesso, un supplemento di significato.

*Il Tempio di Gerusalemme.* Costruito da Salomone (verso il 950 a.C.), la costruzione di pietra che dominava la collina di Sion ha giocato un ruolo centrale nella religione israelitica. Col favore della riforma religiosa di Giosia (640-609)<sup>175</sup>, la legge deuteronomica esige per tutto il popolo un santuario unico nel paese (*Dt* 12,2-7). Quello di Gerusalemme viene designato come «il luogo scelto dal SIGNORE Dio per farvi abitare il suo nome» (12,11,21; ecc.). Molti racconti eziologici spiegano questa scelta<sup>176</sup>. Da parte sua, la teologia sacerdotale (P) designa questa presenza con la parola «gloria» (*kābôd*), evocando la manifestazione di Dio, al tempo stesso affascinante e temibile, in particolare nel Santo dei Santi, sopra l'arca della testimonianza coperta dal propiziatorio<sup>177</sup>: il contatto più immediato con

Dio si basa sul perdono e la grazia. È per questo che la distruzione del Tempio (587) equivale alla desolazione estrema<sup>178</sup> e assume l'ampiezza di una catastrofe nazionale. La premura per ricostruirlo al termine dell'esilio (*Ag* 1-2) e celebrarvi un culto degno (*Ml* 1-3) diventa il criterio del timore di Dio. Dal Tempio si irradiano le benedizioni fino alle estremità della terra (*Sal* 65). Da qui l'importanza dei pellegrinaggi, come segno di unità (*Sal* 122). Nell'opera del Cronista il Tempio è chiaramente il centro di tutta la vita religiosa e nazionale.

Il Tempio è al tempo stesso uno *spazio funzionale e simbolico*. Serve da luogo di culto, soprattutto sacrificale, di preghiera, di insegnamento, di guarigione, di intronizzazione regale. Ma, come in tutte le religioni, l'edificio materiale, in basso, evoca il mistero dell'*habitat* divino, in cielo, in alto (*IRe* 8,30). Per la presenza tutta speciale del Dio di vita il santuario diventa luogo di origine per eccellenza della vita (nascita collettiva, rinascita dopo il peccato) e della conoscenza (Parola di Dio, rivelazione, sapienza). Gioca il ruolo di asse e centro del mondo. Si osserva, tuttavia, una *relativizzazione critica del simbolismo* del luogo santo. Mai questo arriverà a garantire e a «contenere» la presenza divina<sup>179</sup>. Parallelamente alla critica del culto ipocrita e formalistico, i Profeti smascherano la vanità della fiducia incondizionata posta nel luogo santo (*Ger* 7,1-15). Una visione simbolica presenta «la gloria del Signore» che abbandona lo spazio sacro in modo solenne<sup>180</sup>. Ma questa gloria ritornerà nel Tempio (*Ez* 43,1-9), un Tempio restaurato, ideale (40-42), fonte di fecondità, di guarigione, di salvezza (47,1-12). Prima di questo ritorno, Dio promette agli esiliati di essere Egli stesso per loro «un santuario» (11,16).

*Gerusalemme.* In una prospettiva teologica, la storia della città inizia con una scelta divina (*IRe* 8,16). Davide conquista Gerusalemme, antica città cananea (*2Sam* 5,6-12) e vi trasporta l'arca dell'alleanza (*2Sam* 6-7); Salomone vi costruisce il santuario (*IRe* 6). La città viene così integrata tra i luoghi santi più antichi di Giuda e d'Israele dove si viene in pellegrinaggio. Nella guerra di Sennacherib contro Ezechia nel 701 (*2Re* 18,13), Gerusalemme viene risparmiata, quasi unica tra le città di Giuda, mentre il regno d'Israele era

<sup>175</sup> *2Re* 22-23.

<sup>176</sup> *Gen* 4,18-20; *2Sam* 7, 24; *Sal* 132.

<sup>177</sup> *Es* 25,10-22; *Lv* 16,12-15. (*E Rm* 3,25; *Eb* 9,5).

<sup>178</sup> *Mic* 3,12; *Ger* 26,18; ecc.

<sup>179</sup> *IRe* 8,27; cfr. *Is* 66,1.

<sup>180</sup> *Ez* 10,3-22; 11,22-24.

stato definitivamente conquistato nel 722 dagli Assiri. La liberazione di Gerusalemme era stata annunciata profeticamente come grazia divina (2Re 19,20-34).

Ci si abitua a designare Gerusalemme come «la città scelta» dal Signore<sup>181</sup>, «fondata» da Lui (Is 14,32), «città di Dio» (Sal 87,3), «città santa» (Is 48,2), perché il Signore è «in mezzo ad essa» (Sof 3,17). È destinata a un avvenire glorioso: presenza divina assicurata «per sempre» e «di generazione in generazione» (Gl 4,16-21), protezione garantita (Is 31,4-5), e quindi felicità e prosperità. Alcuni testi idealizzano perfino la città delle città. Al di là della realtà geografica, essa diventa polo di attrazione e asse del mondo<sup>182</sup>.

Ma la grandezza di Gerusalemme non fermerà la sciagura che sta per abbattersi sulla città. Molti oracoli (2Re 23,27), azioni simboliche (Ez 4-5) e visioni (8-11) annunciano il rifiuto e la distruzione della città scelta da Dio.

Più tardi, Gerusalemme restaurata diventa uno dei grandi simboli della salvezza escatologica: città illuminata dal Signore<sup>183</sup>, dotata di un «nome nuovo» e diventata nuovamente «Sposa» di Dio<sup>184</sup>, paradiso ritrovato, col favore dell'avvento di «cieli nuovi» e di «una terra nuova»<sup>185</sup>, diventa uno spazio essenzialmente cultuale (Ez 40-48), il centro di un mondo ricreato (Zc 14,16-17). «Tutte le nazioni» verranno a cercarvi il giudizio del Signore e l'insegnamento divino che metterà fine alle guerre<sup>186</sup>.

#### b) Nel Nuovo Testamento, preghiera e culto, il Tempio e Gerusalemme

49. *Preghiera e culto.* A differenza dell'Antico Testamento, il Nuovo non contiene una legislazione dettagliata che stabilisca delle istituzioni cultuali e rituali – prescrive brevemente solo di battezzare e di celebrare l'Eucaristia<sup>187</sup> – ma insiste fortemente sulla preghiera.

I Vangeli mostrano spesso Gesù in preghiera. Il suo amore filiale per Dio, suo Padre, lo spin-

geva a dedicare molto tempo a questa attività. Per pregare si alzava molto presto, anche dopo una notte iniziata molto tardi a causa dell'afflusso di persone con i loro malati (Mc 1,32.35). Passava talvolta tutta la notte in preghiera (Lc 6,12). Per pregare meglio, si ritirava «in luoghi deserti» (Lc 5,16) o saliva «sulla montagna» (Mt 14,23). In Luca i momenti più decisivi del ministero di Gesù sono preparati o accompagnati da una preghiera più intensa: il suo battesimo (Lc 3,21), la scelta dei Dodici (6,12), la domanda posta ai Dodici sulla sua identità (9,18), la trasfigurazione (9,28), la passione (22,41-45).

Solo raramente i Vangeli riferiscono il contenuto della preghiera di Gesù. Quel poco che dicono dimostra che la sua preghiera esprimeva la sua intimità con il Padre, al quale diceva «Abba» (Mc 14,36), nome familiare che nel giudaismo contemporaneo non si trova usato per invocare Dio. La preghiera di Gesù era spesso di ringraziamento, secondo la forma ebraica della *brākāh*<sup>188</sup>. Al momento dell'ultima cena, canta molto naturalmente i Salmi prescritti dal rituale della grande festa<sup>189</sup>. Secondo i quattro Vangeli, Egli cita undici Salmi distinti.

Il Figlio riconosceva con gratitudine che tutto gli veniva dall'amore del Padre (Gv 3,35). Alla fine del discorso dopo la Cena, Giovanni mette sulle labbra di Gesù una lunga preghiera di domanda, per se stesso e per i suoi discepoli, presenti e futuri, che rivela il significato che Egli dava alla sua passione (Gv 17). Quanto ai Sinottici, ci riferiscono la preghiera supplice di Gesù quando è colto dalla tristezza mortale al Getsemani (Mt 26,36-44 e par.), preghiera accompagnata da un'adesione molto generosa alla volontà del Padre (26,39.42). Sulla croce Gesù fa proprio il grido di angoscia di Sal 22,2<sup>190</sup> o, secondo Luca, la preghiera di abbandono di Sal 31,6 (Lc 23,46).

Accanto alla preghiera di Gesù, i Vangeli riportano molte domande e suppliche fatte a Gesù, alle quali Egli rispondeva intervenendo generosamente e sottolineando l'efficacia della fede<sup>191</sup>.

<sup>181</sup> 1Re 8,44.48; Zc 1,17.

<sup>182</sup> Sal 48; 87; 122.

<sup>183</sup> Is 60,19-20.

<sup>184</sup> Is 54,1-8; 62,2-5.

<sup>185</sup> Is 65,17-25; 66,20-23.

<sup>186</sup> Is 2,2-4; Mic 4,1-4.

<sup>187</sup> Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 22,19; Gv 6,53-56; 1Cor 11,24-25.

<sup>188</sup> Mt 11,25; Lc 10,21; Mt 14,19 e par.; 15,36 e par.; Gv 11,41; Mt 26,26-27 e par.

<sup>189</sup> Mt 26,30; Mc 14,26.

<sup>190</sup> Mt 27,46; Mc 15,34.

<sup>191</sup> Cfr. Mt 9,22 e par.; 9,29; 15,28; Mc 10,52; Lc 18,42.

Gesù dava istruzioni sulla preghiera<sup>192</sup> e incoraggiava, con parabole, a perseverare nella preghiera<sup>193</sup>. Insisteva sulla necessità della preghiera, nei momenti di prova, «per non entrare in tentazione» (Mt 26,41 e par.).

L'esempio di Gesù suscitava nei discepoli il desiderio di imitarlo: «Signore, insegnaci a pregare» (Lc 11,1). A questo desiderio Egli risponde insegnando il *Padre nostro*. Le formule del *Padre nostro*<sup>194</sup> sono affini a quelle della preghiera ebraica (*Diciotto benedizioni*), ma con una sobrietà senza paralleli. In poche parole, infatti, il *Padre nostro* presenta un programma completo di preghiera filiale: adorazione (1ª domanda), desiderio della salvezza escatologica (2ª domanda), adesione alla volontà di Dio (3ª domanda), supplica per i bisogni esistenziali nell'abbandono fiducioso, giorno dopo giorno, alla provvidenza di Dio (4ª domanda), domanda di perdono, condizionata dalla generosità a perdonare (5ª domanda), preghiera di essere liberati dalle tentazioni e dall'influenza del Maligno (6ª, 7ª domanda).

Paolo, da parte, sua, dà l'esempio della preghiera di ringraziamento, esprimendola regolarmente, in una forma o nell'altra, all'inizio delle sue Lettere. Invita i cristiani a «rendere grazie in ogni circostanza» e a «pregare incessantemente» (ITs 5,17).

50. Gli Atti mostrano spesso i cristiani in preghiera, sia individualmente (At 9,40; 10,9; ecc.) che in comunità (4,24-30; 12,12; ecc.), al Tempio (2,46; 3,1), o nelle case (2,46) o perfino in prigione (16,25). Talvolta la preghiera si accompagna al digiuno (13,3; 14,23). Nel Nuovo Testamento le formule di preghiera sono soprattutto inniche: il *Magnificat* (Lc 1,46-55), il *Benedictus* (1,68-79), il *Nunc dimittis* (2,29-32) e numerosi passi dell'Apocalisse. Esse sono plasmate di linguaggio biblico. Nel corpus paolino gli inni diventano cristologici<sup>195</sup>, riflettendo la liturgia delle Chiese. Come la preghiera di Gesù, la preghiera cristiana utilizza la forma ebraica della *brākāh* («Benedetto sia Dio...»)<sup>196</sup>. In ambiente greco, essa è fortemente carismatica (ICor

14,2.16-18). La preghiera è opera dello Spirito di Dio<sup>197</sup>. Alcune realizzazioni sono possibili solo grazie alla preghiera (Mc 9,29).

Il Nuovo Testamento rivela alcuni tratti della *preghiera liturgica della Chiesa primitiva*. La «cena del Signore» (ICor 11,20) occupa nelle tradizioni un posto eminente<sup>198</sup>. La sua forma è segnata dalla liturgia del pasto festivo ebraico: *brākāh* sul pane all'inizio, sul vino alla fine. Fin dalla tradizione soggiacente a ICor 11,23-25 e ai racconti dei Sinottici, le due benedizioni furono accostate, così che il pasto è collocato non tra di esse, ma prima o dopo. Questo rito è il memoriale della passione di Cristo (ICor 11,24-25); crea comunione (*koinōnia*: ICor 10,16) tra il Signore risorto e i suoi discepoli. Il Battesimo, confessione di fede<sup>199</sup>, dà il perdono dei peccati, unisce al mistero pasquale di Cristo (Rm 6,3-5) e fa entrare nella comunità dei credenti (ICor 12,13).

Il calendario liturgico rimase quello ebraico (eccetto per le comunità paoline di cristiani provenienti dal paganesimo: Gal 4,10; Col 2,16), ma il sabato cominciò a essere sostituito dal primo giorno della settimana (At 20,7; ICor 16,2) chiamato «giorno del Signore» o «domenicale» (Ap 1,10), cioè giorno del Signore risorto. I cristiani continuarono, all'inizio, a frequentare l'ufficio del Tempio (At 3,1), che servì da punto di partenza della liturgia cristiana delle ore.

Al culto sacrificale antico, la Lettera agli Ebrei riconosce una certa validità rituale (Eb 9,13) e un valore di prefigurazione dell'offerta di Cristo (9,18-23), ma, facendo propria la critica espressa dai Profeti e dai Salmi<sup>200</sup>, essa nega alle immolazioni di animali qualsiasi efficacia per la purificazione delle coscienze e per il ristabilimento di una profonda relazione con Dio<sup>201</sup>. Il solo sacrificio pienamente efficace è l'offerta personale ed esistenziale di Cristo, che ha fatto di Lui il perfetto sommo sacerdote, «mediatore di una nuova alleanza»<sup>202</sup>. Grazie a questa offerta, i cristiani possono avvicinarsi a Dio (Eb 10,19-22) nell'azione di grazie e conducendo una vita generosa (13,15-16). L'Apostolo Paolo si esprimeva già in questo senso (Rm 12,1-2).

<sup>192</sup> Mt 6,5-15; Lc 18,9-14.

<sup>193</sup> Lc 11,5-8; 18,1-8.

<sup>194</sup> Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

<sup>195</sup> Fil 2,6-11; Col 11,15-20; ITm 3,16. L'inno di Ef 1,3-14 glorifica il Padre per l'opera compiuta «in Cristo».

<sup>196</sup> 2Cor 1,3-4; Ef 1,3.

<sup>197</sup> Gv 4,23; Rm 8,15.26.

<sup>198</sup> Mt 26,26-28 e par.; Gv 6,51-58; ICor 10,16-17; 11,17-34.

<sup>199</sup> Mc 16,16; Mt 28,19-20.

<sup>200</sup> Cfr. sopra, nota 169 e Sal 40,7-9 citato e commentato in Eb 10,5-10; Sal 50,13-14; 51,18-19.

<sup>201</sup> Eb 9,8-10; 10,1.11.

<sup>202</sup> Eb 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.

51. *Il Tempio di Gerusalemme*. Durante la vita di Gesù e di Paolo il Tempio esisteva nella sua realtà materiale e liturgica. Come ogni ebreo, Gesù vi si reca in pellegrinaggio; vi insegna<sup>203</sup>. In esso compie l'azione profetica dell'espulsione dei venditori (Mt 21,12-13 e par.).

L'edificio conserva il suo *status* simbolico di dimora divina, privilegiata, che rappresenta sulla terra la dimora di Dio nel cielo. In Mt 21,13 Gesù cita un oracolo in cui Dio stesso lo chiama «mia casa» (Is 56,7); in Gv 2,16 Gesù lo chiama «la casa del Padre mio». Ma più di un testo relativizza questo simbolismo e apre la strada a un superamento<sup>204</sup>. Come aveva fatto Geremia, Gesù predice la rovina del Tempio (Mt 24,2 e par.) e annuncia, d'altra parte, la sua sostituzione con un nuovo santuario, costruito in tre giorni<sup>205</sup>. Dopo la sua risurrezione, i suoi discepoli compresero che il nuovo Tempio era il suo corpo risuscitato (Gv 2,22). Paolo dichiara ai credenti che essi sono membra di questo corpo (1 Cor 12,27) e «santuario di Dio» (3,16-17) o «dello Spirito» (6,19). La prima Lettera di Pietro dice loro che, uniti a Cristo, «pietra viva», essi formano tutti insieme un «edificio spirituale» (1 Pt 2,4-5).

L'Apocalisse parla costantemente di santuario<sup>206</sup>. Fatta eccezione di Ap 11,1-2, per il resto si tratta sempre del «santuario celeste di Dio» (11,19), da dove partono gli interventi di Dio sulla terra. Ma nella visione finale, si dice della «città santa, della Gerusalemme che scende dal cielo» (21,10), che non si vede in essa un santuario, «perché il suo santuario è il Signore, il Dio onnipotente, e l'Agnello» (21,22). Questo è il compimento ultimo del tema del Tempio.

## 8. Rimproveri divini e condanne

### a) Nell'Antico Testamento

52. L'elezione d'Israele e l'alleanza hanno come conseguenza – lo abbiamo visto – delle esigenze di fedeltà e di santità. In che modo il popolo eletto si è comportato rispetto a queste esigenze? A questa domanda l'Antico Testamento dà molto spesso una risposta che esprime la delusione del Dio d'Israele, una risposta carica di rimproveri e perfino di condanne.

*Gerusalemme*. Il Nuovo Testamento riconosce pienamente l'importanza di *Gerusalemme* nel disegno di Dio. Gesù vieta di giurare per Gerusalemme, «perché è la città del Grande Re» (Mt 5,35). Si dirige risolutamente verso di essa: è lì che deve portare a compimento la sua missione<sup>207</sup>. Ma constata che la città «non ha riconosciuto il momento della sua visita» e prevede in lacrime che questo accecamento porterà alla sua rovina<sup>208</sup>, come era già avvenuto al tempo di Geremia.

Nel frattempo, Gerusalemme continua a giocare un ruolo importante. Nella teologia di Luca essa è al centro della storia della salvezza; lì è morto e risorto Cristo. Tutto converge verso questo centro: lì inizia il Vangelo (Lc 1,5-25) e lì termina (24,52-53). Tutto poi emana da essa: è da lì che, dopo la venuta dello Spirito Santo, la Buona Novella della salvezza si diffonde ai quattro angoli dell'universo abitato (At 8-28). Quanto a Paolo, sebbene il suo apostolato non sia partito da Gerusalemme (Gal 1,17), egli ritiene indispensabile la comunione con la Chiesa di Gerusalemme (2,1-2). D'altro canto dichiara che la madre dei cristiani è la «Gerusalemme di lassù» (4,26). La città diventa il simbolo del compimento escatologico, sia nella sua dimensione futura (Ap 21,2-3.9-11) che in quella presente (Eb 12,22).

Così, col favore di un approfondimento simbolico già iniziato nell'Antico Testamento, la Chiesa riconoscerà sempre i legami che la uniscono molto intimamente alla storia di Gerusalemme e del suo Tempio, così come alla preghiera e al culto del popolo ebraico.

Gli scritti narrativi riportano una lunga serie di infedeltà e di resistenze alla voce di Dio, serie che inizia fin dall'uscita dall'Egitto. In occasioni di crisi esistenziali, che avrebbero dovuto essere delle occasioni di dare prova della fiducia in Dio, gli Israeliti «mormorano»<sup>209</sup>, assumendo un atteggiamento di contestazione del disegno di Dio e di opposizione a Mosè, al punto da volerlo «lapidare» (Es 17,4). Appena conclusa l'alleanza

<sup>203</sup> Gv 7,14,28; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 e par.

<sup>204</sup> Gv 4,20-24; At 7,48-49 (a proposito del tempio di Salomone, citando Is 66,1-2); At 17,24 (a proposito dei templi pagani).

<sup>205</sup> Gv 2,19; cfr. Mt 26,61 e par.

<sup>206</sup> Ap 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15.17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.

<sup>207</sup> Mt 20,17-19 e par.; 21,1-10 e par.; Lc 9,31.51; 13,33.

<sup>208</sup> Lc 19,41-44. Cfr. Mt 23,37-39; Lc 13,34-35; 21,20-24.

<sup>209</sup> Es 15,24; 16,2; 17,3; ecc.

del Sinai (*Es* 24), il popolo si lascia andare all'infedeltà più grave, quella del culto di un idolo (*Es* 32,4-6)<sup>210</sup>. Davanti a questa infedeltà, il Signore constata: «Ho visto che questo è un popolo dalla dura cervice» (*Es* 32,9). Questa qualifica peggiorativa viene poi ripetuta spesso<sup>211</sup>, diventando una specie di epiteto naturale per caratterizzare Israele. Un altro episodio non è meno significativo: arrivato alla frontiera di Canaan e invitato a entrare nel paese che il Signore gli dona, il popolo oppone un rifiuto, giudicando l'impresa troppo pericolosa<sup>212</sup>. Il Signore rimprovera allora al popolo la sua mancanza di fede (*Nm* 14,11), lo condanna a errare quarant'anni nel deserto, dove tutti gli adulti dovranno morire (14,29.34), ad eccezione di alcuni che seguono il Signore incondizionatamente.

Molte volte l'Antico Testamento ricorda che l'indocilità degli Israeliti è iniziata «fin dal giorno in cui i loro padri sono usciti dall'Egitto» aggiungendo che essa continua «fino ad oggi»<sup>213</sup>.

La storia deuteronomistica, che comprende i Libri di Giosuè, dei Giudici, 1-2 Samuele e 1-2 Re, esprime un giudizio globalmente negativo sulla storia d'Israele e di Giuda tra l'epoca di Giosuè e l'esilio di Babilonia. Il popolo e i suoi re, con poche eccezioni, hanno ampiamente ceduto alla tentazione degli dei stranieri sul piano religioso e all'ingiustizia sociale e ad ogni sorta di disordini contrari al Decalogo. Questa è la ragione per cui alla fine questa storia si conclude con un bilancio negativo la cui conseguenza visibile fu la perdita della terra promessa con la distruzione dei due regni e quella di Gerusalemme, ivi compreso il suo santuario, nel 587.

Gli scritti profetici contengono rimproveri particolarmente violenti. Una delle principali missioni dei Profeti era proprio quella di «gridare a squarciagola, senza riguardo», per «far conoscere al popolo di Dio i suoi peccati»<sup>214</sup>. Tra i Profeti dell'VIII secolo, Amos denuncia le colpe d'Israele, mettendo al primo posto la mancanza di giustizia sociale<sup>215</sup>. Per Osea, è fondamentale l'accusa di idolatria, ma i rimproveri si estendono a molti altri peccati: «spergiuro e menzogna, assas-

sinio e furto, adulterio e violenza, omicidio su omicidio» (*Os* 4,2). Per Isaia, Dio ha fatto di tutto per la sua vigna, ma essa non ha portato frutto (*Is* 5,1-7). Come già Amos (4,4), Isaia rifiuta il culto di coloro che non si preoccupano della giustizia (*Is* 1,11-17). Michea si dice «pieno di forza per proclamare a Giacobbe il suo misfatto» (*Mic* 3,8).

Questi misfatti porteranno alla più grave minaccia che i Profeti possano lanciare contro Israele e Giuda: il Signore rigetterà il suo popolo<sup>216</sup>, abbandonerà alla distruzione Gerusalemme e il suo santuario, luogo della sua presenza benefica e protettrice<sup>217</sup>.

Gli ultimi decenni di Giuda e gli inizi dell'esilio sono accompagnati dalla predicazione di molti Profeti. Allo stesso modo di Osea, Geremia enumera diversi peccati<sup>218</sup> e mostra nell'abbandono del Signore la radice di tutto il male (2,13). Stigmatizza l'idolatria definendola adulterio e prostituzione<sup>219</sup>. Ezechiele fa lo stesso in lunghi capitoli (*Ez* 16; 23) e definisce gli Israeliti «una genia di ribelli» (2,5.6.7.8), «testardi e dal cuore indurito» (2,4; 3,7). Il vigore delle accuse profetiche lascia sbalorditi e sorprende che Israele abbia riservato ad essi tanto spazio nelle sue Scritture, segno di una sincerità e di una umiltà esemplari.

Nel corso dell'esilio e dopo, tutta la comunità ebraica, non solo quella della Giudea, riconosce le proprie colpe in liturgie e preghiere di confessione nazionali<sup>220</sup>.

Contemplando il proprio passato, il popolo dell'alleanza del Sinai non poteva che esprimere su di esso un giudizio severo: la sua storia era stata una lunga serie di infedeltà. I castighi erano stati meritati. L'alleanza era stata infranta. Ma il Signore non si era mai rassegnato a questa rottura<sup>221</sup> e aveva sempre offerto la grazia della conversione e la ripresa delle relazioni, in una forma più intima e più stabile<sup>222</sup>.

#### b) Nel Nuovo Testamento

53. Giovanni Battista si colloca sulla scia degli antichi Profeti per chiamare al pentimento la «razza di vipere» (*Mt* 3,7; *Lc* 3,7) attirata dalla

<sup>210</sup> L'episodio del vitello d'oro è il primo episodio narrativo dopo la conclusione dell'alleanza. I capitoli intermedii (*Es* 25-31) sono testi legislativi.

<sup>211</sup> *Es* 33,3.5; 34,9; *Dt* 9,6.13; 31,27; *Ba* 2,30.

<sup>212</sup> *Nm* 13,31-14,4; *Dt* 1,20-21.26-28.

<sup>213</sup> *2Re* 21,15; *Ger* 7,25-26.

<sup>214</sup> *Is* 58,1; cfr. *Os* 8,1; *Mic* 3,8.

<sup>215</sup> *Am* 2,6-7; 4,1; 8,4-6.

<sup>216</sup> Rigoletto d'Israele in *Os* 1,4-6.8-9; *Am* 8,1-2; di Giuda in *Is* 6,10-13; *Ger* 6,30; 7,29.

<sup>217</sup> *Mic* 3,11-12; *Ger* 7,14-15.

<sup>218</sup> *Ger* 7,9; 9,1-8.

<sup>219</sup> *Ger* 3,1-13; 5,7-9.

<sup>220</sup> *Esd* 9,6-7.10.13.15; *Ne* 1,6-7; 9,16-37; *Ba* 1,15-22; *Dn* 3,26-45 LXX; 9,5-11.

<sup>221</sup> *Os* 11,8-9; *Ger* 31,20.

<sup>222</sup> *Os* 2,21-22; *Ger* 31,31-34; *Ez* 36,24-28.



sua predicazione. Questa era basata sulla convinzione della vicinanza di un intervento divino. Il giudizio era imminente: «Già la scure si trova alla radice degli alberi» (Mc 3,10; Lc 3,9). Era quindi urgente convertirsi.

Come quella di Giovanni, la *predicazione di Gesù* è un appello alla conversione, che la vicinanza del regno di Dio rende urgente (Mt 4,17); essa è al tempo stesso l'annuncio della «buona novella» di un intervento favorevole di Dio (Mc 1,14-15). Quando si scontra col rifiuto di credere, Gesù fa ricorso, come gli antichi Profeti, alle invettive. Le lancia contro questa «generazione malvagia e adultera» (Mt 12,39), «generazione incredula e perversa» (17,17), e annuncia un giudizio più severo di quello che si era abbattuto su Sodoma (11,24; cfr. Is 1,10).

Il rifiuto di Gesù da parte dei dirigenti del suo popolo, che trascinano con loro la popolazione di Gerusalemme, porta al culmine la loro colpevolezza. La sanzione divina sarà la stessa del tempo di Geremia: presa di Gerusalemme e distruzione del Tempio<sup>223</sup>. Ma – ugualmente come al tempo di Geremia – Dio non si limita a sanzionare; offre anche il perdono. Agli ebrei di Gerusalemme, che «hanno ucciso l'autore della vita» (At 3,15), Pietro predica il pentimento e promette la remissione dei peccati (3,19). Mostrandosi meno severo degli antichi Profeti, egli fa della loro colpa un peccato commesso «per ignoranza»<sup>224</sup>. Varie migliaia di persone rispondono al suo appello<sup>225</sup>.

Nelle *Lettere apostoliche*, anche se sono molto frequenti le esortazioni e gli avvertimenti, accompagnati talvolta da minacce di condanna in caso di colpa<sup>226</sup>, i rimproveri e le condanne effettive sono relativamente rari, ma non mancano di vigore<sup>227</sup>.

Nella sua Lettera ai Romani, Paolo fa una violenta requisitoria contro «gli uomini che tengono la verità prigioniera nell'ingiustizia» (Rm 1,18). La colpa fondamentale dei pagani è il disconoscimento di Dio (1,21); il castigo che subiscono è quello di essere abbandonati da Dio in potere della loro immoralità<sup>228</sup>. Al giudeo viene rimproverata la sua mancanza di coerenza: la sua con-

dotta è in contrasto con la sua conoscenza della Legge (Rm 2,17-24).

Gli stessi cristiani non sono esenti da rimproveri. La Lettera di Galati ne contiene alcuni molto gravi. I Galati sono accusati di voltare le spalle a Dio per passare «a un altro vangelo», non autentico (Gal 1,6); hanno «rotto con Cristo»; sono «decaduti dalla grazia» (5,4). Ma Paolo nutre la speranza che si ravvedano (5,10). I Corinzi, invece, sono rimproverati per le discordie provocate nella loro comunità dal culto di alcune personalità<sup>229</sup> e, d'altra parte, per gravi mancanze di carità durante la celebrazione della «cena del Signore» (1Cor 11,17-22). «È per questo, dice Paolo, che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti» (11,30). Inoltre la comunità riceve un aspro rimprovero per aver tollerato un caso di condotta scandalosa. Il colpevole deve essere scomunicato, «abbandonato a Satana»<sup>230</sup>. Paolo cita a questo proposito il precetto di Dt 17,7: «Togliete il malvagio di mezzo a voi» (1Cor 5,13). Le Lettere pastorali, da parte loro, se la prendono con dei «sedicenti dottori della legge», che si sono allontanati dalla linea di una vera carità e di una fede sincera (1Tm 1,5-7); vi si fanno anche dei nomi e si indica la sanzione<sup>231</sup>.

Le lettere inviate «alle sette Chiese» (Ap 1,11) dall'autore dell'Apocalisse sono indicative della diversità delle situazioni vissute allora dalle comunità cristiane. Quasi tutte – cinque su sette – iniziano con degli elogi; due contengono addirittura solo elogi, ma le altre cinque contengono rimproveri, alcuni dei quali molto gravi, accompagnati da minacce di castighi. I rimproveri sono, il più delle volte, di ordine generale («hai abbandonato il tuo fervore originale»: 2,4; «ti si crede vivo e invece sei morto»: 3,1); talvolta sono più precisi, criticando la tolleranza per «l'insegnamento dei Nicolaiti» (2,15) o il compromesso con l'idolatria (2,14,21). Tutte queste lettere esprimono «quello che lo Spirito dice alle Chiese»<sup>232</sup>. Esse dimostrano che, il più delle volte, le comunità cristiane meritano rimproveri e che lo Spirito le chiama alla conversione<sup>233</sup>.

<sup>223</sup> Lc 19,43-44; Mt 24,2.15-18 e par.

<sup>224</sup> At 3,17; cfr. Lc 23,34.

<sup>225</sup> At 2,41; 4,4.

<sup>226</sup> Gal 5,21; Ef 5,5; Eb 10,26-31.

<sup>227</sup> 1Cor 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2Cor 12,20-21; Gal 1,6; 4,9; 5,4,7.

<sup>228</sup> 1,24.26.28; cfr. Sal 81,13.

<sup>229</sup> 1Cor 1,10-13; 3,14.

<sup>230</sup> 1Cor 5,1-5; cfr. anche 1Tm 1,19-20.

<sup>231</sup> 1Tm 1,19-20; 2Tm 2,17-18.

<sup>232</sup> Ap 2,7.11.17.29; ecc.

<sup>233</sup> Ap 2,5.16.22; 3,3.19.

## 9. Le promesse

54. Molte promesse fatte da Dio nell'Antico Testamento sono rilette nel Nuovo alla luce di Gesù Cristo. Questo pone un certo numero di interrogativi delicati e attuali che toccano il dialogo tra gli ebrei e i cristiani; essi riguardano la legittimità di un'interpretazione delle promesse al di là del loro senso originale immediato. Chi, veramente, fa parte della discendenza di Abramo? La terra promessa è anzitutto un luogo geografico? Quale orizzonte futuro il Dio della rivelazione riserva a Israele, il popolo eletto delle origini? Cosa ne è dell'attesa del regno di Dio? E di quella del Messia?

### a) La discendenza di Abramo

#### Nell'Antico Testamento

Dio promette ad Abramo una discendenza innumerevole<sup>234</sup>, che gli verrà attraverso il suo unico figlio nato da Sara, erede privilegiato<sup>235</sup>. Questa discendenza sarà, come lo stesso Abramo, fonte di benedizione per tutte le nazioni (Gen 12,3; 22,18). La promessa è rinnovata per Isacco (26,4.24) e per Giacobbe (28,14; 32,13).

La prova dell'oppressione in Egitto non impedisce la sua realizzazione. Al contrario, l'inizio del Libro dell'Esodo attesta a più riprese la crescita numerica degli ebrei (Es 1,7.12.20). Quando il popolo viene liberato dall'oppressione, la promessa è già compiuta: gli Israeliti sono «numerosi come le stelle del cielo», ma Dio li moltiplicherà ancora, come ha promesso (Dt 1,10-11). Il popolo cade nell'idolatria ed è minacciato di sterminio; Mosè intercede allora in suo favore presso Dio; fa appello al giuramento fatto da Dio ad Abramo, Isacco e Giacobbe di moltiplicare la loro discendenza (Es 32,13). Una grave disobbedienza del popolo nel deserto (Nm 14,2-4), della stessa gravità di quella commessa ai piedi del Sinai (Es 32), suscita, come in Es 32, un'intercessione di Mosè, che viene esaudita e salva il popolo dalle conseguenze del suo peccato. Tuttavia la generazione presente sarà esclusa dalla terra promessa, ad eccezione del clan di Caleb, rimasto fedele (Nm 14,20-24). Le generazioni successive d'Israele godranno di tutte le promesse fatte ai loro antenati, a condizione, però, di optare risolutamente per «la vita, la benedizione», e

non per «la morte, la maledizione» (Dt 30,19), come purtroppo fanno più tardi gli Israeliti del Nord, che «il Signore ha rigettato» (2Re 17,20), e poi quelli del Sud, da Lui sottomessi alla prova purificatrice dell'esilio a Babilonia (Ger 25,11).

L'antica promessa rinasce ben presto in favore dei rimpatriati<sup>236</sup>. Dopo l'esilio, per preservare la purezza della discendenza e quella delle credenze e delle osservanze, «la discendenza d'Israele si separò da tutti gli stranieri»<sup>237</sup>. Ma più tardi, il breve libro di Giona – forse anche, secondo alcuni, quello di Rut – interviene per denunciare la ristrettezza di questo particolarismo. Questo infatti si concilia male con un oracolo del Libro di Isaia in cui Dio accorda a «tutti i popoli» l'ospitalità nella sua casa (Is 56,3-7).

#### Nel Nuovo Testamento

55. Il Nuovo Testamento non mette mai in discussione la validità della promessa ad Abramo. Il *Magnificat* e il *Benedictus* vi fanno un esplicito riferimento<sup>238</sup>. Gesù è presentato come «figlio di Abramo» (Mt 1,1). Essere figlia o figlio di Abramo (Lc 13,16; 19,9) costituisce una grande dignità. La comprensione della promessa differisce, tuttavia, da quella che ne dà il giudaismo. Già la predicazione di Giovanni Battista relativizza l'importanza del legame familiare con Abramo. Discendere da lui secondo la carne non è sufficiente, né perfino necessario (Mt 3,9; Lc 3,8). Gesù dichiara che molti pagani «siederanno a mensa con Abramo», «mentre i figli del regno saranno cacciati fuori» (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Ma è soprattutto l'Apostolo Paolo che approfondisce questo tema. Ai Galati, preoccupati di entrare, grazie alla circoncisione, nella famiglia del patriarca al fine di avere diritto all'eredità promessa, Paolo dimostra che la circoncisione non è affatto necessaria, perché il fattore decisivo è la fede in Cristo. Per la fede si diventa figli di Abramo (Gal 3,7), perché Cristo è suo discendente privilegiato (3,16) e, per la fede, si è incorporati a Cristo e si diventa quindi «discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa» (3,29). È in questo modo – e non per la circoncisione – che i pagani possono ricevere la benedizione trasmessa per Abramo (3,8.14). In *Gal*

<sup>234</sup> Gen 13,16; 15,5; 17,6.

<sup>235</sup> Gen 15,4; 17,19; 21,12.

<sup>236</sup> Is 61,9; 65,23; 66,22.

<sup>237</sup> Ne 9,2; cfr. 10,31; 13,3; Esd 9-10.

<sup>238</sup> Lc 1,55.73; cfr. anche Eb 11,11-12.

4,22-31, un'audace interpretazione tipologica porta alle stesse conclusioni.

Nella sua Lettera ai Romani (4,1-25), Paolo ritorna sull'argomento in termini meno polemici. Egli mette lì in luce la fede di Abramo, fonte, secondo lui, della giustificazione e base della sua paternità, che si estende a tutti coloro che credono, siano essi di origine ebraica o pagana. Dio, infatti, aveva fatto una promessa ad Abramo: «Sarai padre di una moltitudine di popoli» (*Gen* 17,4); Paolo vede la realizzazione di questa promessa nell'adesione a Cristo di molti credenti di origine pagana (*Rm* 4,11.17-18). L'Apostolo distingue tra «i figli della carne» e «i figli della promessa» (*Rm* 9,8). Gli ebrei che aderiscono a Cristo sono al tempo stesso l'uno e l'altro. I credenti di origine pagana sono «figli della promessa», il che è più importante.

In questo modo Paolo conferma e accentua la portata universale della benedizione di Abramo e situa nell'ordine spirituale la vera posterità del patriarca.

#### b) La terra promessa

56. Ogni gruppo umano desidera abitare un territorio in modo stabile. Altrimenti, ridotto alla condizione di straniero o di rifugiato, si trova, nella migliore delle ipotesi, tollerato o, nella peggiore, sfruttato o continuamente respinto. Israele è stato liberato dalla schiavitù dell'Egitto e ha ricevuto da Dio la promessa di una terra, la cui realizzazione richiederà del tempo e porrà molti problemi nel corso della storia. Per il popolo della Bibbia, anche dopo il ritorno dall'esilio a Babilonia, la terra rimane oggetto di speranza: «Quelli benedetti dal Signore possederanno la terra» (*Sal* 37,22).

#### Nell'Antico Testamento

La Bibbia ebraica non conosce l'espressione «terra promessa», perché non ha una parola per dire «promettere». L'idea viene espressa col futuro del verbo «dare», o con l'uso del verbo «giurare»: «la terra che ha giurato di darti» (*Es* 13,5; 33,1; ecc.).

Nelle tradizioni relative ad Abramo, la promessa di una terra completa quella di una di-

scendenza<sup>239</sup>. Si tratta della «terra di Canaan» (*Gen* 17,8). Dio suscita un capo, Mosè, per liberare Israele e condurlo nella terra promessa<sup>240</sup>. Ma il popolo nel suo insieme manca di fede: dei fedeli iniziali, ben pochi sopravvivranno alla lunga traversata del deserto; sarà la giovane generazione a entrare nel paese (*Nm* 14,26-38). Mosè stesso muore senza potervi entrare (*Dt* 34,1-5). Sotto la guida di Giosuè, le tribù si inseguono nel paese promesso.

Per la tradizione sacerdotale, il paese deve d'ora in poi restare senza macchia, perché vi abita Dio stesso (*Nm* 35,34). Il dono è quindi condizionato alla purezza morale<sup>241</sup> e al servizio al SIGNORE soltanto, con l'esclusione di tutti gli dei stranieri (*Gs* 24,14-24). D'altra parte, Dio solo è il proprietario del paese. Gli Israeliti vi abitano solo a titolo di «forestieri e inquilini»<sup>242</sup>, come un tempo i patriarchi (*Gen* 23,4; *Es* 6,4).

Dopo il regno di Salomone, la terra dell'eredità si scinde in due regni. I Profeti stigmatizzano l'idolatria e le ingiustizie sociali; annunciano il castigo: perdita della terra, che sarà conquistata da stranieri, ed esilio della popolazione. Ma lasciano sempre la porta aperta a un ritorno, a una nuova occupazione della terra promessa<sup>243</sup>, non senza accentuare il ruolo centrale di Gerusalemme e del suo Tempio<sup>244</sup>. Più tardi la prospettiva si allarga a un futuro escatologico. Pur restando uno spazio geografico delimitato, la terra promessa diventa un polo di attrazione per le nazioni<sup>245</sup>.

Il tema della terra non deve far dimenticare il modo in cui il Libro di Giosuè racconta l'ingresso nella terra promessa. Molti testi<sup>246</sup> evocano l'atto di consacrazione a Dio dei frutti della vittoria, cioè l'anatema (*herem*). Questo atto implica, per impedire ogni contaminazione religiosa straniera, l'obbligo di distruggere i luoghi e gli oggetti di culto pagani (*Dt* 7,5), ma anche ogni essere vivente (20,16-18). Similmente, contro una città israelitica diventata idolatra, *Dt* 13,16-18 prescrive la messa a morte di tutti gli abitanti e la sua completa distruzione col fuoco.

Al tempo della composizione del Deuteronomio – così come del Libro di Giosuè – l'anatema era un postulato teorico, poiché in Giuda non c'e-

<sup>239</sup> *Gen* 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,13-14; 35,11-12.

<sup>240</sup> *Es* 3,7-8; 6,2-8; *Dt* 12,9-10.

<sup>241</sup> *Lv* 18,24-28; *Dt* 28,15-68.

<sup>242</sup> *Lv* 25,23; *Sal* 39,13; *I Cr* 29,15.

<sup>243</sup> *Am* 9,11-15; *Mic* 5,6-7; *Ger* 12,15; *Ez* 36,24-28.

<sup>244</sup> Si veda sopra: II.B.7, nn. 48 e 51.

<sup>245</sup> *Is* 2,1-4; *Mic* 4,1-4; *Zc* 14; *Tb* 13.

<sup>246</sup> *Gs* 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.

rano più popolazioni non israelite. È quindi possibile che la prescrizione dell'anatema sia il risultato di una proiezione nel passato di preoccupazioni posteriori. Il Deuteronomio, infatti, si preoccupa di rafforzare l'identità religiosa di un popolo esposto al pericolo dei culti stranieri e dei matrimoni misti<sup>247</sup>.

Per meglio comprendere questa menzione dell'anatema, bisognerà quindi tener conto di tre fattori di interpretazione, uno teologico, l'altro morale, e, l'ultimo, piuttosto sociologico: il riconoscimento della terra come dominio inalienabile del SIGNORE; la necessità di risparmiare al popolo ogni tentazione che poteva compromettere la totale fedeltà a Dio; infine, la tentazione molto umana di mescolare alla religione le forme più aberranti di ricorso alla violenza.

#### *Nel Nuovo Testamento*

57. Il Nuovo Testamento sviluppa poco il tema della terra promessa. La fuga di Gesù e dei suoi genitori in Egitto e il ritorno nella «terra d'Israele» (Mt 2,20-21) riproducono chiaramente l'itinerario dei padri; alla base del racconto c'è una tipologia teologica. Nel discorso di Stefano che ricorda la storia, il termine «promettere» o «promessa» è vicino a «terra» ed «eredità» (At 7,2-7). L'espressione «terra promessa», inesistente nell'Antico Testamento, si incontra nel Nuovo (Eb 11,9) in un passo che fa, sì, memoria dell'esperienza storica di Abramo, ma per meglio sottolineare il suo carattere provvisorio, incompiuto, e il suo orientamento verso il futuro assoluto del mondo e della storia: per l'autore, la «terra» d'Israele ha il solo scopo di indirizzare verso una terra diversa, una «patria celeste»<sup>248</sup>. Una beatitudine effettua lo stesso tipo di passaggio dal significato geografico storico<sup>249</sup> a un significato più aperto: «I miti possederanno la terra» (Mt 5,5); «la terra» equivale lì a «Regno dei cieli» (5,3,10), in un'orizzonte di escatologia al tempo stesso presente e futura.

Gli autori del Nuovo Testamento non fanno che spingere oltre un processo di approfondi-

mento simbolico messo già in moto nell'Antico Testamento e nel giudaismo intertestamentario. Questo non deve, però, farci dimenticare che una terra concreta è stata promessa da Dio a Israele e ricevuta effettivamente in eredità; questo dono della terra era condizionato alla fedeltà all'alleanza (Lv 26; Dt 28).

#### *c) La perennità e la salvezza finale d'Israele*

##### *Nell'Antico Testamento*

58. Quale avvenire attende il popolo dell'alleanza? Nel corso della storia, esso si è posto costantemente questa domanda, in stretto legame con i temi del giudizio e della salvezza di Dio.

Già da prima dell'esilio, i Profeti avevano rimesso in discussione la speranza ingenua in un «Giorno del Signore» che avrebbe apportato automaticamente salvezza e vittoria sul nemico. Proprio al contrario, per annunciare la sorte funesta di un popolo dalla coscienza sociale e dalla fede gravemente mancanti, essi ricorrono all'immagine del Giorno del SIGNORE che è «tenebre e non luce»<sup>250</sup>, ma non senza lasciare intravedere dei barlumi di speranza<sup>251</sup>.

Il dramma dell'esilio provocato dalla rottura dell'alleanza ripresenta lo stesso interrogativo, nella sua massima drammaticità: Israele, lontano dalla sua terra, può ancora sperare la salvezza di Dio? C'è per esso un futuro? Ezechiele, prima, e il Secondo Isaia, poi, annunciano in nome di Dio un nuovo esodo, cioè un ritorno d'Israele nel suo paese<sup>252</sup>, un'esperienza di salvezza, che implica numerosi elementi: la riunificazione del popolo disperso (Ez 36,24) e la diretta responsabilità del Signore stesso su di esso<sup>253</sup>, un soffio di trasformazione interiore profonda<sup>254</sup>, la rinascita nazionale<sup>255</sup> e culturale<sup>256</sup>, così come una valorizzazione delle scelte divine del passato, in particolare la scelta degli antenati Abramo e Giacobbe<sup>257</sup> e quella del re Davide (Ez 34,23-24).

Gli sviluppi profetici più recenti si inseriscono nella stessa linea. Alcuni oracoli solenni

<sup>247</sup> Dt 7,3-6; 20,18; cfr. Esd 9,1-4; Ne 13,23-29.

<sup>248</sup> Eb 11,9-16; si veda anche 3,11-4,11.

<sup>249</sup> Es 23,30; Sal 37,11.

<sup>250</sup> Am 5,18-20; 8,9; Sof 1,15.

<sup>251</sup> Os 11,8-11; Am 5,15; Sof 2,3.

<sup>252</sup> Ez 20,33-38; Is 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.

<sup>253</sup> Ez 34,1-31; Is 40,11; 59,20.

<sup>254</sup> Is 44,3; Ez 36,24-28.

<sup>255</sup> Ez 37,1-14.

<sup>256</sup> Ez 43,1-12; 47,1-12.

<sup>257</sup> Is 41,8-10; 44,1-2.

dichiarano che la stirpe d'Israele sussisterà sempre<sup>258</sup>, non cesserà mai di essere una nazione davanti al Signore e non sarà mai da Lui ripudiata, nonostante tutto quello che ha fatto (*Ger* 31,35-37). Il Signore promette di ricostituire il suo popolo<sup>259</sup>. Le antiche promesse in favore d'Israele sono confermate. I Profeti postesilici ne ampliano la portata in una prospettiva universalistica<sup>260</sup>.

Riguardo alle prospettive future, bisogna sottolineare, come una sorta di contropartita, l'importanza di un tema particolare: quello del *resto*. In questo quadro teologico la perennità d'Israele è garantita, certo, ma all'interno di un gruppo ristretto che diventa, invece e al posto di tutto il popolo, portatore della speranza nazionale e della salvezza di Dio<sup>261</sup>. La comunità postesilica si considera un «resto scampato», in attesa della salvezza di Dio<sup>262</sup>.

#### *Nel Nuovo Testamento*

59. Alla luce della risurrezione di Gesù cosa ne è d'Israele, il popolo eletto? Il perdono divino gli viene offerto subito (*At* 2,38), così come la salvezza per la fede nel Cristo risorto (13,38-39); molti ebrei lo accettano<sup>263</sup>, compreso «un gran numero di sacerdoti» (6,7), ma i capi si oppongono alla Chiesa nascente e, in ultima analisi, il popolo nel suo insieme non aderisce a Cristo. Questa situazione ha sempre suscitato un forte interrogativo sul compimento del disegno salvifico di Dio. Il Nuovo Testamento ne cerca la spiegazione nelle antiche profezie e constata che questa situazione è lì prefigurata, soprattutto in *Is* 6,9-10, citato molto spesso a questo proposito<sup>264</sup>. Paolo, in particolare, ne prova una viva sofferenza (*Rm* 9,1-3) e approfondisce il problema (*Rm* 9-11). I suoi «fratelli secondo la carne» (*Rm* 9,3) «hanno urtato contro la pietra d'inciampo» posta da Dio; invece di contare sulla fede, hanno contato sulle opere (9,32). Sono inciampati, ma non «per cadere» (11,11). Infatti «Dio non ha ripudiato il suo popolo» (11,2); ne è testimone l'esistenza di un «Resto», che crede in Cristo; Paolo stesso fa parte di questo Resto (11,14-6). Per l'Apostolo, l'esistenza di questo Resto garantisce la speranza

della piena restaurazione d'Israele (11,12,15). Il venir meno del popolo eletto rientra in un piano paradossale di Dio: serve alla salvezza dei pagani (11,11). «L'indurimento di una parte d'Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato», grazie alla misericordia di Dio, che gli è stata promessa (11,25-26). Nel frattempo, Paolo mette in guardia i cristiani venuti dal paganesimo contro il pericolo di orgoglio e di ripiegamento su di sé che incombe su di essi, se dimenticano che sono solo dei rami selvatici innestati sull'olivo buono, Israele (11,17-24). Gli Israeliti restano «amati» da Dio e promessi a un avvenire luminoso, «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (11,29). Questa è la dottrina molto positiva alla quale i cristiani devono costantemente ritornare.

#### *d) Il Regno di Dio*

60. Molti passi della Bibbia esprimono l'attesa di un mondo totalmente rinnovato con l'instaurazione di un regno ideale, di cui Dio prende e conserva tutta l'iniziativa. Tuttavia, i due Testamenti differiscono profondamente, non solo per l'importanza che l'uno o l'altro accorda a questo tema, ma soprattutto per la diversità degli accenti.

#### *Nell'Antico Testamento*

La concezione della regalità divina affonda le sue radici nelle culture dell'Oriente antico. La regalità di Dio sul suo popolo Israele appare nel Pentateuco<sup>265</sup> e soprattutto nel Libro dei Giudici (*Gdc* 8,22-23) e nel primo Libro di Samuele (*ISam* 8,7; 12,12). Dio è anche acclamato re di tutto l'universo, in particolare nei Salmi del regno (*Sal* 93-99). Il SIGNORE si mostra come re al Profeta Isaia verso il 740 a.C. (*Is* 6,3-5). Un Profeta lo rivela come re universale, circondato da una corte celeste (*JRe* 22,19-22).

Durante l'esilio i Profeti concepiscono il regno di Dio come una realtà che agisce nel cuore stesso della storia movimentata del popolo eletto<sup>266</sup>. Lo stesso si constata in molti testi profetici più recenti<sup>267</sup>. Tuttavia il tema comincia già

<sup>258</sup> *Is* 66,22; *Ger* 33,25-26.

<sup>259</sup> *Is* 27,12-13; *Ger* 30,18-22; ecc.

<sup>260</sup> *Is* 66,18-21; *Zc* 14,16.

<sup>261</sup> *Is* 11,11-16; *Ger* 31,7; *Mic* 2,12-13; 4,6-7; 5,6-7; *Sof* 3,12-13; *Zc* 8,6-8; ecc.

<sup>262</sup> *Esd* 9,13-15; *Ne* 1,2-3.

<sup>263</sup> *At* 2,41; 4,4; 5,14.

<sup>264</sup> *Mt* 13,14-15 e par.; *Gv* 12,40; *At* 28,26-27; *Rm* 11,8.

<sup>265</sup> *Es* 15,18; *Nm* 23,21; *Dt* 33,5.

<sup>266</sup> *Is* 41,21; 43,15; 52,7; *Ez* 20,33.

<sup>267</sup> *Is* 33,22; *Mic* 2,13; *Sof* 3,15; *MI* 1,14.



ad assumere una colorazione escatologica più accentuata<sup>268</sup>, che si manifesta nel giudizio sovrano che il Signore eserciterà sulle nazioni del mondo, nella sua residenza sulla collina di Sion (*Is* 2,1-4 = *Mic* 4,1-4). Il massimo dell'intensità escatologica sarà raggiunta nell'apocalittica, con l'emergenza di una figura misteriosa presentata «come figlio d'uomo», «che viene sulle nubi del cielo», al quale «fu dato potere, gloria e regno» su «tutti i popoli» (*Dn* 7,13-14). La strada è così aperta verso la rappresentazione di un regno trascendente, celeste, eterno, che il popolo dei santi dell'Altissimo è chiamato ad assumere (7,18.22.27).

È nel Salterio che il tema del regno di Dio raggiunge il suo vertice. Sei Salmi spiccano tra tutti<sup>269</sup>, cinque dei quali hanno in comune una stessa frase chiave: «Il Signore regna», collocata o all'inizio o al centro<sup>270</sup>. Si nota una forte insistenza sulle dimensioni cosmica, etica e culturale del regno. Nei Salmi 47 e 96 viene accentuato l'universalismo: «Dio regna sulle nazioni»<sup>271</sup>. Il Salmo 99 riserva un posto alle mediazioni umane, regale, sacerdotale e profetica (99,6-8). I Salmi 96 e 98 aprono la porta a una concezione escatologica e universale del regno di Dio. D'altra parte, il Salmo 114, salmo pasquale, celebra il Signore come re, al tempo stesso d'Israele e dell'universo. Il regno di Dio viene evocato in molti altri Salmi.

#### *Nel Nuovo Testamento*

61. Il tema del Regno di Dio, bene attestato nell'Antico Testamento, ma presente soprattutto nel Salterio, diventa uno dei temi di gran lunga centrali nei Vangeli sinottici, perché è alla base della predicazione profetica di Gesù, della sua missione messianica, della sua morte e della sua risurrezione. L'antica promessa trova ora la sua realizzazione, secondo una feconda tensione tra il già e il non-ancora. È vero che al tempo di Gesù la concezione veterotestamentaria di un «regno di Dio» imminente, terreno, politico, centrato su «Israele» e su «Gerusalemme» era ancora fortemente radicata (*Lc* 19,11), persino nei discepoli (*Mt* 20,21; *At* 1,6). Ma il Nuovo Testamento opera, nell'insieme, un capovolgi-

mento radicale, già abbozzato nel giudaismo intertestamentario dove si faceva strada l'idea di un regno celeste ed eterno (*Giubilei* XV, 32; XVI, 18).

Matteo usa il più delle volte l'espressione «regno dei cieli» (33 volte), un semitismo che permette di evitare di pronunciare il nome di Dio. A Gesù spetta la missione di «proclamare la buona novella del regno» insegnando, guarendo i malati<sup>272</sup> e scacciando i demoni (12,28). L'insegnamento di Gesù sulla «giustizia» necessaria per entrare nel regno (5,20) propone un ideale religioso e morale molto elevato (5,21-7,27). Gesù annuncia che il regno di Dio è vicino (3,2; 4,17), il che mette nel tempo presente una tensione escatologica. Il regno appartiene già da ora a quelli che sono «poveri in spirito» (5,3) e a coloro che sono «perseguitati per la giustizia» (5,10). Molte parabole mostrano il regno di Dio presente e operante nel mondo, come un seme che germoglia (13,31-32), il lievito attivo nella pasta (13,33). Per il suo ruolo nella Chiesa, Pietro riceverà «le chiavi del regno dei cieli» (16,19). Altre parabole esprimono l'aspetto di giudizio escatologico<sup>273</sup>. Il regno di Dio si realizza allora col regno del Figlio dell'uomo<sup>274</sup>. Un confronto tra *Mt* 18,9 e *Mc* 9,47 mostra che il regno di Dio evoca l'accesso alla vera «vita», l'accesso, cioè, alla comunione che Dio realizza col suo popolo, nella giustizia e nella santità, in Gesù Cristo.

Marco e Luca presentano lo stesso insegnamento di Matteo, con sfumature proprie. Negli altri Libri del Nuovo Testamento, il tema è meno presente; affiora comunque abbastanza spesso<sup>275</sup>. Senza usare l'espressione «il regno di Dio»<sup>276</sup>, l'Apocalisse descrive il grande combattimento tra le forze del male che porta all'instaurazione di questo regno: «Il regno del mondo» appartiene ora «al Signore nostro e al suo Cristo», «egli regnerà nei secoli dei secoli» (*Ap* 11,15).

#### *e) Il figlio e successore di Davide*

##### *Nell'Antico Testamento*

62. In un certo numero di testi biblici, la speranza di un mondo migliore passa attraverso

<sup>268</sup> *Is* 24,23; *Mic* 4,7-8; *Zc* 14,6-9.16-17.

<sup>269</sup> *Sal* 47; 93; 96-99.

<sup>270</sup> All'inizio nei Salmi 93; 97; 99; al centro nei Salmi 47 e 96.

<sup>271</sup> *Sal* 47,9; cfr. 96,10.

<sup>272</sup> *Mt* 4,17.23; 9,35.

<sup>273</sup> *Mt* 13,47-50; 22,1-13; cfr. 24,1-13.

<sup>274</sup> *Mt* 16,28; 25,31.34.

<sup>275</sup> *Gv* 3,3.5; *At* 1,3; 8,12; ecc.; *Rm* 14,17; *1Cor* 4,20; ecc.

<sup>276</sup> *Ap* 12,10 ha «il regno del nostro Dio».

quella di un mediatore umano. Si attende il re ideale, che libererà dall'oppressione e farà regnare una giustizia perfetta (Sal 72). Questa attesa si è precisata a partire dall'oracolo di Natan che promette al re Davide che gli sarebbe succeduto uno dei suoi figli e che il suo regno sarebbe durato per sempre (2Sam 7,11-16). Il senso immediato di questo oracolo non è messianico: non prometteva a Davide un successore privilegiato che avrebbe inaugurato il regno definitivo di Dio in un mondo rinnovato, ma semplicemente un successore immediato, che avrebbe a sua volta avuto dei successori. Ciascuno dei re discendenti di Davide era un «unto» del Signore, in ebraico *māšiah*, perché la consacrazione dei re avveniva con una unzione d'olio, ma nessuno era il Messia. Altre profezie, suscitate dall'oracolo di Natan durante le crisi dei secoli successivi, promettevano anzitutto la permanenza della dinastia, come prova della fedeltà di Dio verso il suo popolo (Is 7,14), ma designavano anche, sempre di più, il ritratto di un re ideale, che avrebbe instaurato il regno di Dio<sup>277</sup>. Anche la delusione delle attese politiche contribuiva a far maturare una speranza più profonda. In questo senso venivano riletti gli antichi oracoli e i Salmi regali (Sal 2; 45; 72; 110).

Il risultato di questa evoluzione appare negli scritti dell'epoca del secondo Tempio e nei manoscritti di Qumran. Questi esprimono un'attesa messianica in diverse forme: messianismo regale, sacerdotale, celeste<sup>278</sup>. D'altra canto, alcuni scritti giudaici combinano l'attesa di una salvezza terrena per Gerusalemme e quella di una salvezza eterna nell'aldilà, proponendo l'idea di un regno messianico terreno, provvisorio, che preluderebbe all'avvento del regno definitivo di Dio nella nuova creazione<sup>279</sup>. In seguito, la speranza messianica continua, certo, a far parte delle tradizioni del giudaismo, ma non appare in tutte le sue correnti come un tema centrale e polarizzante, né come una chiave unica.

#### Nel Nuovo Testamento

63. Per le comunità cristiane del primo secolo, al contrario, la promessa di un Messia figlio di

Davide diventa una chiave di lettura primordiale ed essenziale. Se, nell'Antico Testamento e nella letteratura intertestamentaria, è ancora possibile parlare di escatologia senza Messia nel quadro di un vasto movimento di attesa escatologica, nel Nuovo, invece, si riconosce chiaramente in Gesù di Nazaret il Messia promesso, l'atteso d'Israele (e di tutta l'umanità), quindi Colui che, nella sua persona, realizza le promesse di Dio. Da qui la preoccupazione di sottolineare la sua ascendenza davidica<sup>280</sup> e anche la sua superiorità in rapporto all'antenato regale, poiché questi lo chiama suo «Signore» (Mc 12,35-37 e par.).

Nel Nuovo Testamento ricorre solo due volte il termine *māšiah* traslitterato in greco *messias* e seguito dalla sua traduzione greca *christos* che significa «unto»<sup>281</sup>. In Gv 1,41 il contesto orienta verso un messianismo regale (cfr. 1,49: «re d'Israele»); in 4,25 verso un messianismo profetico, conformemente alla credenza samaritana: «Egli ci annunzierà ogni cosa». Qui Gesù si riconosce esplicitamente in questo titolo (4,26). Altrove, il Nuovo Testamento esprime l'idea di messia con il termine *christos* ma talvolta anche con l'espressione «colui che viene»<sup>282</sup>. Il titolo *christos* è riservato a Gesù, fatta eccezione di alcuni testi che denunciano i falsi messia<sup>283</sup>. Con *kyrios*, «Signore», è il titolo più frequente per esprimere l'identità di Gesù. Esso riassume il suo mistero; è l'oggetto di un gran numero di confessioni di fede nel Nuovo Testamento<sup>284</sup>.

Nei Sinottici, il riconoscimento di Gesù come Messia gioca un ruolo di primo piano, in particolare nella confessione di Pietro (Mc 8,27-29 e par.). Il divieto formale di rivelare il titolo non equivale affatto a una sua negazione, ma conferma piuttosto la novità radicale della sua comprensione, per contrasto con l'attesa politica troppo terra terra dei discepoli e delle folle (8,30). Si afferma l'idea di un passaggio obbligato attraverso la sofferenza e la morte<sup>285</sup>. Di fronte al sommo sacerdote durante il suo processo, Gesù si identifica chiaramente col Messia secondo Mc 14,61-62: il dramma della passione fuga ogni dubbio sulla specificità e l'unicità del messianismo di Gesù,

<sup>277</sup> Is 9,1-6; 11,1-9; Ger 23,5-6; Ez 34,23-24; Mic 5,1-5; Zc 3,8; 9,9-10.

<sup>278</sup> 1QS 9,9-11; 1QSa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.

<sup>279</sup> 1Hen 93,3-10; 2Ba 29-30,39-40,72-74; 4Esd 7,26-36; 12,31-34; Apoc Abr 31,1-2.

<sup>280</sup> Mt 1,1-17; 2,1-6; Lc 1,32-33; 2,11.

<sup>281</sup> Gv 1,41; 4,25.

<sup>282</sup> Mt 11,3; Lc 7,19; Gv 11,27.

<sup>283</sup> Mt 24,5,23-24; Mc 13,21-22.

<sup>284</sup> Mt 16,16 e par.; Gv 11,27; 20,31; At 2,36; 9,22; 17,3; 18,5,28; 1Gv 5,1.

<sup>285</sup> Mc 8,31-33; Lc 24,26.

nella linea del Servo sofferente descritto da Isaia. L'evento pasquale apre la strada alla parusia, cioè alla venuta del «figlio dell'uomo sulle nubi del cielo» (Mc 13,26 e par.), come già l'apocalisse di Daniele ne aveva espresso in modo confuso la speranza (Dn 7,13-14).

Nel quarto Vangelo, l'identità messianica di Gesù diventa oggetto di magnifiche professioni di fede<sup>286</sup>, ma anche di molte controversie con i Giudei<sup>287</sup>. Numerosi «segni» mirano a confermarla. Si tratta chiaramente di una regalità trascendente (18,36-37), senza paragone con le aspirazioni nazionalistiche e politiche allora in voga (6,15).

Secondo l'oracolo di Natan, il figlio successore di Davide sarà riconosciuto come figlio di Dio<sup>288</sup>. Il Nuovo Testamento proclama che Gesù è effettivamente «il Cristo, il Figlio di Dio»<sup>289</sup> e dà della sua filiazione divina una definizione trascendente: Gesù è una sola cosa con il Padre<sup>290</sup>.

Il secondo volume di Luca, testimone privilegiato della fede postpasquale della Chiesa, fa coincidere la consacrazione regale (messianica) di Gesù con il momento della sua risurrezione (At 2,36). La dimostrazione della credibilità del titolo diventa un elemento essenziale della predicazione apostolica<sup>291</sup>. Nel *corpus* paolino, il

nome «Cristo» sovrabbonda, utilizzato spesso come nome proprio, profondamente radicato nella teologia della croce (1Cor 1,13; 2,2) e della glorificazione (2Cor 4,4-5). Basandosi sul Salmo 109(110), versetti 1 e 4, la Lettera agli Ebrei dimostra che il Cristo è messia-sacerdote (5,5-6.10), oltre che messia-re (1,8; 8,1). Essa esprime la dimensione sacerdotale delle sofferenze di Cristo e della sua glorificazione. Secondo l'Apocalisse, la messianicità di Gesù si situa nella linea di Davide: Gesù possiede «la chiave di Davide» (Ap 3,7), realizza il messianismo davidico del Salmo 2<sup>292</sup>; Egli dichiara: «Io sono la radice e la stirpe di Davide» (Ap 22,16).

Secondo il Nuovo Testamento, Gesù realizza quindi nella sua persona, in modo particolare nel suo mistero pasquale, l'insieme delle promesse di salvezza legate alla venuta del Messia. È il figlio di Davide, sì, ma anche Servo sofferente, Figlio dell'uomo, e persino Figlio eterno di Dio. In Lui la salvezza riveste una dimensione nuova. L'accento si sposta da una salvezza soprattutto terrena verso una salvezza trascendente, che va oltre le condizioni di un'esistenza temporale. Si rivolge perciò ad ogni persona, a tutta l'umanità<sup>293</sup>.

## C. CONCLUSIONE

64. I lettori cristiani sono convinti che la loro ermeneutica dell'Antico Testamento, molto diversa, certo, da quella del giudaismo, corrisponda tuttavia a una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi. Come un «rivelatore» durante lo sviluppo di una pellicola fotografica, la persona di Gesù e gli eventi che la riguardano

hanno fatto apparire nelle Scritture una pienezza di significato che prima non poteva essere percepita. Questa pienezza di significato stabilisce tra il Nuovo Testamento e l'Antico un triplice rapporto: di continuità, di discontinuità e di progressione.

### 1. Continuità

Il Nuovo Testamento, oltre a riconoscere l'autorità delle Scritture ebraiche e a cercare costantemente di dimostrare che gli eventi «nuovi» sono conformi a quanto era stato annunciato (cfr.

cap. I), accetta pienamente tutti i grandi temi della teologia d'Israele, nel loro triplice riferimento al presente, al passato e al futuro.

Appare innanzi tutto una prospettiva universa-

<sup>286</sup> Gv 3,28; 11,27; 20,31.

<sup>287</sup> Gv 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.

<sup>288</sup> 2Sam 7,14; cfr. Sal 2,7.

<sup>289</sup> Mt 16,16; Mc 14,61-62 e par.; Gv 10,36; 11,27; 20,31; Rm 1,3-4.

<sup>290</sup> Gv 10,30 (cfr. 10,24); cfr. 1,18.

<sup>291</sup> At 9,22; 18,5.28.

<sup>292</sup> Ap 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.

<sup>293</sup> Mc 16,15-16; Gv 4,42.

le e sempre presente: Dio è uno; è Lui che, con la sua Parola e il suo soffio, ha creato e sostiene l'universo, ivi compreso l'essere umano, grande, nobile, nonostante le sue miserie.

Gli altri temi si sono sviluppati in seno a una storia particolare: Dio ha parlato, si è scelto un popolo, l'ha molte volte liberato e salvato, ha stabilito con esso un rapporto di alleanza, offrendosi egli stesso (grazia) e offrendo ad esso un cammino di fedeltà (Legge). La persona e l'opera di Cristo così come l'esistenza della Chiesa si situano nel prolungamento di questa storia.

## 2. Discontinuità

Non si può tuttavia negare che il passaggio dall'uno all'altro Testamento comporta delle rotture. Queste non sopprimono la continuità, ma la presuppongono su ciò che è essenziale. Riguardano comunque interi settori della Legge: istituzioni, come il sacerdozio levitico e il Tempio di Gerusalemme; forme di culto, come l'immolazione di animali; pratiche religiose e rituali, come la circoncisione, le regole sul puro e l'impuro, le prescrizioni alimentari; leggi imperfette,

## 3. Progressione

65. La discontinuità su alcuni punti è solo l'aspetto negativo di una realtà il cui aspetto positivo si chiama progressione. Il Nuovo Testamento attesta che Gesù, ben lontano dall'opporvi alle Scritture d'Israele, dall'esautorarle o dal revocarle, le porta a compimento, nella sua persona, nella sua missione, e in modo particolare nel suo mistero pasquale. A dire il vero, nessuno dei grandi temi della teologia dell'Antico Testamento sfugge alla nuova irradiazione della luce cristologica.

a) *Dio*. Il Nuovo Testamento mantiene fermamente la fede monoteistica d'Israele: Dio resta l'unico<sup>294</sup>; tuttavia, il Figlio partecipa di questo mistero, che d'ora in poi viene espresso solo in un simbolismo ternario, già preparato, ma alla lontana, nell'Antico Testamento<sup>295</sup>. Dio crea con la sua Parola, certo (*Gen* 1); ma questa Parola preesiste «presso Dio» ed «è Dio» (*Gv* 1,1-5);

Questa apre al popolo eletto orizzonti futuri meravigliosi: una posterità (promessa ad Abramo), un *habitat* (una terra), la perennità al di là delle crisi e delle prove (grazie alla fedeltà di Dio), l'avvento di un ordine politico ideale (il Regno di Dio, il messianismo). Fin dall'inizio è prevista per la benedizione di Abramo un'irradiazione universale: la salvezza offerta da Dio deve raggiungere le estremità della terra. In effetti Cristo Gesù offre la salvezza al mondo intero.

come quella sul divorzio; interpretazioni legali restrittive, riguardanti ad esempio il sabato. È chiaro che, da un certo punto di vista – quello del giudaismo – si tratta di elementi di grande importanza che vengono meno. Ma è altrettanto evidente che il radicale spostamento di accento realizzato nel Nuovo Testamento era avviato già nell'Antico Testamento e ne costituisce pertanto una lettura potenziale legittima.

dopo essersi espressa, nel corso della storia, per bocca di tutta una serie di portaparola autentici (Mosè e i Profeti), essa s'incarna alla fine in Gesù di Nazaret<sup>296</sup>. Dio crea al tempo stesso «col soffio della sua bocca» (*Sal* 33,6). Questo soffio è «lo Spirito Santo», inviato da Gesù risorto e innalzato alla destra del Padre (*At* 2,33).

b) *L'uomo*. L'essere umano è creato grande, «a immagine di Dio» (*Gen* 1,26). Ma «l'icona più perfetta del Dio invisibile» è Cristo (*Col* 1,15). E noi siamo chiamati a diventare noi stessi immagine di Cristo<sup>297</sup>, cioè «creazione nuova»<sup>298</sup>. Dio ci libera, sì, dalle nostre povertà e dalle nostre miserie, ma attraverso la mediazione unica di Gesù Cristo, morto per i nostri peccati e risorto per la nostra vita<sup>299</sup>.

c) *Il popolo*. Nel Nuovo Testamento l'elezione d'Israele, popolo dell'alleanza, resta una realtà irrevocabile: questo conserva intatte le sue

<sup>294</sup> *Mc* 12,29; *1 Cor* 8,4; *Ef* 4,6; *1 Tm* 2,5.

<sup>295</sup> *Sal* 33,6; *Pr* 8,22-31; *Sir* 24,1-23; ecc.

<sup>296</sup> *Gv* 1,14-18; *Eb* 1,14.

<sup>297</sup> *Rm* 8,29; *2 Cor* 3,18.

<sup>298</sup> *2 Cor* 5,17; *Gal* 6,15.

<sup>299</sup> *Rm* 4,25; *Fil* 3,20-21; *1 Tm* 2,5-6; *Eb* 9,15.

prerogative (*Rm* 9,4) e il suo *status* prioritario, nella storia, in rapporto all'offerta della salvezza (*At* 13,23) e della Parola di Dio (13,46). Ma ad Israele Dio ha offerto un'«alleanza nuova» (*Ger* 31,31); questa è stata fondata nel sangue di Gesù<sup>300</sup>. La Chiesa si compone di Israeliti che hanno accettato questa nuova alleanza e di altri credenti che si sono uniti a loro. Popolo della nuova alleanza, la Chiesa è cosciente di esistere solo grazie alla sua adesione a Cristo Gesù, Messia d'Israele, e grazie ai suoi legami con gli Apostoli, tutti israeliti. Ben lontana quindi dal sostituirsi a Israele<sup>301</sup>, la Chiesa resta solidale con esso. Ai cristiani venuti dalle nazioni, l'Apostolo Paolo dichiara che sono stati innestati sull'olivo buono che è Israele (*Rm* 11,16.17). Ciò detto, la Chiesa è consapevole che Cristo le dona un'apertura universale, conformemente alla vocazione di Abramo, la cui discendenza si amplia ora grazie a una filiazione fondata sulla fede in Cristo (*Rm*

4,11-12). Il Regno di Dio non è più legato al solo Israele ma aperto a tutti, compresi i pagani, con un posto speciale per i poveri e gli esclusi<sup>302</sup>. La speranza legata alla dinastia regale di Davide, anche se decaduta da ormai sei secoli, diventa una chiave di lettura essenziale della storia: essa si concentra ora in Gesù Cristo, un discendente umile e lontano. Infine, per quanto riguarda la terra d'Israele (compreso il suo Tempio la sua Città santa), il Nuovo Testamento spinge molto più avanti quel processo di simbolizzazione già avviato nell'Antico Testamento e nel giudaismo intertestamentario.

Così dunque, per i cristiani, con l'avvento di Cristo e della Chiesa, il Dio della rivelazione pronuncia la sua ultima parola. «Dopo aver, a più riprese e in diversi modi, parlato un tempo ai padri nei profeti, Dio, nel periodo finale in cui ci troviamo, ci ha parlato in un Figlio» (*Eb* 1,1-2).

### III. GLI EBREI NEL NUOVO TESTAMENTO

66. Dopo aver esaminato i rapporti che gli scritti del Nuovo Testamento intrattengono con le Scritture del popolo ebraico, dobbiamo ora considerare i diversi giudizi espressi sugli ebrei nel

Nuovo Testamento e, a tal fine, cominciare con l'osservare la diversità che si manifestava allora in seno allo stesso giudaismo.

#### A. PUNTI DI VISTA DIVERSI NEL GIUDAISMO POSTESILICO

##### 1. Gli ultimi secoli prima di Cristo

«Giudaismo» è un termine appropriato per indicare il periodo della storia israelitica che inizia nel 538 a.C. con la decisione persiana di permettere la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme. La religione del giudaismo fu, in molti modi, l'erede della religione preesilica nel regno di Giuda. Il Tempio fu ricostruito; i sacrifici erano offerti; gli inni e i salmi cantati; le feste di pellegrinaggio nuovamente celebrate. Il giudaismo assunse una colorazione religiosa particolare per la proclamazione della Legge da parte di Esdra (*Ne* 8,1-12) nell'epoca persiana. A poco a poco le sinagoghe divennero un fattore importante nell'esistenza ebraica. Il loro diverso atteggiamento nei

riguardi del Tempio divise spesso gli ebrei fino al 70 d.C., come si può vedere nella dissidenza samaritana e nei manoscritti di Qumran. Divisioni basate sulle diverse interpretazioni della Legge esisteranno dopo il 70 come prima.

La comunità samaritana costituiva un gruppo dissidente, rinnegato dagli altri (*Sir* 50,25-26). Essa si basava su una forma particolare del Pentateuco e aveva rifiutato il santuario e il sacerdozio di Gerusalemme. Il santuario dei samaritani era costruito sul monte Garizim (*Gv* 4,9.20). Avevano un loro sacerdozio.

La descrizione, fatta da Giuseppe Flavio, di tre «partiti» o scuole di pensiero, Farisei, Saddu-

<sup>300</sup> *Lc* 22,20; *1Cor* 11,25.

<sup>301</sup> Mai il Nuovo Testamento chiama la Chiesa «il nuovo Israele». In *Gal* 6,14 «l'Israele di Dio» designa molto probabilmente i Giudei che credono in Cristo Gesù.

<sup>302</sup> *Lc* 14,12-24; *1Cor* 1,26-29; *Gc* 2,5.



cei ed Esseni (*Ant.* 13.5.9; § 171), è una semplificazione e va interpretata con cautela. Si può essere sicuri che molti ebrei non appartenevano ad alcuno di questi tre gruppi. D'altra parte, le divergenze tra questi andavano al di là del punto di vista strettamente religioso.

L'origine dei *Sadducei* si situa probabilmente nel sacerdozio sadocita del Tempio. Come gruppo distinto sembrano apparire al tempo dei Maccabei, a causa dell'atteggiamento reticente di un'altra parte del sacerdozio nei confronti del potere asmoneo. Le difficoltà della loro esatta identificazione si manifestano quando si studia il periodo che si estende dalle lotte maccabaiche contro i Seleucidi a partire dal 167 fino all'intervento romano nel 63 a.C. I Sadducei si identificarono sempre di più con l'aristocrazia ellenizzata, che deteneva il potere; si suppone che avessero poco in comune con il popolo.

L'origine degli *Esseni* si situa, secondo alcuni autori, intorno al 200 a.C., nell'atmosfera delle attese apocalittiche ebraiche, ma la maggior parte la vedono in un'opposizione al cambiamento di situazione concernente il Tempio a partire dall'anno 152, data in cui fu nominato sommo sacerdote Gionata, fratello di Giuda Maccabeo. Si tratterebbe degli Assidei o «pii» che si erano uniti alla rivolta maccabaica (*IMac* 2,42) e che si erano poi sentiti traditi da Gionata e Simone, fratelli di Giuda Maccabeo, che avevano accettato di essere nominati sommi sacerdoti dai re seleucidi. Le nostre informazioni sugli Esseni si sono notevolmente arricchite con la scoperta, a partire dal 1947, di rotoli e frammenti di circa 800 manoscritti a Qumran, presso il mar Morto. Gran parte degli studiosi ritiene, infatti, che questi documenti provengano da un gruppo di Esseni stabiliti in questo luogo. Lo storico Giuseppe offre, ne *La guerra giudaica*<sup>303</sup> una lunga descrizione carica di ammirazione per la pietà e la vita comunitaria degli Esseni, che, per certi aspetti, assomigliano a un gruppo monastico. Disdegnando il Tempio retto da sacerdoti che essi giudicavano indegni, i Qumraniti formavano la comunità della nuova alleanza. Cercavano la perfezione grazie a un'osservanza estremamente rigida della

Legge, interpretata per essi dal Maestro di giustizia. Attendevano un avvento messianico imminente, intervento di Dio per eliminare ogni iniquità e punire i nemici.

I *Farisei* non erano un movimento sacerdotale. Apparentemente, l'assunzione della dignità di sommo sacerdote da parte dei Maccabei non li preoccupava. Tuttavia, il loro stesso nome, che implica separazione, risulta probabilmente dal fatto che anch'essi, in definitiva, erano diventati molto critici verso gli Asmonei, discendenti dei Maccabei, e se ne erano dissociati, essendo il loro modo di governare diventato sempre più secolarizzato. Alla Legge scritta, i Farisei aggiungevano una seconda Legge di Mosè, orale. Le loro interpretazioni erano meno severe di quelle degli Esseni e più innovatrici di quelle dei Sadducei, che, con spirito conservatore, si attenevano alla Legge scritta. È così che, a differenza dei Sadducei, i Farisei professavano una credenza nella risurrezione dei morti e negli angeli (*At* 23,8), credenze sorte nel corso del periodo postesilico.

Le relazioni tra i diversi gruppi erano di tanto in tanto estremamente tese, arrivando fino all'ostilità. È utile ricordarsi di questa ostilità per poter collocare nel suo contesto l'inimicizia che si riscontra nel Nuovo Testamento dal punto di vista religioso. Alcuni sommi sacerdoti si resero responsabili di molte violenze. Uno di essi, di cui si ignora il nome, cercò di mettere a morte, probabilmente verso la fine del II secolo a.C., il Maestro di giustizia di Qumran, durante la celebrazione di *Kippur*. Gli scritti di Qumran coprono di ingiurie la gerarchia sadducea di Gerusalemme, sacerdoti cattivi accusati di violare i comandamenti, e denigrano ugualmente i Farisei. Esaltando il Maestro di giustizia, essi qualificano un altro personaggio (un esseno?) come arrogante e menzognero, che perseguitava con la spada «tutti quelli che camminano verso la perfezione» (*Documento di Damasco*, ms. A, I, 20). Questi incidenti ebbero luogo prima del tempo di Erode il Grande e dei governatori romani in Giudea, quindi prima del tempo di Gesù.

## 2. Il primo terzo del I secolo d.C. in Palestina

67. Questo periodo è quello della vita di Gesù, iniziata tuttavia un po' prima, essendo Gesù nato prima della morte di Erode il Grande avvenuta nell'anno 4 prima della nostra era. Alla

morte di questi, l'imperatore Augusto divise il regno tra tre figli di Erode: Archelao (*Mt* 2,22), Erode Antipa (14,1; ecc.) e Filippo (16,13; *Lc*: 3,1). Poiché il modo di governare di Archelao su-

<sup>303</sup> *Guerra* 2.8.2-13; §§ 119-161.

scitava l'ostilità dei suoi sudditi, Augusto fece passare ben presto il suo territorio, la Giudea, sotto l'amministrazione romana.

Quale poteva essere la posizione di Gesù in rapporto ai tre «partiti» religiosi che abbiamo menzionato? Bisogna considerare tre questioni principali.

Al tempo della vita pubblica di Gesù qual era il gruppo religioso più importante? Giuseppe Flavio dice che i Farisei erano il partito principale, estremamente influente nelle città<sup>304</sup>. È forse questa la ragione per cui Gesù viene presentato in opposizione ad essi più che ad ogni altro gruppo, un indiretto omaggio alla loro importanza. A ciò si aggiunge che questa componente del giudaismo è sopravvissuta meglio delle altre ed il Cristianesimo nascente ha dovuto confrontarsi soprattutto con essa.

Quali erano le posizioni dei Farisei? I Vangeli presentano spesso i Farisei come dei legalisti ipocriti e senza cuore. Si è cercato di confutare questa presentazione sulla base di alcune posizioni rabbiniche attestate nella *Mishna*, che non sono né ipocrite né strettamente legaliste. L'argomento non è decisivo, perché una tendenza legalista si manifesta anche nella *Mishna* e, d'altra parte, si ignora in che misura le posizioni della *Mishna*, codificate verso l'anno 200, corrispondano a quelle dei Farisei del tempo di Gesù. Detto ciò, bisogna ammettere che, molto probabilmente, la presentazione dei Farisei nei Vangeli è influenzata in parte dalle polemiche più tardive tra cristiani ed ebrei. Al tempo di Gesù, c'erano certamente dei Farisei che insegnavano un'etica degna di approvazione. Ma la testimonianza diretta di Paolo, un fariseo «accanito sostenitore delle tradizioni dei padri», mostra a quali eccessi poteva condurre lo zelo dei Farisei: «Perseguitavo fieramente la Chiesa di Dio»<sup>305</sup>.

Gesù apparteneva a uno dei tre gruppi? Non c'è alcuna ragione di fare di lui un sadduceo. Non era sacerdote. La credenza negli angeli e nella risurrezione dei corpi così come le attese escatologiche che gli sono attribuite nei Vangeli lo avvicinano molto di più alla teologia essena e farisaica. Ma il Nuovo Testamento non menziona mai gli Esseni e non ha alcun ricordo di un collegamento di Gesù con una comunità così speci-

fica. Quanto ai Farisei, nominati spesso nei Vangeli, la loro relazione con Gesù è regolarmente di opposizione, a causa del suo atteggiamento non conforme alle loro osservanze<sup>306</sup>.

È quindi più probabile che Gesù non sia appartenuto ad alcuno dei partiti che esistevano allora in seno al giudaismo. Era semplicemente solidale con la maggior parte del popolo. Ricerche recenti hanno cercato di situarlo in diversi contesti del suo tempo: rabbi carismatici di Galilea, predicatori cinici itineranti o perfino zeloti rivoluzionari. Ma Egli non si lascia racchiudere in nessuna di queste categorie.

Riguardo al rapporto di Gesù con i Gentili e il loro modo di pensare, ci si è ugualmente abbandonati a molte speculazioni, ma le informazioni a disposizione sono pochissime. In quest'epoca in Palestina, anche nelle regioni in cui la maggior parte della popolazione era ebraica, era forte l'influenza dell'ellenismo, ma non si faceva sentire dappertutto allo stesso modo. L'influenza esercitata su Gesù dalla cultura delle città ellenistiche come Tiberiade sulla riva del lago di Galilea e Sepforis (a 6 o 7 chilometri da Nazaret) resta molto problematica, perché i Vangeli non danno alcuna indicazione di contatti di Gesù con queste città. Né abbiamo indizi che Gesù o i suoi più stretti discepoli parlassero greco in modo significativo. Nei Vangeli sinottici, Gesù ha pochi contatti con i Gentili, ordina ai discepoli di non andare a predicare tra loro (Mt 10,5), vieta di imitare il loro modo di vivere (6,7.32). Alcune sue espressioni riflettono il sentimento ebraico di superiorità nei riguardi dei Gentili<sup>307</sup>, ma Egli sa prendere le sue distanze di fronte a questi sentimenti e affermare, al contrario, la superiorità di molti Gentili (Mt 8,10-12).

Qual era il rapporto dei primi discepoli di Gesù con il contesto religioso ebraico? I Dodici e gli altri condividevano probabilmente la mentalità galilaica di Gesù, sebbene i dintorni del lago di Galilea dove abitavano siano stati più cosmopoliti di Nazaret. Il IV Vangelo riferisce che Gesù attira alcuni discepoli di Giovanni Battista (Gv 1,35-41), che ha dei discepoli della Giudea (19,38) e che conquista un intero villaggio di Samaritani (4,39-42). È quindi possibile che il gruppo dei discepoli riflettesse il pluralismo allora esistente in Palestina.

<sup>304</sup> Guerra 2.8.14; § 162; *Antichità* 18.13; § 14.

<sup>305</sup> Gal 1,13-14; Fil 3,5-6; cfr. At 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26,10-11.

<sup>306</sup> Mt 9,11.14 e par.; 12,2.14 e par.; 12,24; 15,1-2 e par.; 15,12; 16,6 e par.; 22,15 e par.

<sup>307</sup> Mt 5,47; 15,26 e par.

### 3. Il secondo terzo del I secolo

68. Il primo periodo di diretta amministrazione romana della Giudea terminò nel 39/40. Erode Agrippa I, amico dell'imperatore Caligola (37-41) e del nuovo imperatore, Claudio (41-54), diventò re su tutta la Palestina (41-44). Egli guadagnò il favore dei capi religiosi ebrei e si sforzò di apparire pio. In *At* 12 Luca gli attribuisce una persecuzione e la messa a morte di Giacomo, fratello di Giovanni e figlio di Zebedeo. Dopo la morte di Agrippa, di cui *At* 12, 20-23 presenta un racconto drammatizzato, iniziò un altro periodo di governo romano.

Fu nel corso di questo secondo terzo del I secolo che i discepoli di Cristo risorto divennero molto numerosi e si organizzarono in «Chiese» («assemblee»). È verosimile che le strutture di alcuni gruppi ebraici abbiano esercitato un'influenza sulle strutture della Chiesa primitiva. Ci si può domandare se i «presbiteri» o gli «anziani» cristiani siano stati istituiti sul modello degli «anziani» delle sinagoghe e, d'altra parte, se gli «episcopi» («sorveglianti») cristiani siano stati stabiliti sul modello dei «sorveglianti» descritti a Qumran. La designazione del movimento cristiano come «la via» (*hodos*) riflette forse la spiritualità degli uomini di Qumran, partiti nel deserto per preparare la strada del Signore? Dal punto di vista teologico, si è creduto di trovare delle tracce dell'influenza di

Qumran nel dualismo del IV Vangelo, espresso in termini di luce e tenebre, verità e menzogna, nella lotta tra Gesù, luce del mondo, e il potere delle tenebre (*Lc* 22,53) e nella lotta tra lo Spirito della verità e il Principe di questo mondo (*Gv* 16,11). Ma la presenza di temi comuni non implica necessariamente una relazione di dipendenza.

I procuratori romani degli anni 44-66 furono uomini senza levatura, corrotti e disonesti. Il loro cattivo governo suscitò la comparsa dei «sicari» (terroristi armati di pugnale) e degli «zeloti» (impetosi fanatici della Legge) e provocò, alla fine, una grande rivolta ebraica contro i Romani. Per domare questa rivolta furono impiegate rilevanti forze armate romane e i migliori generali. Per i cristiani, un evento notevole fu la messa a morte di Giacomo, «fratello del Signore», nell'anno 62, in seguito a una decisione del Sinedrio convocato dal sommo sacerdote Ananus (Anna) II. Questo sommo sacerdote fu destituito dal procuratore Albino per aver agito illegalmente. Solo due anni più tardi, dopo il grande incendio che devastò Roma nel 64, l'imperatore Nerone (54-68) perseguì i cristiani nella capitale. Secondo una tradizione molto antica, gli Apostoli Pietro e Paolo furono martirizzati in tale occasione. Ne consegue che, parlando in modo approssimativo, l'ultimo terzo del I secolo può essere chiamato periodo post-apostolico.

### 4. L'ultimo terzo del I secolo

69. La rivolta ebraica nel 66-70 e la distruzione del Tempio di Gerusalemme provocarono un cambiamento nella dinamica dei raggruppamenti religiosi. I rivoluzionari (sicari, zeloti e altri) furono sterminati. L'insediamento di Qumran fu distrutto nel 68. La cessazione dei sacrifici nel Tempio indebolì la base del potere dei dirigenti sadducei, appartenenti alle famiglie sacerdotali. Non sappiamo in che misura il giudaismo rabbinico sia erede dei Farisei. Ciò che è certo è che, dopo il 70, alcuni maestri rabbini, «i saggi d'Israele», furono a poco a poco riconosciuti come guide del popolo. Quelli che erano radunati ad Jamnia (Yavneh), sulla costa palestinese, furono considerati dalle autorità romane i portaparola degli ebrei. Dal 90 al 110 circa, Gamaliele II, figlio e nipote di celebri interpreti della Legge, presiedeva l'assemblea di Jamnia. È possibile che gli scritti cristiani risalenti a questo periodo, quando parlano di giudaismo, siano stati influenzati, in modo crescente, dai rapporti con

questo giudaismo rabbinico in via di formazione. In certi settori, il conflitto tra i dirigenti delle sinagoghe e i discepoli di Gesù era acuto. Lo si vede dalla menzione dell'espulsione dalla sinagoga inflitta a «chiunque avrebbe confessato che Gesù è il Cristo» (*Gv* 9,22) e, come contropartita, dalla forte polemica antifarisaica di *Mt* 23 nonché dal riferimento, fatto dall'esterno, alle «loro sinagoghe», designate come luoghi in cui i discepoli di Gesù saranno flagellati (*Mt* 10,17). Spesso viene menzionata la *Birkat ha-minim*, «benedizione» sinagogale (in realtà una maledizione) contro gli eretici. La sua datazione all'anno 85 è incerta e l'idea che si trattasse di un decreto ebraico universale contro i cristiani è quasi certamente un errore. Ma non si può seriamente mettere in dubbio che a partire da date diverse a seconda dei luoghi, le sinagoghe locali non abbiano più tollerato la presenza dei cristiani facendo loro subire vessazioni che potevano arrivare fino alla messa a morte (*Gv* 16,2)<sup>308</sup>.

<sup>308</sup> Nel II s., il racconto del martirio di Policarpo testimonia dell'«abituale» ardore degli ebrei di Smirne nel cooperare per la messa a morte dei cristiani (*Martyrium S. Polycarpi*, XIII, 1).

Gradualmente, a partire dall'inizio del II secolo, una formula di «benedizione» che denunciava eretici o devianti di ogni tipo fu compresa come riferita anche ai cristiani e, molto più tardi, come riferita specialmente ad essi. Verso la fine del II secolo, le linee di demarcazione e di divi-

sione tra ebrei che non credevano in Gesù e i cristiani erano dappertutto chiaramente tracciate. Ma testi come *1Ts* 2,14 e *Rm* 9-11 dimostrano che la divisione era già percepita chiaramente molto prima di questo tempo.

## B. GLI EBREI NEI VANGELI E NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

70. Sugli ebrei, i Vangeli e gli Atti hanno una prospettiva fondamentale molto positiva, perché riconoscono il popolo ebraico come il popolo scelto da Dio per realizzare il suo disegno di salvezza. Questa scelta divina trova la sua più alta conferma nella persona di Gesù, figlio di madre ebrea, nato per essere il salvatore del suo popolo e che conduce a buon fine la sua missione annunciando al suo popolo la buona novella e realizzando un'opera di guarigione e di liberazione, che culmina nella sua passione e risurrezione. L'adesione a Gesù di un gran numero di ebrei, durante la sua vita pubblica e dopo la sua risur-

rezione, conferma questa prospettiva, e ugualmente la scelta da parte di Gesù di dodici ebrei per partecipare alla sua missione e continuare la sua opera.

Accolta positivamente all'inizio da molti ebrei, la Buona Novella si scontra con l'opposizione dei dirigenti, che sono alla fine seguiti dalla maggior parte del popolo. Ne risulta, tra le comunità ebraiche e le comunità cristiane, una situazione conflittuale, che ha evidentemente lasciato il suo segno nella redazione dei Vangeli e degli Atti.

### 1. Vangelo secondo Matteo

I rapporti tra il primo Vangelo e il mondo ebraico sono particolarmente stretti. Molti dettagli manifestano in esso una grande familiarità con le Scritture, le tradizioni e la mentalità dell'ambiente ebraico. Più di Marco e Luca, Matteo insiste sull'origine ebraica di Gesù; la sua genealogia presenta Gesù come «figlio di Davide, figlio di Abramo» (*Mt* 1,1) e non va oltre. Il significato del nome di Gesù viene sottolineato: il bimbo di Maria porterà questo nome, «perché salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1,21). La missione di Gesù, durante la sua vita pubblica, si limita «alle pecore perdute della casa d'Israele» (15,24) ed Egli fissa lo stesso limite alla prima missione dei Dodici (10,5-6). Più degli altri Evangelisti, Matteo si preoccupa di notare spesso che gli eventi dell'esistenza di Gesù avvengono «perché si compia quanto era stato detto dai Profeti» (2,23). Gesù stesso si preoccupa di precisare di non essere venuto per abolire la Legge, ma per darle compimento (5,17).

È tuttavia chiaro che le comunità cristiane hanno preso le loro distanze in rapporto alle comunità degli ebrei che non credono in Cristo Gesù. Dettaglio significativo: Matteo non dice che Gesù insegnava «nelle sinagoghe», ma dice: «nelle loro sinagoghe» (4,23; 9,35; 13,54), mar-

cando, così una separazione. Matteo mette in scena due dei tre partiti descritti dallo storico Giuseppe, i Farisei e i Sadducei, ma sempre in un contesto di opposizione a Gesù. Tale è anche il caso degli scribi<sup>309</sup>, spesso associati ai Farisei. Altro fatto significativo: le tre componenti del Sinedrio, «anziani, sommi sacerdoti e scribi», fanno la loro prima apparizione comune nel Vangelo in occasione del primo annuncio della passione (16,21). Sono quindi anch'essi situati in un contesto di opposizione a Gesù, e di opposizione radicale.

Gesù si trova a fronteggiare l'opposizione degli scribi e dei Farisei in molteplici occasioni e vi risponde, per ultimo, con una vigorosa controffensiva (23,2-7.13-36), in cui ricorre sei volte l'invettiva «scribi e farisei ipocriti». Questa presentazione riflette in parte, certamente, la situazione della comunità di Matteo. Il contesto redazionale è quello di due gruppi che vivono in stretto contatto l'uno con l'altro: il gruppo degli ebrei cristiani, convinti di appartenere al giudaismo autentico, e quello degli ebrei che non credevano in Cristo Gesù ed erano considerati dai cristiani come infedeli alla loro vocazione ebraica per docilità a dei dirigenti ciechi e ipocriti.

<sup>309</sup> Questa osservazione vale per il plurale, non per il singolare di 8,19 e 13,52.



Bisogna anzitutto notare che la polemica di Matteo non ha di mira i Giudei in generale. Questi vengono nominati solo nell'espressione «re dei Giudei», applicata a Gesù (2,2; 27,11.29.37), e in una frase dell'ultimo capitolo (28,15), di importanza molto secondaria. La polemica è quindi piuttosto interna tra due gruppi appartenenti entrambi al giudaismo. D'altro canto, essa ha di mira solo i dirigenti. Mentre nell'oracolo di Isaia viene biasimata tutta la vigna (*Is* 5,1-5), nella parabola di Matteo vengono accusati solo i vignaioli (*Mt* 21,33-41). Le invettive e le accuse lanciate contro gli scribi e i Farisei sono analoghe a quelle che si trovano nei Profeti e corrispondono al genere letterario dell'epoca, utilizzato sia in ambiente ebraico (ad esempio a Qumran) che in ambiente ellenistico. Sono del resto, come nei Profeti, un aspetto dell'appello alla conversione. Lette nella comunità cristiana, esse mettono in guardia gli stessi cristiani contro atteggiamenti incompatibili con il Vangelo (23,8-12).

Inoltre, la virulenza antifarisaica di *Mt* 23 è da vedere nel contesto del discorso apocalittico di *Mt* 24-25. Il linguaggio apocalittico è usato in tempo di persecuzione per rafforzare la capacità di resistenza della minoranza perseguitata e rinsaldare la sua speranza in un intervento divino liberatore. Visto in questa prospettiva, il vigore della polemica sorprende meno.

Bisogna tuttavia riconoscere che Matteo non restringe sempre la sua polemica alla classe dirigente. La diatriba di *Mt* 23 contro gli scribi e i Farisei è seguita da un'apostrofe indirizzata a Gerusalemme. È tutta la città a essere accusata di «uccidere i profeti» e di «lapidare quelli che le sono inviati» (23,37) ed è alla città che viene annunciato il castigo (23,38). Del suo magnifico Tempio «non resterà pietra su pietra» (24,2). Si ritrova qui una situazione parallela a quella del tempo di Geremia (*Ger* 7; 26). Il Profeta aveva annunciato la distruzione del Tempio e la rovina della città (26,6.11). Gerusalemme sarebbe diventata «una maledizione per tutte le nazioni della terra» (26,6), esattamente il contrario della benedizione promessa ad Abramo e alla sua discendenza (*Gen* 12,3; 22,18).

71. Al tempo della redazione del Vangelo, la maggior parte del popolo ebraico aveva seguito i suoi dirigenti nel rifiuto di credere in Cristo Gesù. Gli ebrei cristiani non erano che una minoranza. L'Evangelista prevedeva quindi che le minacce di Gesù si sarebbero realizzate. Queste non avevano di mira gli ebrei in quanto ebrei, ma

in quanto solidali con i loro dirigenti indocili a Dio. Matteo esprime questa solidarietà nel suo racconto della passione, quando riferisce che su istigazione dei sommi sacerdoti e degli anziani, «le folle» pretesero da Pilato che Gesù fosse crocifisso (*Mt* 27,20-23). In risposta alla negazione di responsabilità espressa dal governatore romano, «tutto il popolo» lì presente si addossò la responsabilità della condanna a morte di Gesù (27,24-25). Da parte del popolo, questa presa di posizione manifestava certamente la convinzione che Gesù meritasse la morte, ma, agli occhi dell'Evangelista, una tale convinzione era ingiustificabile. Gesù avrebbe potuto far proprie le parole di Geremia: «Sappiate bene che, se mi uccidete, attirerete sangue innocente su di voi, su questa città e sui suoi abitanti» (*Ger* 26,15). Nella prospettiva dell'Antico Testamento è inevitabile che le colpe dei capi provochino conseguenze disastrose per tutta la collettività. Se la redazione del Vangelo fu completata dopo l'anno 70, l'Evangelista sapeva che, come la predizione di Geremia, quella di Gesù si era realizzata. Ma in questa realizzazione egli non poteva vedere un punto finale, perché tutta la Scrittura attesta che, dopo la sanzione divina, Dio apre sempre prospettive positive<sup>310</sup>. Ed è effettivamente su una prospettiva positiva che si conclude il discorso di *Mt* 23. Verrà un giorno in cui Gerusalemme dirà: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore» (23,39). La passione stessa di Gesù apre la prospettiva più positiva che ci potesse essere, perché Gesù trasforma il suo «sangue innocente», versato in modo criminale, in un «sangue di alleanza», «versato per il perdono dei peccati» (26,28).

Come il grido del popolo nel racconto della passione (27,25), la conclusione della parabola dei vignaioli sembra mostrare che, all'epoca della composizione del Vangelo, la maggior parte del popolo era rimasta solidale con i suoi capi nel loro rifiuto della fede in Gesù. Infatti, dopo aver predetto a costoro: «Il regno di Dio vi sarà tolto», Gesù non aggiunge che il regno sarà dato «ad altre autorità», ma dice che sarà dato «a una nazione, che lo farà fruttificare» (21,43). L'espressione «una nazione» si oppone implicitamente a «popolo d'Israele»; essa suggerisce, certo, che un gran numero dei suoi membri non sarà di origine ebraica. Ma la presenza di ebrei non è per questo esclusa, perché l'insieme del Vangelo fa capire che questa «nazione» sarà costituita sotto l'autorità dei Dodici, in particolare di Pietro (16,18), e i Dodici sono

<sup>310</sup> *Is* 8,23-9,6; *Ger* 31-32; *Ez* 36,16-38.



ebrei. Con essi ed altri ebrei «molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori» (8,11-12). Questa apertura universalistica trova la sua conferma definitiva nel finale del Vangelo, perché Gesù risorto ordina lì agli «undici discepoli» di andare ad ammaestrare «tutte le nazioni» (28,19). Ma questo finale conferma al tempo stesso la vocazione d'Israele, perché Gesù è un figlio d'Israele e in Lui si compie la profezia di Daniele che riguarda il ruolo d'Israele nella storia. Le parole del Risorto: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra»<sup>311</sup> precisano in che senso bisogna ora comprendere la visione universalistica di Daniele e degli altri Profeti.

*Conclusione.* Il Vangelo di Matteo, più degli altri sinottici, è un Vangelo del compimento – Gesù non è venuto per abolire ma per portare a compimento – e insiste quindi sull'aspetto di continuità con l'Antico Testamento, fondamentale

per la nozione di compimento. È questo aspetto che permette di stabilire dei legami fraterni tra cristiani ed ebrei. Ma, d'altra parte, il Vangelo di Matteo riflette una situazione di tensione e persino di opposizione tra le due comunità. Gesù prevede che i suoi discepoli saranno flagellati nelle sinagoghe e perseguitati di città in città (23,34). Matteo si preoccupa perciò di difendere i cristiani. Essendo poi la situazione mutata radicalmente, la polemica di Matteo non deve più intervenire nei rapporti tra cristiani ed ebrei e l'aspetto di continuità può e deve prevalere. Lo stesso si deve dire della predizione della distruzione di Gerusalemme e del Tempio. Questa distruzione è un evento del passato, che deve ora suscitare solo una profonda compassione. I cristiani devono assolutamente evitare di estenderne la responsabilità alle generazioni successive del popolo ebraico e devono aver cura di ricordarsi che, dopo una sanzione divina, Dio non manca mai di aprire nuove prospettive positive.

## 2. Vangelo di Marco

72. Il Vangelo di Marco è un messaggio di salvezza senza alcuna precisazione circa i suoi destinatari. Il finale, aggiunto successivamente, lo destina in modo audace «a tutta la creazione», «in tutto il mondo» (16,15), il che corrisponde alla sua apertura universalistica. Sul popolo ebraico, Marco, egli stesso ebreo, non esprime un giudizio d'insieme. Il giudizio negativo del Profeta Isaia (Is 29,13) viene applicato da Marco solo ai Farisei e agli scribi (Mc 7,5-7). Al di fuori del titolo «re dei Giudei», applicato cinque volte a Gesù nel racconto della passione<sup>312</sup>, il nome «Giudei» appare una sola volta nel Vangelo, nel corso di una spiegazione sulle usanze ebraiche (7,3), inserita evidentemente per lettori non ebrei. Questa spiegazione si trova in un episodio in cui Gesù critica l'estremo attaccamento dei Farisei alla «tradizione degli antichi», che fa loro trascurare «il comandamento di Dio» (7,8). Marco nomina «Israele» solo due volte<sup>313</sup> e altrettanto «il popolo»<sup>314</sup>. Nomina, al contrario, molto spesso «la folla», composta naturalmente soprattutto da ebrei, e questa folla è molto favo-

revole a Gesù<sup>315</sup>, fatta eccezione dell'episodio della passione, dove i sommi sacerdoti la spingono a preferire a Lui Barabba (15,11).

Lo sguardo critico di Marco verte sull'atteggiamento delle autorità religiose e politiche. Il giudizio riguarda essenzialmente la loro mancanza di apertura alla missione salvifica di Gesù: gli scribi accusano Gesù di bestemmia, quando esercita il suo potere di rimettere i peccati (2,7-10); non accettano che Gesù «mangi con i pubblicani e i peccatori» (2,15-16); Lo dichiarano posseduto da un demonio (3,22). Gesù deve fronteggiare la loro opposizione e quella dei Farisei<sup>316</sup>.

Le autorità politiche sono chiamate in causa più di rado: Erode per la morte di Giovanni Battista (6,17-28) e per il suo «lievito» associato a quello dei Farisei (8,15); il Sinedrio ebraico, autorità politico-religiosa (14,55; 15,1), e Pilato (15,15) per il loro ruolo nella passione.

Nel racconto della passione, il secondo Vangelo cerca di rispondere a due interrogativi: da chi è stato condannato Gesù e perché è stato messo a morte? Comincia col dare una risposta

<sup>311</sup> Mt 28,18; cfr. Dn 7,14.18.27.

<sup>312</sup> Mc 15,2.9.12.18.26.

<sup>313</sup> Mc 12,29; 15,32.

<sup>314</sup> Mc 7,6; 14,2.

<sup>315</sup> Mc 11,18; 12,12; 14,2.

<sup>316</sup> Si veda anche Mc 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.

d'insieme, che colloca gli eventi nella luce divina: tutto è accaduto «perché si adempissero le Scritture» (14,49). Poi mostra il ruolo delle autorità ebraiche e quelle del governatore romano.

L'arresto di Gesù è stato effettuato per ordine dei tre componenti del Sinedrio, «sommî sacerdoti, scribi e anziani» (14,43), ed è il risultato di un lungo processo, iniziato in *Mc* 3,6, dove però i protagonisti sono diversi: lì sono i Farisei che si associano agli Erodiani per cospirare contro Gesù. Fatto significativo: «gli anziani, i sommî sacerdoti e gli scribi» appaiono insieme per la prima volta nel primo annuncio della passione (8,1). In 11,18, «i sommî sacerdoti e gli scribi» cercano il modo per far morire Gesù. Le tre categorie si ritrovano in 11,27 per sottomettere Gesù a un interrogatorio. Gesù racconta loro la parabola dei vignaioli omicidi; la loro reazione è che «cercano di catturarlo» (12,12). In 14,1 la loro intenzione è di catturarlo per «metterlo a morte». Il tradimento di Giuda offre loro l'occasione propizia (14,10-11). L'arresto e la conseguente condanna a morte sono quindi responsabilità dell'allora classe dirigente della nazione ebraica. All'atteggiamento delle autorità, Marco oppone regolarmente quello della «folla» o del «popolo», favorevole a Gesù. A tre riprese<sup>317</sup>, l'Evangelista nota che le autorità sono state frenate nel loro progetto omicida dal timore della reazione del popolo. Ciò nonostante, alla fine del processo davanti a Pilato, i sommî sacerdoti riescono a mettere la folla presente in uno stato di eccitazione e a farla decidere a favore di Barabba (15,11) e quindi contro Gesù (15,13). La decisione finale di Pilato, impotente nel calmare la folla, è quella di «asseccarla», il che, per Gesù, significa la crocifissione (15,15). Questa folla occasionale non può evidentemente essere confusa con il popolo ebraico di quel tempo e ancora meno con il popolo ebraico di tutti i tempi. Bisogna piuttosto dire che essa rappresentava il mondo peccatore (14,41), di cui facciamo tutti parte.

Colpevole di aver «condannato» Gesù, secondo Marco è il Sinedrio (10,33; 14,64). Di Pilato

egli non dice che abbia espresso un giudizio di condanna contro Gesù, ma che, senza avere contro di lui alcun motivo di accusa (15,14), lo consegna perché sia messo a morte (15,15), il che rende Pilato ancora più colpevole. Il motivo della condanna del Sinedrio è che Gesù, nella sua risposta, affermativa e circostanziata, al sommo sacerdote che gli domandava se era «il Cristo, il Figlio del Benedetto», ha pronunciato una «bestemmia» (14,61-64). Marco indica così il punto di rottura più drammatico tra le autorità ebraiche e la persona di Cristo, punto che continua a essere il disaccordo più grave tra il giudaismo e il cristianesimo. Per i cristiani, la risposta di Gesù non è una bestemmia, ma la pura verità, che è stata manifestata tale dalla sua risurrezione. Agli occhi dell'insieme degli ebrei, i cristiani hanno il torto di affermare la filiazione divina di Cristo in un senso che offende gravemente Dio. Per quanto doloroso, questo disaccordo fondamentale non deve degenerare in ostilità reciproca, né far dimenticare l'esistenza di un ricco patrimonio comune, ivi compresa la fede nel Dio unico.

*Conclusione.* Sostenere che, secondo il Vangelo di Marco, la responsabilità della morte di Gesù sia da attribuire al popolo ebraico, è frutto di un'erronea interpretazione di questo Vangelo. Questo tipo di interpretazione, che ha avuto conseguenze disastrose nel corso della storia, non corrisponde affatto alla prospettiva del Vangelo che, come abbiamo visto, oppone molte volte l'atteggiamento del popolo o della folla a quello delle autorità ostili a Gesù. Si dimentica, d'altra parte, che i discepoli di Gesù facevano ugualmente parte del popolo ebraico. Si tratta quindi di un abusivo trasferimento di responsabilità, di cui la storia umana è purtroppo ricca di esempi<sup>318</sup>.

Conviene piuttosto ricordarsi che la passione di Gesù fa parte di un misterioso disegno di Dio, disegno di salvezza, perché Gesù è venuto «per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (10,45) ed ha fatto del suo sangue versato un «sangue di alleanza» (14,24).

### 3. Vangelo secondo Luca e Atti degli Apostoli

73. Indirizzati all'«illustre Teofilo» allo scopo di completare la sua istruzione cristiana (*Lc* 1,3-4; *At* 1,1), il Vangelo di Luca e il Libro

degli Atti sono scritti di grande apertura universalistica e, al tempo stesso, molto favorevoli a Israele.

<sup>317</sup> *Mc* 11,18; 12,12; 14,2.

<sup>318</sup> È una tendenza che continua a manifestarsi: la responsabilità dei nazisti è stata estesa a tutti i tedeschi, quella di alcune lobby occidentali a tutti gli europei, quella di alcuni stranieri a tutti gli «extracomunitari».

*I nomi: «Israele», «i Giudei», «il popolo»*

L'attenzione riservata a «Israele» si manifesta subito positiva nel Vangelo dell'infanzia, dove questo termine ricorre 7 volte. Nel resto del Vangelo s'incontra solo altre 5 volte, in contesti più critici. Il nome «Giudei» appare cinque volte soltanto, di cui 3 nel titolo «re dei Giudei» attribuito a Gesù nel racconto della passione. Più significativo è l'uso del termine «popolo», che conta 36 ricorrenze nel Vangelo (contro le due del Vangelo di Marco) e vi appare regolarmente in una luce favorevole, anche alla fine del racconto della passione<sup>319</sup>.

Negli Atti, la prospettiva di partenza resta positiva, perché gli Apostoli annunciano la risurrezione di Cristo e il perdono dei peccati a «tutta la casa d'Israele» (2,36) e ottengono molte adesioni (2,41; 4,4). Il nome d'Israele ricorre 14 volte nella prima parte degli Atti (At 1,6-13,24) e una quindicesima volta alla fine (28,20). Con 48 ricorrenze, il termine «popolo» è molto più frequente; «il popolo», all'inizio molto favorevole alla comunità cristiana (2,47; 5,26), finisce col seguire poi l'esempio dei suoi dirigenti e col diventare ostile (12,4,11), fino a volere, in particolare, la morte di Paolo (21,30-31). Questi ci tiene ad affermare di non «aver fatto nulla contro il popolo» (28,17). La stessa evoluzione si riflette negli usi del termine «Giudei», estremamente frequente (79 ricorrenze). I Giudei del giorno di Pentecoste (2,5), ai quali Pietro si rivolge chiamandoli rispettosamente con questo nome (2,14), sono chiamati alla fede in Cristo risorto e vi aderiscono in gran numero. All'inizio, essi sono i destinatari esclusivi della Parola (11,19). Ma ben presto, soprattutto a partire dal martirio di Stefano, diventano persecutori. La messa a morte di Giacomo da parte di Erode Antipa è un'azione che dà loro soddisfazione (12,1-3) e la loro «attesa» è che la stessa sorte sia riservata a Pietro (12,11). Prima della sua conversione, Paolo era un persecutore accanito (8,3; cfr. Gal 1,13); poi, da persecutore, diventa perseguitato: già a Damasco, «i Giudei ordirono un complotto per ucciderlo» (9,23); e lo stesso accadrà a Gerusalemme (9,29). Paolo continua nondimeno ad annunciare il Cristo «nelle sinagoghe dei Giudei» (13,5; 14,1), portando alla fede «un gran numero di Giudei e Greci» (14,1), ma questo successo provoca le reazioni ostili dei «Giudei

increduli» (14,2). Lo stesso fenomeno si ripete spesso, con molteplici varianti, fino all'arresto di Paolo a Gerusalemme provocato dai «Giudei della provincia d'Asia» (21,27). Ciò nonostante, Paolo proclama con fierezza: «Io sono Giudeo» (22,3). Subisce l'ostilità da parte dei Giudei, senza però essere loro ostile.

#### *Il racconto evangelico*

74. Il Vangelo dell'infanzia crea un'atmosfera estremamente favorevole al popolo ebraico. Gli annunci di nascite straordinarie presentano «Israele» (1,68) o «Gerusalemme» (2,38) come beneficiari della salvezza, nel compimento di una economia radicata nella storia del popolo. Ne risulta: «grande gioia per tutto il popolo» (2,10), «redenzione» (1,68-69), «salvezza» (2,30-31), «gloria del tuo popolo Israele» (2,32). Questi lieti annunci sono ben accolti. Però si intravede, per il futuro, una reazione negativa al dono di Dio, perché Simeone predice a Maria che il suo figlio diventerà un «segno contestato» e prevede che «una caduta» precederà il «rialzamento» (o: la risurrezione) «di molti in Israele» (2,34). Egli apre in questo modo una prospettiva profonda, in cui il Salvatore si trova alle prese con forze ostili. Un tocco di universalismo, che si ispira al Secondo Isaia (42,6; 49,6), unisce la «luce per la rivelazione alle nazioni» alla «gloria per il tuo popolo Israele» (2,32), il che è una chiara dimostrazione che universalismo non significa anti-giudaismo.

Nel seguito del Vangelo, Luca inserisce altri tocchi di universalismo: prima a proposito della predicazione di Giovanni Battista (3,6; cfr. Is 40,5) e poi facendo risalire fino ad Adamo la genealogia di Gesù (3,38). Ma il primo episodio del ministero di Gesù, la sua predicazione a Nazaret (4,16-30), mostra subito che l'universalismo porrà dei problemi. Gesù invita i suoi concittadini a rinunciare a un atteggiamento possessivo in rapporto ai suoi doni di taumaturgo e ad accettare che anche degli stranieri beneficino di questi doni (4,23-27). La loro reazione di stizza è violenta: cacciata e tentato omicidio (4,28-29). Luca rende così chiaro in anticipo quella che sarà spesso la reazione dei Giudei al successo di Paolo presso i Gentili. I Giudei si oppongono in modo violento a una predicazione che livelli i loro privilegi di popolo eletto<sup>320</sup>. Invece di aprirsi all'u-

<sup>319</sup> Luca nota che «una gran folla di popolo» seguiva Gesù (23,27); ne facevano parte molte donne «che si battevano il petto e facevano lamenti su di lui» (*Ibid.*). Dopo la crocifissione, «il popolo stava lì a contemplare» (23,35); questa contemplazione lo preparava alla conversione; alla fine, «tutte le folle che erano state presenti a questa contemplazione, avendo contemplato quanto era accaduto, se ne tornavano percuotendosi il petto» (23,48).

<sup>320</sup> At 13,44-45.50; 14,2-6; 17,4-7.13; 18,5-6.

niversalismo del Secondo Isaia, essi seguono Baruc che consiglia loro di non cedere a degli stranieri i loro privilegi (*Ba* 4,3). Altri Giudei, però, resistono a questa tentazione e si mettono generosamente a servizio dell'evangelizzazione (*At* 18,24-26).

Luca riporta le tradizioni evangeliche che mostrano Gesù alla prese con l'opposizione degli scribi e dei Farisei (*Lc* 5,17-6,11). In 6,11 egli attenua tuttavia l'ostilità di questi avversari non attribuendo loro fin dall'inizio, come invece in *Mc* 3,6, un'intenzione omicida. Il discorso polemico di Luca contro i Farisei (11,42-44), esteso poi ai «dottori della legge» (11,46-52), è nettamente più breve di quello di *Mt* 23,2-39. La parabola del buon samaritano è la risposta alla domanda di un dottore della legge, al quale viene insegnato l'universalismo della carità (*Lc* 10,29.36-37). Essa mette in cattiva luce un sacerdote ebreo e un levita, proponendo, al contrario, come modello un samaritano (cfr. anche 17,12-19). Le parabole della misericordia (15,4-32), indirizzate ai Farisei e agli scribi, sono ugualmente un incitamento all'apertura di cuore. La parabola del padre misericordioso (15,11-32), che invita il figlio maggiore ad aprire il suo cuore al prodigo, non suggerisce direttamente l'applicazione, che talvolta è stata fatta, alle relazioni tra ebrei e Gentili (il figlio maggiore rappresenterebbe gli ebrei osservanti, poco inclini ad accogliere i pagani, considerati peccatori). È possibile tuttavia ipotizzare che il contesto più ampio dell'opera di Luca lasci una possibilità a questa applicazione, a causa della sua insistenza sull'universalismo.

La parabola delle mine (19,11-27) contiene alcuni tratti particolari molto significativi. Mette in scena un pretendente al titolo di re che si scontra con l'ostilità dei suoi concittadini. Egli deve recarsi in un paese lontano per essere investito del potere regale; al ritorno, i suoi oppositori vengono messi a morte. Questa parabola, come quella dei vignaioli omicidi (20,9-19), costituisce, da parte di Gesù, un pressante avvertimento contro le conseguenze prevedibili di un rifiuto della sua persona. Altri passi del Vangelo di Luca completano la prospettiva esprimendo tutto il dolore che Gesù prova al pensiero di queste tragiche conseguenze: piange sulla sorte di Gerusalemme (19,41-44) e si disinteressa del proprio dolore per preoccuparsi della sciagura delle donne e dei figli di questa città (23,28-31).

Il racconto della passione secondo Luca non è particolarmente severo con le autorità ebraiche. Quando Gesù compare davanti «al consiglio degli anziani del popolo, i sommi sacerdoti e gli scribi» (22,66-71), Luca risparmia a Gesù il con-

fronto con il sommo sacerdote, l'accusa di bestemmia e la condanna, il che ha come conseguenza anche l'attenuazione della colpevolezza dei nemici di Gesù. Questi formulano, poi, davanti a Pilato delle accuse di ordine politico (23,2). Pilato per tre volte dichiara che Gesù è innocente (23,4.14.22); esprime tuttavia l'intenzione di «dargli una lezione» (23,16.22), di farlo cioè flagellare, e alla fine cede alla pressione crescente della moltitudine (23,23-25), che si compone dei «sommi sacerdoti, dei capi e del popolo» (23,13). Nel seguito del racconto l'atteggiamento dei «capi» resta ostile (23,35), mentre quello del popolo ridiventa favorevole a Gesù (23,27.35.48) — lo abbiamo già notato — come lo era stato durante la vita pubblica. Da parte sua, Gesù prega per i suoi carnefici, da Lui generosamente scusati, «perché non sanno quello che fanno» (23,34).

Nel nome di Gesù *risorto*, «la conversione per il perdono dei peccati» deve «essere predicata a tutte le nazioni» (24,47). Questo universalismo non ha alcuna connotazione polemica, perché la frase precisa che tale predicazione deve «cominciare da Gerusalemme». La prospettiva corrisponde alla visione di Simeone sulla salvezza messianica, preparata da Dio come «luce per la rivelazione alle genti e gloria del [suo] popolo Israele» (2,30-32).

L'eredità che il terzo Vangelo trasmette al Libro degli Atti è quindi sostanzialmente favorevole al popolo ebraico. Le forze del male hanno avuto la loro «ora». «Sommi sacerdoti, capi della guardia del Tempio e anziani» sono stati loro strumenti (22,52-53). Ma non hanno prevalso. Il disegno di Dio si è realizzato conformemente alle Scritture (24,25-27.44-47) ed è un disegno misericordioso di salvezza per tutti.

### *Gli Atti degli Apostoli*

75. L'inizio degli Atti fa passare gli Apostoli di Cristo da una prospettiva limitata, la ricostituzione del regno d'Israele (*At* 1,6), a una prospettiva universalistica di testimonianza da rendere «fino agli estremi confini della terra» (1,8). L'episodio della Pentecoste situa, abbastanza curiosamente, i Giudei in questa prospettiva universalistica, e in modo molto simpatico: «C'erano, residenti a Gerusalemme, Giudei osservanti di ogni nazione che è sotto il cielo» (2,5). Questi Giudei sono i primi destinatari della predicazione apostolica; essi simboleggiano, al tempo stesso, la destinazione universale del Vangelo. Luca suggerisce così, ancora una volta, che giudaismo e universalismo, lungi dall'escludersi reciprocamente, sono fatti per andare insieme.



I discorsi kerygmatici o missionari annunciano il mistero di Gesù sottolineando il forte contrasto tra la crudeltà umana, che ha messo a morte Gesù, e l'intervento liberatore di Dio, che l'ha risuscitato. La colpa degli «Israeliti» è stata di aver «fatto morire l'autore della vita» (3,15). Questa colpa, che è principalmente dei «capi del popolo» (4,8-10) o del «Sinedrio» (5,27.30), viene richiamata solo per giustificare un appello alla conversione e alla fede. Pietro, del resto, attenua la colpevolezza, non solo degli «Israeliti», ma anche dei loro «capi», dicendo che si tratta di una colpa commessa «per ignoranza» (3,17). Una simile indulgenza è impressionante; essa corrisponde all'insegnamento e all'atteggiamento di Gesù (Lc 6,36-37; 23,34).

La predicazione cristiana, tuttavia, non tarda a suscitare l'opposizione delle autorità ebraiche. I Sadducei sono contrariati nel vedere gli Apostoli «annunciare nella persona di Gesù la risurrezione dei morti» (At 4,2), alla quale non credono (Lc 20,27). Un fariseo tra i più influenti, Gamaliele, si schiera al contrario dalla parte degli Apostoli, ritenendo possibile che la loro iniziativa «venga da Dio» (At 5,39). L'opposizione allora si attenua per un po' di tempo. Ma riprende da parte di sinagoghe degli ellenisti, quando Stefano, anch'egli ellenista, opera «grandi prodigi e segni tra il popolo» (6,8-15). Alla fine del suo discorso davanti ai membri del Sinedrio, Stefano riprende contro di essi le invettive dei Profeti (7,51). La conseguenza immediata è la sua lapidazione. Imitando Gesù, Stefano prega il Signore di «non imputare loro questo peccato» (7,60; cfr. Lc 23,34). «In quel giorno scoppiò una violenta persecuzione contro la Chiesa di Gerusalemme» (At 8,1). «Saulo» vi prende parte con accanimento (8,3; 9,13).

Dopo la sua conversione e durante tutti i suoi viaggi missionari, sarà lui – come abbiamo visto – a subire la persecuzione da parte di quelli della sua stessa stirpe, provocata dal successo della sua predicazione universalistica. Questo è particolarmente evidente subito dopo il suo arresto a Gerusalemme. Quando prende la parola «in ebraico», «la moltitudine del popolo» (21,36) prima l'ascolta con calma (22,2), ma quando egli evoca il suo invio «alle nazioni», si eccita terribilmente contro di lui e chiede la sua morte (22,21-22).

Il finale degli Atti è sorprendente, ma ancora più significativo. Poco dopo il suo arrivo a Roma,

Paolo «convocò i più in vista tra i Giudei» (28,17), iniziativa unica nel suo genere. Cerca di «convincerli riguardo a Gesù, partendo dalla Legge e dai Profeti» (28,23). Il suo scopo è di ottenere non delle adesioni individuali, ma una decisione collettiva che impegni tutta la comunità ebraica. Non avendola ottenuta, riprende a loro riguardo le severe parole di Isaia sull'indurimento di «questo popolo» (28,25-27; Is 6,9-10) e annuncia, come contrasto, l'accoglienza docile che le nazioni riserveranno alla salvezza offerta da Dio (28,28). In questo finale, che suscita interminabili discussioni, Luca vuole a prima vista prendere atto del fatto innegabile che non c'è stata, in fin dei conti, un'adesione collettiva del popolo ebraico al Vangelo di Cristo. Al tempo stesso, Luca vuole rispondere alla grave obiezione che se ne poteva trarre contro la fede cristiana, mostrando che questa situazione era stata prevista dalle Scritture.

### Conclusione

Non c'è dubbio che nell'opera di Luca si esprime una profonda stima per la realtà ebraica, in quanto ha un ruolo di primo piano nel disegno divino di salvezza. Tuttavia nel corso del racconto si manifestano gravi tensioni. Luca attenua allora i toni polemitici che si incontrano negli altri Sinottici. Ma evidentemente non può – e non vuole – mascherare il fatto che Gesù si è scontrato con una radicale opposizione da parte delle autorità del suo popolo e che in seguito la predicazione apostolica si è trovata in una situazione analoga. Se il fatto di riferire in modo sobrio le manifestazioni di questa innegabile opposizione ebraica costituisse un fattore di antiggiudaismo, allora Luca potrebbe essere accusato di antiggiudaismo. Ma è chiaro che questo modo di vedere le cose è da respingere. L'antigiudaismo consiste piuttosto nel maledire e nell'odiare i persecutori e tutti il popolo al quale essi appartengono. Ora, il messaggio del Vangelo invita, al contrario, i cristiani a benedire quelli che li maledicono, a fare del bene a quelli che li odiano e a pregare per quelli che li maltrattano (Lc 6,27-28), secondo l'esempio di Gesù (23,34) e quello del primo martire cristiano (At 7,60). E questa è una delle lezioni fondamentali dell'opera di Luca. Bisogna purtroppo rammaricarsi che nel corso dei secoli successivi essa non sia stata seguita abbastanza fedelmente.



#### 4. Vangelo di Giovanni

76. A proposito degli ebrei, il IV Vangelo contiene l'affermazione più positiva in assoluto, ed è Gesù stesso a pronunciarla nel suo dialogo con la samaritana: «La salvezza viene dai Giudei» (Gv 4,22)<sup>321</sup>. D'altra parte, alla parola del sommo sacerdote Caifa, che dichiarava: «Meglio che muoia un solo uomo per il popolo», l'Evangelista riconosce un valore di parola ispirata da Dio e sottolinea che «Gesù doveva morire per la nazione», precisando subito dopo che non era «per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,49-52). L'Evangelista dimostra una profonda conoscenza del giudaismo, delle sue feste e delle sue Scritture. Il valore del patrimonio ebraico viene riconosciuto in modo inequivocabile: Abramo vide il giorno di Gesù e se ne rallegrò (8,56); la Legge è un dono, ricevuto per mezzo di Mosè (1,17); «la Scrittura non può essere abolita» (10,35); Gesù è Colui «del quale hanno parlato Mosè nella Legge e i Profeti» (1,45); è «Giudeo» (4,9) e «re d'Israele» (1,47) o «re dei Giudei» (19,19-22). Nessuna seria motivazione permette di dubitare che l'Evangelista fosse ebreo e che il contesto fondamentale per la composizione del Vangelo sia stata la relazione con il giudaismo.

Il termine «Giudei» ricorre 71 volte nel IV Vangelo, abitualmente al plurale, 3 volte al singolare (3,25; 4,9; 18,35). È applicato in particolare a Gesù (4,9). E nome «Israelita» appare solo una volta ed è un titolo onorifico (1,47). Un certo numero di Giudei si mostra ben disposto verso Gesù. È il caso di Nicodemo, un «capo dei Giudei» (3,1), che riconosce in Gesù un maestro venuto da Dio (3,2), lo difende davanti ai suoi colleghi farisei (7,50-51) e si prende cura, dopo la sua morte in croce, della sua sepoltura (19,39). Alla fine, «molti dei capi» credettero in Gesù, ma non avevano il coraggio di dichiararsi suoi discepoli (12,42). L'Evangelista riferisce abbastanza spesso che «molte» persone credettero in Gesù<sup>322</sup>. Il contesto mostra che si tratta di Giudei, eccetto in 4,39.41; l'Evangelista talvolta lo precisa, ma raramente (8,31; 11,45; 12,11).

Il più delle volte, comunque, «i Giudei» sono ostili a Gesù. La loro opposizione si scatena in occasione della guarigione di un paralitico, effettuata di sabato (5,16); cresce dopo una dichiarazione in cui Gesù si fa «uguale a Dio», con la

conseguenza che cercano di farlo morire (5,18). Più tardi, come il sommo sacerdote di Mt 26,65 e Mc 14,64 nel corso del processo di Gesù, lo accusano di «bestemmia» e cercano di infliggergli la colpa corrispondente: la lapidazione (10,31-33). È stato giustamente osservato che gran parte del IV Vangelo anticipa il processo di Gesù, al quale è data la possibilità di fare la propria difesa e di accusare i suoi accusatori. Questi sono spesso chiamati «i Giudei», senza altra precisazione, il che ha come risultato di legare a questo nome un giudizio negativo. Ma non si tratta affatto di un antiggiudaismo di principio, poiché – come abbiamo già ricordato – il Vangelo riconosce che «la salvezza viene dai Giudei» (4,22). Questo modo di parlare riflette soltanto una situazione di netta separazione tra le comunità cristiane e quelle ebraiche.

L'accusa più grave espressa da Gesù contro «i Giudei» è quella di avere per padre il diavolo (8,44); bisogna notare che quest'accusa non è mossa contro i Giudei in quanto Giudei, ma al contrario in quanto essi non sono veri Giudei, poiché nutrono intenzioni omicide (8,37), ispirate dal diavolo, che è «omicida fin da principio» (8,44). Ad essere preso di mira era quindi solo un numero molto ristretto di Giudei contemporanei di Gesù; si tratta, paradossalmente, di «Giudei che avevano creduto in lui» (8,31). Accusandoli aspramente, il IV Vangelo metteva in guardia gli altri Giudei contro la tentazione di simili pensieri omicidi.

77. Si è cercato di eliminare la tensione che i testi del IV Vangelo possono provocare tra cristiani ed ebrei nel mondo attuale, proponendo di tradurre «gli abitanti della Giudea», piuttosto che «i Giudei» o «gli Ebrei». Il contrasto non sarebbe tra «gli ebrei» e i discepoli di Gesù, ma tra gli abitanti di quella regione, presentati come ostili a Gesù, e quelli della Galilea, presentati come accoglienti verso il loro profeta. Nel Vangelo è certamente presente il disprezzo degli abitanti della Giudea per i Galilei (7,52), ma l'Evangelista non fissa una linea di demarcazione tra la fede e il suo rifiuto secondo un confine geografico e chiama *hoi Ioudaioi* i Giudei della Galilea che rifiutano l'insegnamento di Gesù (6,41.52).

Un'altra interpretazione dell'espressione «i Giudei» consiste nell'identificare «i Giudei» con

<sup>321</sup> Si veda sopra II.B.3.b, n. 32.

<sup>322</sup> Gv 2,23; 4,39.41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

«il mondo», basandosi su affermazioni che esprimono tra loro un legame (8,33) o un parallelismo<sup>323</sup>. Ma il mondo peccatore ha chiaramente un'estensione più ampia dell'insieme degli ebrei ostili a Gesù.

È stato osservato, d'altra parte, che in molti passi del Vangelo che nominano «i Giudei» si tratta più precisamente delle autorità ebraiche (sommi sacerdoti, membri del Sinedrio) o talvolta dei Farisei. Un confronto tra 18,3 e 18,12 spinge in questo senso. Nel racconto della passione, Giovanni nomina più volte «i Giudei» là dove i Vangeli sinottici parlano delle autorità ebraiche. Ma questa osservazione vale solo per un numero limitato di testi e non è possibile introdurre nella traduzione del Vangelo una simile precisazione senza mancare di fedeltà ai testi. Questi sono l'eco di una situazione di opposizione alle comunità cristiane, da parte non solo delle autorità ebraiche, ma della maggior parte dei Giudei, solidali con le loro autorità (cfr. At 28,22). Storicamente parlando si può pensare che solo una minoranza di Giudei contemporanei di Gesù fosse ostile a Lui, che un piccolo gruppo porta la responsabilità di averlo consegnato all'autorità romana; un numero ancora più ristretto volle forse la sua morte, probabilmente per motivi di ordine religioso che a loro sembravano imprescindibili<sup>324</sup>. Ma questi pochi riuscirono a creare un consenso generale in favore di Barabba e contro Gesù<sup>325</sup>, il che permette all'Evangelista di utilizzare un'espressione generalizzante, annunciatrice di un'evoluzione posteriore.

La separazione tra i discepoli di Gesù e «i Giudei» si manifesta talvolta nel Vangelo con un'espulsione dalla sinagoga inflitta a dei Giudei che confessano la loro fede in Gesù<sup>326</sup>. È probabile che un simile trattamento fosse effettivamente applicato ai Giudei delle comunità giovanee, che gli altri Giudei consideravano ormai non più parte del popolo ebraico perché infedeli alla sua fede monoteistica (mentre, in realtà, non era così perché Gesù dice: «Io e il Padre siamo una cosa sola»: 10,30). Di conseguenza, diventa in qualche modo normale dire «i Giudei» per designare coloro che riservavano solo per sé questo nome, opponendosi alla fede cristiana.

78. *Conclusioni.* Il ministero di Gesù aveva suscitato una crescente opposizione da parte della autorità ebraiche, che, alla fine, decisero di consegnare Gesù all'autorità romana perché fosse messo a morte. Ma Egli si rivelò vivo, per dare la vera vita a tutti quelli che credono in lui. Il IV Vangelo ricorda questi eventi, rileggendoli alla luce dell'esperienza delle comunità giovanee, che si scontravano con l'opposizione delle comunità ebraiche.

Le azioni e le dichiarazioni di Gesù mostravano che Egli aveva con Dio una relazione filiale molto stretta, unica nel suo genere. La catechesi apostolica approfondì progressivamente la comprensione di questa relazione. Nelle comunità giovanee si insisteva fortemente sui rapporti tra il Figlio e il Padre e si affermava la divinità di Gesù, che è «il Cristo, il Figlio di Dio» (20,31) in un senso trascendente. Questa dottrina provocò l'opposizione dei capi delle sinagoghe, seguiti dall'insieme delle comunità ebraiche. I cristiani furono espulsi dalle sinagoghe (16,2) e, al tempo stesso, si trovarono esposti a vessazioni da parte delle autorità romane, perché non godevano più dei privilegi accordati agli ebrei.

La polemica si accentuò da entrambe le parti. Dagli ebrei Gesù fu accusato di essere un peccatore (9,24), un bestemmiatore (10,33) e un posseduto dal diavolo<sup>327</sup>. Quelli che credevano in Lui furono considerati ignoranti e maledetti (7,49). Dai cristiani, gli ebrei furono accusati di disobbedienza alla Parola di Dio (5,38), di resistenza all'amore di Dio (5,42), di ricerca di vanagloria (5,44).

Non potendo più partecipare alla vita culturale degli ebrei, i cristiani presero meglio coscienza della pienezza che ricevevano dal Verbo fatto carne (1,16). Gesù risorto è fonte di acqua viva (7,37-38), luce del mondo (8,12), pane di vita (6,35), nuovo Tempio (2,19-22). Avendo amato i suoi fino alla fine (13,1), diede loro il suo nuovo comandamento d'amore (13,34). Bisogna fare di tutto perché si diffonda la fede in Lui e, mediante la fede, la vita (20,31). Nel Vangelo l'aspetto polemico è secondario. Ciò che è di fondamentale importanza è la rivelazione del «dono di Dio» (4,10; 3,16) offerto a tutti in Gesù Cristo, specialmente a coloro che lo «hanno trafitto» (19,37).

<sup>323</sup> Gv 1,10.11; 15,18.25.

<sup>324</sup> Gv 5,18; 10,33; 19,7.

<sup>325</sup> Gv 18,38-40; 19,14-15.

<sup>326</sup> Gv 9,22; 12,42; 16,2.

<sup>327</sup> Gv 7,20; 8,48.51; 10,20.

## 5. Conclusione

I Vangeli mostrano che la realizzazione del disegno di Dio comportava necessariamente uno scontro con il male, che era necessario estirpare dal cuore umano. Questo fatto ha portato Gesù a scontrarsi con la classe dirigente del suo popolo, com'era già accaduto per gli antichi Profeti. Già nell'Antico Testamento il popolo ebraico si presentava sotto due aspetti antitetici: da una parte, come un popolo chiamato a essere perfettamente

unito a Dio; dall'altra, come un popolo peccatore. Questi due aspetti non potevano mancare di manifestarsi nel corso del ministero di Gesù. Al momento della passione, l'aspetto negativo era sembrato prevalere, anche nell'atteggiamento dei Dodici. Ma la risurrezione mostra che in realtà l'amore divino era risultato vittorioso e aveva ottenuto per tutti il perdono dei peccati e una vita nuova.

## C. GLI EBREI NELLE LETTERE DI PAOLO E IN ALTRI SCRITTI DEL NUOVO TESTAMENTO

79. La testimonianza delle Lettere paoline sarà considerata secondo i raggruppamenti comunemente accettati: prima le sette Lettere la cui autenticità è generalmente riconosciuta (*Rm*,

*1-2 Cor*, *Gal*, *Fil*, *1Ts*, *Flm*), poi Efesini e Colossesi, infine le Pastoral (1-2 *Tm*, *Tt*). Saranno poi esaminate la Lettera agli Ebrei, le Lettere di Pietro, Giacomo e Giuda, e l'Apocalisse.

### 1. Gli ebrei nelle Lettere di Paolo di non contestata autenticità

Personalmente Paolo continua a essere fiero della sua origine ebraica (*Rm* 11,1). Del tempo anteriore alla sua conversione egli afferma: «Facevo progressi nel giudaismo superando la maggior parte dei miei connazionali e dei miei coetanei per il mio accanito zelo per le tradizioni dei padri» (*Gal* 1,14). Diventato Apostolo di Cristo, dice ancora, a proposito dei suoi rivali: «Sono ebrei? Anch'io! Sono Israeliti? Anch'io!». Sono stirpe di Abramo? Anch'io! (*2Cor* 11,22). È anche capace però di relativizzare tutti questi vantaggi e di dire: «Tutte queste cose che erano per me un guadagno, le ho considerate una perdita a causa di Cristo» (*Fil* 3,7).

Egli continua tuttavia a pensare e a ragionare come un ebreo. Il suo pensiero resta chiaramente impregnato di idee ebraiche. Nei suoi scritti si trovano non soltanto, come abbiamo visto sopra, continui riferimenti all'Antico Testamento ma anche molte tracce di tradizioni giudaiche. Inoltre, Paolo utilizza spesso tecniche rabbiniche di esegesi e di argomentazione (cfr. I. D. 3, n. 14).

I legami di Paolo con il giudaismo si manifestano anche nel suo insegnamento morale. Nonostante la sua opposizione contro le pretese dei fautori della Legge, si serve egli stesso di un precetto della Legge, *Lv* 19, 18 («Amerai il prossimo tuo come te stesso»), per riassumere tutta la mo-

rale<sup>328</sup>. Questo modo di riassumere la Legge in un solo precetto è del resto tipicamente giudaico, come mostra un ben noto aneddoto, che mette in scena Rabbi Hillel e Rabbi Shammai, contemporanei di Gesù<sup>329</sup>.

Qual era l'atteggiamento dell'Apostolo nei riguardi degli ebrei? In linea di massima era un atteggiamento positivo. Li chiama: «Miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne» (*Rm* 9,13). Convinto che il Vangelo di Cristo è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima» (*Rm* 1,16), egli desiderava trasmettere loro la fede, non trascurando nulla a questo scopo; poteva affermare: «Mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei» (*1Cor* 9,20) ed anche: «Con coloro che sono sotto la Legge sono diventato come uno che è sotto la Legge – pur non essendo personalmente sotto la Legge – allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la Legge» (*1Cor* 9,20). Anche nel suo apostolato presso i Gentili cercava di essere indirettamente utile ai fratelli della sua stirpe, «nella speranza di salvare alcuni di essi» (*Rm* 11,14), contando in questo su un riflesso di emulazione (11,11-14): la vista della meravigliosa fecondità spirituale che la fede in Cristo Gesù dava ai pagani convertiti avrebbe suscitato negli ebrei il desiderio di non lasciarsi superare e li avrebbe spinti ad aprirsi a questa fede.

<sup>328</sup> *Gal* 5,14; *Rm* 13,9.

<sup>329</sup> Cfr. Talmud di Babilonia, Trattato Shabbat 31a.

La resistenza opposta dalla maggior parte degli ebrei alla predicazione cristiana metteva nel cuore di Paolo «un grande dolore e una sofferenza continua» (Rm 9,2), il che manifesta chiaramente quale fosse la profondità del suo affetto per loro. Si dichiara disposto ad accettare per loro il più grande e il più impossibile dei sacrifici, quello di essere egli stesso «anatema», separato da Cristo (9,3). Il suo affetto e la sua sofferenza lo spingono a cercare una soluzione: in tre lunghi capitoli (Rm 9-11), approfondisce il problema, o piuttosto il mistero, della posizione d'Israele nel disegno di Dio, alla luce di Cristo e della Scrittura, e termina la sua riflessione soltanto quando può concludere: «Allora tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,26). Questi tre capitoli della Lettera ai Romani costituiscono la riflessione più approfondita, in tutto il Nuovo Testamento, sulla situazione degli ebrei che non credono in Gesù. In essi Paolo esprime il suo pensiero nel modo più maturo.

La soluzione che propone è basata sulla Scrittura, che, in certi momenti, promette la salvezza solo a un «resto» d'Israele<sup>300</sup>. In questa tappa della storia della salvezza, c'è quindi solo un «resto» di Israeliti che credono in Cristo Gesù, ma questa situazione non è definitiva. Paolo osserva che, fin d'ora, la presenza del «resto» è una prova che Dio non ha «ripudiato il suo popolo» (11,1). Questo continua a essere «santo», cioè in stretta relazione con Dio. È santo perché proviene da una radice santa, i suoi antenati, e perché le sue «primizie» sono state santificate (11,16). Paolo non precisa se per «primizie» intenda gli antenati d'Israele o il «resto», santificato dalla fede e dal Battesimo. Egli sfrutta poi la metafora agricola della pianta, parlando di alcuni rami tagliati e di innesto (11,17-24). Si comprende che quei rami tagliati sono gli Israeliti che hanno rifiutato Cristo Gesù e che le marze sono i Gentili diventati cristiani. A costoro – l'abbiamo già notato – Paolo predica la modestia: «Non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te» (11,18). Ai rami tagliati apre una prospettiva positiva: «Dio ha il potere di innestarli di nuovo» (11,23), e questo sarà anche più facile che nel caso dei Gentili, perché si tratta del «proprio olivo» (11,24). In fin dei conti, il disegno di Dio riguardo a Israele è interamente positivo: «Il loro passo falso è stata la ricchezza del mondo», «che cosa non sarà la loro partecipazione totale alla salvezza?» (11,12). Un'alleanza di misericordia è assicurata loro da Dio (11,27,31).

80. Negli anni precedenti la composizione della Lettera ai Romani, dovendo fronteggiare un'opposizione accanita da parte di molti suoi «consanguinei secondo la carne», Paolo aveva talvolta espresso vigorose reazioni di difesa. Sull'opposizione dei Giudei, egli scrive: «Dai Giudei cinque volte ho ricevuto i quaranta [colpi] meno uno» (cfr. Dt 25,3); subito dopo egli nota di aver dovuto far fronte a pericoli provenienti sia da parte dei fratelli della sua stirpe che da parte dei Gentili (2Cor 11,24,26). Rievocando questi fatti dolorosi, Paolo non aggiunge alcun commento. Era pronto a «partecipare alle sofferenze di Cristo» (Fil 3,10). Ma ciò che provocava da parte sua un'accesa reazione erano gli ostacoli posti dai Giudei al suo apostolato presso i Gentili. Lo si vede in un passo della prima Lettera ai Tessalonicesi (2,14-16). Questi versetti sono talmente contrari all'atteggiamento abituale di Paolo verso i Giudei che si è cercato di dimostrare che non erano suoi o di attenuarne il vigore. Ma l'unanimità dei manoscritti rende impossibile la loro esclusione e il tenore dell'insieme della frase non permette di restringere l'accusa ai soli abitanti della Giudea, com'è stato suggerito. Il versetto finale è perentorio: «L'ira è giunta su di loro, al colmo» (1Ts 2,16). Questo versetto fa pensare alle predizioni di Geremia<sup>301</sup>, e alla frase di 2Cr 26,16: «L'ira del Signore contro il suo popolo fu tale che non ci fu più rimedio». Queste predizioni e questa frase annunciavano la catastrofe nazionale del 587 a.C.: assedio e presa di Gerusalemme, incendio del Tempio, deportazione. Paolo sembra prevedere una catastrofe nazionale di simili proporzioni. È opportuno osservare, a tale proposito, che gli eventi del 587 non erano stati un punto finale, perché il Signore aveva poi avuto pietà del suo popolo. Ne consegue che la terribile previsione di Paolo – previsione purtroppo avveratasi – non escludeva una riconciliazione posteriore.

In 1Ts 2,14-16, a proposito delle sofferenze inflitte ai cristiani di Tessalonica da parte dei loro compatrioti, Paolo ricorda che le Chiese della Giudea avevano subito la stessa sorte da parte dei Giudei e accusa allora costoro di una serie di misfatti: «Hanno ucciso il Signore Gesù e i profeti, hanno perseguitato noi»; la frase passa poi dal passato al presente: «Essi non piacciono a Dio e sono ostili a tutti gli uomini, ci impediscono di predicare ai Gentili perché possano essere salvati». È evidente che agli occhi di Paolo quest'ultimo rimprovero è quello più importante e che è alla base dei due giudizi negativi che lo precedono.

<sup>300</sup> Rm 9,27-29 cita Is 10,22-23; Os 2,1 LXX; Rm 11,4-5 cita 1Re 19,18.

<sup>301</sup> Ger 7,16,20; 11,11,14; 15,1.

no. Siccome i Giudei ostacolano la predicazione cristiana rivolta ai Gentili, sono «ostili a tutti gli uomini»<sup>332</sup>, e «non piacciono a Dio». Opponendosi con ogni mezzo alla predicazione cristiana, i Giudei del tempo di Paolo si mostrano perciò solidali con i loro padri che hanno ucciso i Profeti e con i loro fratelli che hanno chiesto la condanna a morte di Gesù. Le formule di Paolo hanno l'apparenza di essere globalizzanti e di attribuire la colpa della morte di Gesù a tutti gli ebrei senza distinzione; l'antigiudaismo le prende in questo senso. Ma, collocate nel loro contesto, esse riguardano esclusivamente coloro che si oppongono alla predicazione ai pagani e quindi alla salvezza di questi ultimi. Venendo meno questa opposizione, cessa anche l'accusa.

Un altro passo polemico si legge in *Fil* 3,2-3: «Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi dalla mutilazione (*katomē*): perché noi siamo la circoncisione (*peritomē*)». A chi si riferisce qui l'Apostolo? Sono ingiunzioni troppo poco esplicite per poter essere interpretate con certezza, ma si può almeno escludere che riguardassero gli ebrei. Secondo un'opinione corrente, Paolo avrebbe di mira dei cristiani giudaizzanti, che volevano imporre l'obbligo della circoncisione ai cristiani provenienti dalle «nazioni». Paolo applicherebbe ad essi, in modo aggressivo, un termine di disprezzo, «cani», metafora per l'impurità rituale che gli ebrei applicavano talvolta ai Gentili (*Mt* 15,26) e disprezzerebbe la circoncisione della carne, chiamandola ironicamente «mutilazione» (cfr. *Gal* 5,12) e opponendo ad essa una circoncisione spirituale, come faceva già il Deuteronomio, che parlava di circoncisione del cuore<sup>333</sup>. Il contesto sarebbe, in questo caso, quello della controversia relativa alle osservanze ebraiche all'interno delle Chiese cristiane, come nella Lettera ai Galati. Ma è forse meglio far riferimento, come per *Ap* 22,15, al contesto pagano in cui vivevano i Filipinesi e pensare che Paolo attacchi qui delle usanze pagane: perversioni sessuali, azioni immorali, mutilazioni culturali di culti orgiastici<sup>334</sup>.

81. Riguardo alla discendenza di Abramo, Paolo fa una distinzione – l'abbiamo già visto –

tra i «figli della promessa alla maniera di Isacco», che sono anche figli «secondo lo Spirito», e i figli «secondo la carne»<sup>335</sup>. Non basta essere «figli della carne» per essere «figli di Dio» (*Rm* 9,8). Perché la condizione essenziale è la propria adesione a Colui che «Dio ha inviato [...] perché ricevessimo l'adozione a figli» (*Gal* 4,4-5).

In un altro contesto, l'Apostolo non fa questa distinzione, ma parla degli ebrei globalmente. Egli dichiara allora che essi hanno il privilegio di essere depositari della rivelazione divina (*Rm* 3,1-2). Questo privilegio, tuttavia, non li ha esentati dal dominio del peccato (3,9-19) e quindi dalla necessità di ottenere la giustificazione per la fede in Cristo e non per l'osservanza della Legge (3,20-22).

Quando considera la situazione degli ebrei che non hanno aderito a Cristo, Paolo ci tiene ad esprimere la profonda stima che ha per loro, enumerando i doni meravigliosi che hanno ricevuto da Dio: «Essi che sono Israeliti, che [hanno] l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, – che [hanno] i padri e dai quali [provengono], secondo la carne, Cristo, che è sopra ogni cosa, Dio benedetto in eterno, amen» (*Rm* 9,4-5)<sup>336</sup>. Nonostante l'assenza di verbi, è difficile dubitare che Paolo voglia parlare di un possesso attuale (cfr. 11,29), anche se, nel suo pensiero, questo possesso non è sufficiente, perché rifiutano il dono di Dio più importante, il suo Figlio, che pure è nato da essi secondo la carne. Paolo attesta a loro riguardo che «hanno zelo per Dio», ma aggiunge: «Non con piena conoscenza; ignorando la giustizia di Dio e cercando di stabilire la propria, non si sono sottomessi alla giustizia di Dio» (10,2-3). Ciò nonostante, Dio non li abbandona. Il suo disegno è di usare loro misericordia. «L'indurimento» che colpisce «una parte» d'Israele è solo una tappa provvisoria, che ha una sua utilità temporanea (11,25); essa sarà seguita dalla salvezza (11,26). Paolo riassume la situazione in una frase antitetica, seguita da un'affermazione positiva:

«Quanto al Vangelo, [sono] nemici a causa vostra, quanto alla elezione, [sono] amati a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (11,28-29).

<sup>332</sup> Il rifiuto dell'idolatria e il disprezzo per il paganesimo da parte degli ebrei suscitavano contro di essi una forte ostilità; erano accusati di essere un popolo a parte (*Est* 3,8), «in conflitto su tutti i punti con tutti gli uomini» (*Est* 3,13 e LXX) e di nutrire «odio contro tutti gli altri [uomini]» (Tacito, *Storia*, 5,5). Il punto di vista di Paolo è diverso.

<sup>333</sup> *Dt* 10,16; cfr. *Ger* 4,4; *Rm* 2,29.

<sup>334</sup> Cfr. *I Cor* 6,9-11; *Ef* 4,17-19. In *Dt* 23,19 «cane» designa una prostituta; in Grecia, la cagna era simbolo di impudicizia. Per le mutilazioni culturali, cfr. *Lv* 21,5; *I Re* 18,28; *Is* 15,2; *Os* 7,14.

<sup>335</sup> *Gal* 4,28-29; *Rm* 9,8.

<sup>336</sup> In greco, per «che [hanno]» si ha due volte un semplice genitivo, che esprime possesso (letteralmente: «dei quali [sono]»); per «dai quali [provengono]» si ha un genitivo introdotto dalla preposizione *ex*, che esprime l'origine.



Paolo vede la situazione con realismo. Tra i discepoli di Cristo e i Giudei che non credono in Lui c'è una relazione di opposizione. Questi Giudei contestano la fede cristiana; non accettano che Gesù sia il loro Messia (*Cristo*) e il Figlio di

Dio. I cristiani non possono non contestare la posizione di questi Giudei. Ma a un livello più profondo di questa relazione di opposizione esiste fin d'ora una relazione d'amore, e questa è definitiva, mentre l'altra è solo provvisoria.

## 2. Gli ebrei nelle altre Lettere

82. La Lettera ai *Colossesi* contiene solo una volta il termine «giudeo», in una frase che afferma che, nell'uomo nuovo, «non c'è giudeo e greco» e che aggiunge subito un'espressione parallela: «circoncisione e preputio»; c'è soltanto «Cristo, tutto in tutti» (*Col* 3,11). Questa frase, che riprende l'insegnamento di *Gal* 3,28 e *Rm* 10,12, rifiuta ogni importanza al particolarismo ebraico a livello fondamentale della relazione con Cristo. Non vuole esprimere alcun giudizio sugli ebrei, non più che sui greci.

Il valore della circoncisione prima della venuta di Cristo viene affermato indirettamente, quando l'autore ricorda ai Colossesi che un tempo erano «morti a causa dei [loro] peccati e l'incirconcisione della [loro] carne» (2,13). Ma questo valore della circoncisione ebraica è stato eclissato dalla «circoncisione di Cristo», «circoncisione non fatta da mano d'uomo, che spoglia del corpo di carne» (2,11); si riconosce qui un'allusione alla partecipazione dei cristiani alla morte di Cristo mediante il Battesimo (cfr. *Rm* 6,3-6). Ne consegue che gli ebrei che non credono in Cristo si trovano in una situazione religiosa insufficiente, ma questa conseguenza non è espressa.

Nella Lettera agli *Efesini*, invece, non compare il termine «giudeo». Vi si menziona solo una volta il «preputio» e la «circoncisione», in una frase che fa allusione al disprezzo che gli ebrei avevano per i pagani. Questi ultimi erano «chiamati "preputio" dalla sedicente "circoncisione"» (2,11). D'altra parte, conformemente all'insegnamento delle Lettere ai Galati e ai Romani, l'autore, parlando a nome dei giudeo-cristiani, descrive la loro situazione di giudei prima della conversione in termini negativi: erano nel numero dei «figli della ribellione», in compagnia dei pagani (2,2-3), e avevano una condotta asservita «ai desideri della [loro] carne»; erano quindi «per natura figli d'ira, proprio come gli altri» (2,3). Tuttavia, un altro passo della Lettera dà indirettamente un'immagine diversa della situazione degli ebrei, un'immagine questa volta positiva, quando descrive la triste sorte dei non ebrei, che erano «senza Cristo, privati del diritto di cit-

tadinanza in Israele, estranei alle alleanze della promessa, senza speranza e senza Dio nel mondo» (2,12). I privilegi degli ebrei vengono così evocati ed enormemente apprezzati.

Il tema principale della Lettera è proprio l'affermazione entusiasta che questi privilegi, portati al loro vertice con la venuta di Cristo, sono ora accessibili ai Gentili, «ammessi alla stessa eredità, membri dello stesso corpo, associati alla stessa promessa, in Cristo Gesù» (3,6). La crocifissione di Gesù è compresa come un evento che ha distrutto il muro di separazione stabilito dalla Legge tra Giudei e Gentili e che ha così abolito l'inimicizia (2,14). La prospettiva è quella di rapporti in perfetta armonia. Cristo è la pace tra gli uni e gli altri, in modo da creare a partire dai due un unico uomo nuovo e riconciliarli entrambi con Dio in un solo corpo (2,15-16). Il rifiuto opposto dalla maggior parte degli ebrei alla fede cristiana non viene evocato; si resta in un'atmosfera irenica.

Le *Lettere pastorali*, preoccupate dell'organizzazione interna delle comunità cristiane, non parlano mai degli ebrei. Vi si trova una sola allusione a «quelli della circoncisione» (*Tt* 1,10), ma si tratta di giudeo-cristiani appartenenti alla comunità. Essi sono criticati per essere, più degli altri membri della comunità, «insubordinati, chiacchieroni e seminatori di errori». D'altra parte si suppone che la messa in guardia contro «genealogie senza fine», che si trova in *1Tm* 1,4 e *Tt* 3,9, faccia riferimento a speculazioni ebraiche sui, personaggi dell'Antico Testamento, «miti ebraici» (*Tt* 1,14).

Anche la Lettera agli *Ebrei* non nomina mai i «Giudei», né del resto gli «Ebrei»! Menziona una volta «i figli d'Israele», ma a proposito dell'Eso-do (*Eb* 11,22), e due volte «il Popolo di Dio»<sup>337</sup>. Parla dei sacerdoti ebrei chiamandoli «quelli che officiano il culto della Tenda» (13,10) e indica la distanza che li separa dal culto cristiano. Positivamente, ricorda i legami di Gesù con la «discendenza di Abramo» (2,16) e la tribù di Giuda (7,14). L'autore dimostra l'insufficienza delle istituzioni dell'Antico Testamento, soprattutto

<sup>337</sup> *Eb* 4,9; 11,25; cfr. 10,30 «suo popolo».

del culto sacrificale, ma sempre basandosi sullo stesso Antico Testamento, di cui riconosce pienamente il valore di rivelazione divina. A proposito degli Israeliti dei secoli precedenti, i giudizi dell'autore non sono unilaterali, ma corrispondono fedelmente a quelli dello stesso Antico Testamento; da una parte, citando e commentando *Sal* 95,7-11, ricorda la mancanza di fede della generazione dell'Esodo<sup>338</sup>, ma, dall'altra, abbozza un affresco stupendo degli esempi di fede dati, attraverso i secoli, da Abramo e dalla sua discendenza (11,8-38). Parlando della passione di Cristo, la Lettera agli Ebrei non fa alcuna menzione della responsabilità delle autorità ebraiche, ma dice

semplicemente che Gesù ha patito una forte opposizione «da parte dei peccatori»<sup>339</sup>.

La stessa osservazione vale per la *prima Lettera di Pietro* che evoca la passione di Cristo dicendo che «il Signore» è stato «rigettato dagli uomini» (*1 Pt* 1,4), senza altra precisazione. Questa Lettera attribuisce ai cristiani i titoli gloriosi del popolo israelita<sup>340</sup>, ma senza alcun accento polemico. Non nomina mai gli ebrei. Lo stesso è per la Lettera di Giacomo, la seconda Lettera di Pietro e la Lettera di Giuda. Queste Lettere, pur essendo impregnate di tradizioni ebraiche, non trattano della questione dei rapporti tra la Chiesa cristiana e gli ebrei contemporanei.

### 3. Gli ebrei nell'Apocalisse

83. Il giudizio molto favorevole dell'Apocalisse nei riguardi degli ebrei si manifesta in tutto il libro, ma in particolare nella menzione dei 144.000 «servi del nostro Dio», segnati «sulla fronte» con il «sigillo del Dio vivente» (*Ap* 7,2-4), che provengono da tutte le tribù d'Israele, nominate una per una (caso unico nel Nuovo Testamento: *Ap* 7,5-8). L'Apocalisse ha il suo vertice nella descrizione della «nuova Gerusalemme» (*Ap* 21,2), che ha «dodici porte» sulle quali sono incisi dei nomi, «quelli delle dodici tribù d'Israele» (21,12), in parallelo con «i nomi dei dodici apostoli dell'Agnello», incisi sui dodici basamenti della città (21,14).

In due frasi parallele (2,9 e 3,9) si menzionano dei «sedicenti Giudei»; l'autore respinge le loro pretese e li chiama «sinagoga di Satana». In 2,9 questi «sedicenti Giudei» sono accusati di diffamare la comunità cristiana di Smirne. In 3,9 Cristo annuncia che essi saranno costretti a rendere omaggio ai cristiani di Filadelfia. Queste frasi suggeriscono che i cristiani rifiutano l'appellativo di «Giudei» agli Israeliti che li diffamano e che si mettono così dalla parte di Satana, «l'accusatore dei nostri fratelli» (*Ap* 12,10). In se stesso, quindi, il titolo di «Giudei» è valutato positivamente, come un titolo di nobiltà, che è negato a una sinagoga attivamente ostile ai cristiani.

## IV. CONCLUSIONI

### A. CONCLUSIONE GENERALE

84. La prima conclusione che si impone al termine di questa esposizione, necessariamente sommaria, è che il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture occupano nella Bibbia cristiana un posto di estrema importanza. Infatti, le Sacre Scritture del popolo ebraico costituiscono una parte essenziale della Bibbia cristiana e sono presenti, in molti modi, nell'altra parte. Senza l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento sarebbe un libro indecifrabile, una pianta privata delle sue radici e destinata a seccarsi.

Il Nuovo Testamento riconosce l'autorità divi-

na delle Sacre Scritture del popolo ebraico e si appoggia su questa autorità. Quando parla delle «Scritture» e fa riferimento a «quanto sta scritto», esso rimanda alle Sacre Scritture del popolo ebraico. Afferma che queste Scritture dovevano necessariamente compiersi, poiché definiscono il disegno di Dio, che non può non realizzarsi, quali che siano gli ostacoli che incontra e le resistenze umane che vi si oppongono. Il Nuovo Testamento aggiunge che queste Scritture si sono effettivamente compiute nella vita di Gesù, nella sua passione e nella sua risurrezione, così come nella

<sup>338</sup> *Nm* 14,1-35; *Eb* 3,7-4,11.

<sup>339</sup> *Eb* 12,3; cfr. *Lc* 24,7.

<sup>340</sup> *1 Pt* 2,9; *Es* 19,6; *Is* 43,21.

fondazione della Chiesa aperta a tutte le nazioni. Tutto questo lega strettamente i cristiani al popolo ebraico, perché il primo aspetto del compimento delle Scritture è quello della conformità e della continuità. Questo aspetto è fondamentale. Il compimento comporta anche, inevitabilmente, un aspetto di discontinuità su alcuni punti, perché, senza di questo, non ci sarebbe progresso. Questa discontinuità è fonte di disaccordi tra cristiani ed ebrei ed è inutile nasconderselo. Ma si è sbagliato, nel passato, a insistere unilateralmente su di essa, al punto da non tenere più conto della fondamentale continuità.

Questa continuità ha radici profonde e si manifesta a più livelli. Un rapporto simile lega Scrittura e Tradizione nel cristianesimo come nel giudaismo. Metodi esegetici giudaici sono utilizzati spesso nel Nuovo Testamento. Il canone cristiano dell'Antico Testamento deve la sua formazione alla situazione nelle Scritture del popolo ebraico nel I secolo. Per interpretare con precisione i testi del Nuovo Testamento, è spesso necessaria la conoscenza del giudaismo di quest'epoca.

85. Ma è soprattutto studiando i grandi temi dell'Antico Testamento e la loro continuità nel Nuovo che ci si rende conto dell'impressionante simbiosi che unisce le due parti della Bibbia cristiana e, al tempo stesso, della forza sorprendente dei legami spirituali che uniscono la Chiesa di Cristo al popolo ebraico. Nell'uno e nell'altro Testamento è lo stesso Dio che entra in relazione con gli uomini e li invita a vivere in comunione con lui; Dio unico e fonte di unità; Dio creatore, che continua a provvedere ai bisogni delle sue creature, soprattutto di quelle che sono intelligenti e libere, chiamate a riconoscere la verità e ad amare; Dio liberatore e soprattutto salvatore, perché gli essere umani, creati a sua immagine, sono caduti a causa delle loro colpe in una miserabile schiavitù.

Il disegno di Dio, essendo un progetto di relazioni interpersonali, si realizza nella storia. Non è possibile scoprirlo ricorrendo a deduzioni filosofiche sull'essere umano in generale. Esso si rivela attraverso iniziative divine imprevedibili e, in particolare, con una chiamata rivolta a una persona scelta tra tutte nella moltitudine umana, Abramo (*Gen* 12,1-3), e prendendo in mano la sorte di questa persona e della sua posterità, che diventa un popolo, il popolo d'Israele (*Es* 3,10). L'elezione d'Israele, tema centrale nell'Antico Testamento (*Dt* 7,6-8), resta fondamentale nel

Nuovo Testamento. Ben lungi dal rimetterla in questione, la nascita di Gesù dà ad essa la più eclatante conferma. Gesù è «figlio di Davide, figlio di Abramo» (*Mt* 1,1). Viene a «salvare il suo popolo dai suoi peccati» (1,21). È il Messia promesso a Israele (*Gv* 1,41.45); è «la Parola» (*Logos*) venuta «tra i suoi» (*Gv* 1,11-14). La salvezza da Lui apportata col suo mistero pasquale viene offerta in primo luogo agli Israeliti<sup>341</sup>. Come previsto dall'Antico Testamento, questa salvezza ha, d'altra parte, ripercussioni universali<sup>342</sup>. È offerta anche ai Gentili. Effettivamente essa è accolta da molti di loro, tanto che sono diventati la grande maggioranza dei discepoli di Cristo. Ma i cristiani provenienti dalle nazioni beneficiano della salvezza solo in quanto introdotti, con la loro fede nel Messia d'Israele, nella posterità di Abramo (*Gal* 3,7.29). Molti dei cristiani provenienti dalle «nazioni» non hanno abbastanza consapevolezza che erano, per natura, degli «olivastri» e che la loro fede in Cristo li ha innestati sull'olivo scelto da Dio (*Rm* 11,17-18).

L'elezione d'Israele si è concretizzata nell'alleanza del Sinai e le istituzioni ad essa collegate, soprattutto la Legge e il santuario. Il Nuovo Testamento si situa in un rapporto di continuità con questa alleanza e queste istituzioni. La nuova alleanza annunciata da Geremia e fondata nel sangue di Gesù ha portato a compimento il progetto di alleanza tra Dio e Israele, superando l'alleanza del Sinai con un nuovo dono del Signore che integra e amplifica il suo primo dono. Similmente, «la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù» (*Rm* 8,2), che è un dinamismo interiore, rimedia alla debolezza (8,3) della Legge del Sinai e rende i credenti capaci di vivere nell'amore generoso, che è «pienezza della Legge» (*Rm* 13,10). Quanto al santuario terreno, il Nuovo Testamento si esprime in termini preparati dall'Antico Testamento, relativizzando il valore di un edificio materiale come abitazione di Dio (*At* 7,48) e appellandosi a una concezione del rapporto con Dio in cui l'accento si sposta verso l'interiorità. Su questo punto, come su molti altri, si vede quindi che la continuità si basa sull'impulso profetico dell'Antico Testamento.

Nel passato, tra il popolo ebraico e la Chiesa di Cristo Gesù, la rottura è potuta sembrare talvolta completa, in certe epoche e in certi luoghi. Alla luce delle Scritture questo non sarebbe mai dovuto accadere, perché una rottura completa tra la Chiesa e la Sinagoga è in contraddizione con la Sacra Scrittura.

<sup>341</sup> *At* 3,26; *Rm* 1,16.

<sup>342</sup> *Sal* 98,2-4; *Is* 49,6.

## B. ORIENTAMENTI PASTORALI

86. Il Concilio Vaticano II, raccomandando tra ebrei e cristiani «la mutua conoscenza e stima», ha dichiarato che questa conoscenza e questa stima «si ottengono soprattutto dagli studi biblici e teologici e da un fraterno dialogo»<sup>343</sup>. È questo lo spirito che ha animato la redazione del presente documento, che spera di apportare un contributo positivo in questo senso e favorire anche nella Chiesa di Cristo l'amore verso gli ebrei, come auspicava il Papa Paolo VI nel giorno della promulgazione del documento conciliare *Nostra aetate*<sup>344</sup>.

Con questo testo il Vaticano II ha gettato le fondamenta di una nuova comprensione delle nostre relazioni con gli ebrei dicendo che «secondo l'Apostolo [Paolo], gli ebrei, in grazia dei padri, rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui chiamata sono senza pentimento (*Rm* 11,29)»<sup>345</sup>.

Giovanni Paolo II più volte ha preso l'iniziativa di sviluppare questa Dichiarazione nel suo magistero. Nel corso della sua Visita alla sinagoga di Magonza (1980), diceva: «L'incontro tra il Popolo di Dio dell'Antica Alleanza, che non è stata mai abrogata da Dio (cfr. *Rm* 11,29), e quello della Nuova Alleanza, è al tempo stesso un dialogo interno alla nostra Chiesa, in qualche modo tra la prima e la seconda parte della sua Bibbia»<sup>346</sup>. Più tardi, rivolgendosi alle comunità ebraiche d'Italia durante la sua Visita alla sinagoga di Roma (1986), dichiarava: «La Chiesa di Cristo scopre il suo "legame" con l'ebraismo "scrutando il suo proprio mistero" (cfr. *Nostra aetate*, 4). La religione ebraica non ci è "estrinseca", ma, in un certo qual modo, è "intrinseca" alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun'altra religione. Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori»<sup>347</sup>. Infine, durante un Colloquio sulle radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano (1997), ha dichiarato: «Questo popolo è radunato e condotto da Dio, Creatore del cielo e della terra. La sua esistenza non è quindi un puro fatto di natura né di cultura... È un fatto soprannaturale. Questo popolo persevera verso e contro tutto

perché è il popolo dell'Alleanza e perché, nonostante le infedeltà degli uomini, il Signore è fedele alla sua Alleanza»<sup>348</sup>. Questo magistero è stato come suggellato dalla Visita di Giovanni Paolo II in Israele, nel corso della quale egli si è rivolto ai Rabbini Capi d'Israele in questi termini: «Noi [ebrei e cristiani] dobbiamo cooperare per edificare un futuro nel quale non vi sia più antigiudaismo fra i cristiani e anticristianesimo fra gli ebrei. Abbiamo molto in comune. Insieme possiamo fare molto per la pace, per la giustizia e per un mondo più fraterno e umano»<sup>349</sup>.

Da parte dei cristiani, la condizione principale di un progresso in questo senso è di evitare qualsiasi lettura unilaterale dei testi biblici, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, e di sforzarsi, al contrario, di ben corrispondere al dinamismo d'insieme che li anima e che è precisamente un dinamismo di amore. Nell'Antico Testamento il progetto di Dio è un progetto di unione d'amore col suo popolo, amore paterno, amore coniugale, e, nonostante le infedeltà d'Israele, Dio non vi rinuncia mai, ma ne afferma la perpetuità (*Is* 54,8; *Ger* 31,3). Nel Nuovo Testamento l'amore di Dio supera i peggiori ostacoli; gli Israeliti, anche se non credono nel suo Figlio, inviato per essere il loro Messia salvatore, restano «amati» (*Rm* 11,29). Chi vuole essere unito a Dio è tenuto quindi ugualmente ad amarli.

87. La lettura parziale dei testi suscita spesso difficoltà per i rapporti con gli ebrei. L'Antico Testamento, l'abbiamo visto, non risparmia rimproveri agli Israeliti, e nemmeno condanne, mostrandosi molto esigente con loro. Invece di scagliare accuse, è più opportuno pensare che questi testi illustrano la parola del Signore Gesù: «A chi fu dato molto, molto sarà richiesto» (*Lc* 12,48) e che questa affermazione vale anche per noi cristiani. Alcuni racconti biblici presentano aspetti di slealtà o di crudeltà che sembrano ora moralmente inaccettabili, ma che è necessario comprendere nel loro contesto storico e letterario. È opportuno riconoscere l'aspetto di lento progresso storico della rivelazione: la pedagogia divina ha preso un gruppo umano là dove si trovava e

<sup>343</sup> Dich. *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 4.

<sup>344</sup> PAOLO VI, Omelia del 28 ottobre 1965: «ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur» («che si abbia verso di loro rispetto e amore e si ponga speranza in loro»).

<sup>345</sup> AAS 58 (1966), 740.

<sup>346</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/2 (1980), 1274.

<sup>347</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX/1 (1986), 1027.

<sup>348</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX/2 (1997), 725.

<sup>349</sup> *L'Osservatore Romano*, 24 marzo 2000.

l'ha condotto pazientemente verso un ideale di unione con Dio e di integrità morale, che la nostra società moderna è del resto ben lontana dall'aver raggiunto. Questa constatazione farà evitare due pericoli opposti: da una parte quello di attribuire una validità ancora attuale, per i cristiani, a prescrizioni antiche (ad es. rifiutando, per la preoccupazione di fedeltà alla Bibbia, ogni trasfusione di sangue), e, dall'altra, quello di rifiutare tutta la Bibbia col pretesto delle sue crudeltà. Quanto ai precetti rituali, come le norme sul puro e l'impuro, bisogna prendere coscienza della loro portata simbolica e antropologica e discernere la loro funzione al tempo stesso sociologica e religiosa.

Nel Nuovo Testamento i rimproveri rivolti agli ebrei non sono più frequenti né più virulenti delle accuse espresse contro di essi nella Legge e nei Profeti. Non devono quindi servire da base all'antigiudaismo. Un utilizzo a questo scopo è contrario all'orientamento d'insieme del Nuovo Testamento. Un vero antigiudaismo, cioè un atteggiamento di disprezzo, di ostilità e di persecuzione contro gli ebrei in quanto ebrei, non esiste in alcun testo del Nuovo Testamento ed è incompatibile con l'insegnamento che questo contiene. Ciò che esiste, sono dei rimproveri rivolti a certe categorie di ebrei per motivi religiosi e, d'altra parte, dei testi polemici miranti a difendere l'apostolato cristiano contro quegli ebrei che vi si opponevano.

Ma bisogna riconoscere che molti di questi passi si prestano a servire da pretesto all'antigiudaismo e che sono stati effettivamente utilizzati in questo senso. Per evitare deviazioni di questo tipo, bisogna osservare che i testi polemici del Nuovo Testamento, anche quelli che si esprimono in termini generalizzanti, restano sempre legati a un contesto storico concreto e non vogliono mai

avere di mira gli ebrei di ogni tempo e di ogni luogo per il solo fatto che sono ebrei. La tendenza a parlare in termini generalizzanti, ad accentuare i lati negativi degli avversari, a passare sotto silenzio i loro lati positivi e a non prendere in considerazione le loro motivazioni e la loro eventuale buona fede, è una caratteristica del linguaggio polemico in tutta l'antichità, rilevabile anche all'interno del giudaismo e del cristianesimo primitivo nei riguardi dei dissidenti di ogni genere.

Essendo il Nuovo Testamento essenzialmente una proclamazione del compimento del disegno di Dio in Gesù Cristo, esso si trova in forte disaccordo con la grande maggioranza del popolo ebraico, che non crede a questo compimento. Il Nuovo Testamento esprime quindi al tempo stesso il suo legame con la rivelazione dell'Antico Testamento e il suo disaccordo con la Sinagoga. Questo disaccordo non può essere qualificato come «antigiudaismo», perché si tratta di un disaccordo al livello di credenza, fonte di controversie religiose tra due gruppi umani che, condividendo la stessa base di fede nell'Antico Testamento, si dividono poi sul modo di concepire lo sviluppo ulteriore di questa fede. Per quanto profondo possa essere, un tale dissenso non implica affatto ostilità reciproca. L'esempio di Paolo in *Rm* 9-11 dimostra che, al contrario, un atteggiamento di rispetto, di stima e di amore per il popolo ebraico è il solo atteggiamento veramente cristiano in questa situazione che fa misteriosamente parte del disegno, totalmente positivo, di Dio. Il dialogo resta possibile, poiché ebrei e cristiani posseggono un ricco patrimonio comune che li unisce, ed è fortemente auspicabile, per eliminare progressivamente, da una parte e dall'altra, pregiudizi e incomprensioni, per favorire una migliore conoscenza del patrimonio comune e per rafforzare i reciproci legami.



---

# *Atti della Conferenza Episcopale Italiana*

---

CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE

Messaggio in occasione della XXIV Giornata per la vita  
3 febbraio 2002

## *“RI-CONOSCERE LA VITA”*

### **Riconoscere la vita: riflesso del mistero di Dio**

Come un alito di vento che dona alle membra capacità di muoversi ed all'anima la facoltà di comprendere, la vita scende nel corpo dell'uomo; creata ad immagine e somiglianza di Dio, che l'ha formata sulla terra, la persona ha tutta la dignità del suo Creatore; ha i Suoi aneliti, i Suoi misteri... la Sua dignità. È per questo che anche la vita, come la persona, è sacra; fosse pure quella di Caino, fosse pure quella che sussiste nell'embrione, nessuno ha il diritto di violare ciò che Dio ha creato, infondendola nel petto dell'essere umano.

Il patto matrimoniale, ricorda Giovanni Paolo II, «apre i coniugi ad una perenne comunione di amore e di vita e si completa pienamente e in modo specifico con la generazione dei figli» (*Lettera alle Famiglie*, 7). L'amore sponsale è pieno quando si fa dono di vita.

Per raggiungere questa convinzione è urgente più che mai un percorso interiore di conversione tale da aprire il cuore allo stupore delle grandi meraviglie che Dio compie nella vita di ogni creatura umana. Lo stupore darà spazio alla scoperta che paternità e maternità sono strumento per dare espressione e continuità nel tempo alla stessa paternità di Dio Creatore. «I coniugi, mentre si donano tra loro, donano al di là di se stessi la realtà del figlio, riflesso vivente del loro amore, segno permanente dell'unità coniugale e sintesi viva e indissociabile del loro essere padre e madre» (*Familiaris consortio*, 14).

Nessuno può appropriarsi della vita di un'altra persona, usarla o “punirla”, perché nessuno può dare la vita ad un altro essere umano, nessuno può toglierla!

**Riconoscere la vita: responsabilità di ogni uomo**

La Parola del Signore continua a risuonare anche oggi: per richiamare tutti alle proprie responsabilità: ri-conoscere la vita in ogni suo tempo.

L'inquietante domanda rivolta da Dio a Caino: «Dov'è Abele, tuo fratello?» (*Gen* 4,10), si trasforma in comandamento ineludibile per ciascuno: «Domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, a ogni suo fratello» (*Gen* 9,5; cfr. *Evangelium vitae*, 10).

Ri-conoscere la vita significa accettare di condividere con gli altri il privilegio della creazione, instaurando con tutti rapporti costruttivi e solidi di comunione cristiana.

Ri-conoscere la vita significa riassaporare il coraggio di accompagnare una nuova persona che nasce con la consapevolezza di essere di fronte ad una vita diversa dalla nostra, da accettare e rispettare per la sua autentica irripetibilità.

Ri-conoscere la vita è impegnarsi a promuovere e a sostenere una cultura che accordi ad ogni vita la giusta tutela giuridica e il necessario appoggio per potersi sviluppare nella quotidiana lotta dei giorni.

Ri-conoscere la vita è credere fermamente nella possibilità che ognuno trovi la propria realizzazione, la propria strada di gioia e di soddisfazioni; è schierarsi a favore di chi non ha mani e non ha voce per permettere a tutti una dignitosa esistenza; è muoversi in cordata con gli altri perseguendo il bene di tutti come il proprio, perché il Signore comanda di amare l'altro come se stessi.

Ri-conoscere la vita è rispettare le diversità, perché ognuno concretizzi le proprie aspirazioni.

Ri-conoscere la vita è appoggiare la testa sulla spalla di chi la vita l'ha già vissuta e si trova alla fine del proprio cammino; è imbastire la propria vita con le esperienze di un ricordo edificante, di una gioia sperimentata, di un dolore condiviso; è fare memoria della vita passata perché la vita futura sia più ricca e più gioiosa.

**Riconoscere e riconoscenza**

Ri-conoscere la vita nel suo valore, nel suo mistero, nel suo quotidiano svolgersi, nel suo scorrere da una generazione all'altra, è anche motivo di riconoscenza: a Dio sorgente della vita, alle famiglie che ne sono come la culla, agli uomini tutti che la promuovono e la sostengono attraverso un'interminabile rete di solidarietà.

Ri-conoscere la vita insegna ad essere riconoscenti a chi ce l'ha data, perché la riconoscenza è il primo e fondamentale segno che riconosce la bellezza e il valore della vita.

Roma, 2 ottobre 2001

**Il Consiglio Episcopale Permanente**

COMMISSIONE EPISCOPALE  
PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO  
LA GIUSTIZIA E LA PACE**Messaggio per la Giornata Nazionale del Ringraziamento****«Dacci oggi il nostro pane quotidiano...» (Mt 6,11)**

In preparazione alla Giornata del Ringraziamento (domenica 11 novembre) la Commissione Episcopale competente ha rivolto alla comunità ecclesiale italiana e in particolar modo ai lavoratori della terra questo Messaggio:

Carissimi fratelli e sorelle!

Vi scriviamo, come Pastori delle Chiese che sono in Italia, invitandovi a dire grazie con noi al Signore per i doni che sempre ci rinnova. Ogni anno infatti Dio si dimostra generoso e buono nei frutti della terra, che sono il nostro sostentamento e la nostra gioia.

«*Di gioia fai gridare la terra*» (Sal 64,9). Buona è la terra che ha fatto per noi, affidandola alle nostre mani operose, perché ne facessimo un giardino irrigato, dove ogni colore trova bellezza ed ogni creatura trova pienezza. Ripensiamo alle immagini, tratte dal Salmo 64, salmo del ringraziamento, che mirabilmente conclude: «*Tutto canta e grida di gioia*»; è lo stupore del contadino, che guarda con ammirazione i suoi campi carichi di frutta, dalle mele e dalle uve delle nostre colline agli aranceti dai colori vivissimi, agli argentei olivi che portano fragranza, ai frutti e fiori che sotto le serre crescono nello stupore della natura. Fino al grano che biondeggia e si incurva per il vento che lo accarezza, accanto ai prati che si coprono di greggi.

«*Attorno alla mensa*». Ogni agricoltore gode di questi doni. Esulta per la generosità della sua terra. Si asciuga il sudore, ma lo vede ricambiato. Immagine di questa bellezza, dono divino, è il pane, dorato e ben cotto, che esce dal forno e che profuma di casa tutto quanto avvolge. La gioia è piena quando il pane si fa cuore della tavola imbandita, con «i tuoi figli come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa» (Sal 127,3).

«*L'altare*». Ma la pienezza di questo inno di gratitudine che sale a Dio si ha quando quel pane, profumato di fatica e di gioia, diventa pane consacrato sull'altare delle nostre chiese, piccole o grandi che siano. Nelle mani del sacerdote, quel pane, levato al cielo in segno di perenne benedizione, assume un valore di riscatto immenso. È il Corpo del Cristo, immolato per amore. È donato con il Sangue, gratuitamente versato, come speranza per ogni sofferenza ed ogni lacrima, che qui viene asciugata.

La Giornata del Ringraziamento è così *Terra, Mensa ed Altare*.

Quest'anno, lo sguardo va oltre i nostri campi che ci hanno dato il pane, per abbracciare il mondo intero. E ci dice che questo pane, che noi spezziamo con grande gioia familiare e fraterna, deve essere posto sulle tavole di tutti gli uomini. Di tutti e non di pochi privilegiati. Perché tutti possano gridare fiduciosi: «Dacci oggi il nostro pane» (Mt 6,11). Che fare allora? Tre cose: *ringraziare, vivere sobriamente, impegnarsi per la giustizia*! Questi i tre impegni che ci chiede la Giornata del Ringraziamento.

Prima di tutto, *imparare a ringraziare di più* chi ci ha dato questo pane: gli agricoltori che lo hanno lavorato sotto il sole, il fornaio che di notte lo ha cotto, il padre e la madre che lo hanno portato a tavola e che lo hanno spezzato per tutti i figli.

E con il pane, ognuno sappia dire, sempre e a tutti: "Grazie!". Cioè faccia della sua vita un dono e non una pretesa. Una gioia e non una tristezza. Chi dice grazie, infatti, entra nella casa della gioia. Mentre l'opposto del grazie diventano le frasi spesso sentite: "voglio... dammi... portami!". Cioè l'egoismo, il centrare tutto su se stessi.

Lo sentiamo non solo nelle nostre case, ma anche nella società, per cui chi più grida crede di valere di più, in un modello fatto non di servizio ma di dominio, schiacciando i più poveri. E i più poveri sono quelli che il pane sulla tavola non ce l'hanno.

Occorre perciò in questa Giornata *spezzare e condividere il pane con tutti*. Ce lo ricorda San Martino, la cui memoria coincide quest'anno con la festa del ringraziamento: egli non esitò a condividere quello che aveva con chi era nel bisogno.

Pochi di noi hanno pane in abbondanza e talvolta lo gettano, purtroppo, nella spazzatura. Un peccato gravissimo! Molti invece sognano questo pane e non ne hanno.

Se la gente cresce nella cattiveria è anche perché cresce nella fame. Per cui conserva nel cuore una grande rabbia: la mensa di pochi è carica di frutti, mentre la mensa di molti ha solo le briciole.

Ci sia di esempio il racconto del lupo di Gubbio, dove San Francesco, con l'aiuto del Signore, va incontro al lupo, feroce e cattivo, rimproverandolo fortemente per la sua cattiveria ma anche certo di poter sfamare il lupo. Gli diceva frate Francesco: «Io so bene che per la fame tu hai fatto ogni male».

La fame si può e si deve sconfiggere. Proprio come prometteva San Francesco a frate Lupo: «Tu non patirai più fame!» (*I Fioretti di San Francesco d'Assisi*, cap. XXI).

Questo vuol dire impegnarsi e lottare per la giustizia, l'unica arma che fonda la pace. Cambierà allora il nostro tenore di vita, nel sacrificio e nella sobrietà, globalizzando la solidarietà. Niente spreco, il pane avanzato è raccolto, la mensa si fa parca, la gioia nasce da cose vere. Qualità e non quantità, per tutti e non per pochi.

*La giustizia ci chiede poi altre cose specifiche*, con delle richieste più dirette a chi ci governa, che possono e devono diventare scelta di cultura:

- rispettare la naturale vocazione agricola dei vari territori, in ogni parte del mondo. Spesso infatti devono produrre ciò che piace al mercato e non ciò per cui sono naturalmente destinati. Così si impoveriscono ulteriormente;

- la scienza sia molto prudente nella manipolazione dei prodotti agricoli. Rispetti invece le risorse primarie, favorisca i prodotti tipici, aiuti gli agricoltori in progetti piccoli ma ben mirati. Non cada nel vuoto la lezione della cosiddetta "mucca pazza"!

- la politica crei infrastrutture, apra nuovi mercati per i prodotti della terra, aiuti seriamente l'agricoltura nella produzione dei beni primari, contrastando l'assistenzialismo e favorendo investimenti con scelte lungimiranti sul territorio, senza violarlo e senza abbandonarlo;

- la scuola prepari i lavoratori della terra per il domani, sia in Italia che nelle Nazioni povere. Questo lavoro sia apprezzato e stimato, favorito e scelto nelle famiglie con orgoglio e fierezza, in una sempre alta considerazione sociale.

La Giornata del Ringraziamento diventi quest'anno invito ad un cammino di pace, una pace fondata sul pane spezzato, cioè sulla giustizia, che resta l'unica risorsa per capire e risolvere le tragedie del nostro tempo. Ogni parrocchia organizzi segni visibili di sobrietà, proponga gesti di giustizia, scelga bene il luogo e le modalità di celebrazione.

E la gioia del Creato ralleghi la nostra terra, profumi di pane condiviso la nostra mensa e renda bella la nostra Eucaristia domenicale, a lode di quel Dio che fa «crescere il frumento per gli uomini» e corona l'anno con i suoi benefici (cfr. *Sal* 65, 10.12).

Roma, 16 ottobre 2001

**La Commissione Episcopale  
per i problemi sociali e il lavoro, la giustizia e la pace**

## UFFICIO LITURGICO NAZIONALE

## La Comunione eucaristica dei celiaci in Italia

In questi ultimi anni è notevolmente aumentato in Italia il numero di fedeli affetti da celiachia, patologia che determina un'intolleranza assoluta al glutine, sostanza proteica contenuta nel frumento e in alcuni altri cereali. Il celiaco, perciò, deve in modo permanente e tassativo astenersi dall'assumere alimenti che contengono, anche in misura molto ridotta, del glutine. Per tale motivo il celiaco non può neppure accostarsi alla Comunione eucaristica, in quanto le ostie utilizzate comunemente nella celebrazione dell'Eucaristia sono prodotte con farina di frumento e di conseguenza contengono glutine.

Con lo scopo di far conoscere le recentissime disposizioni della Congregazione per la Dottrina della Fede (17 agosto 2001), l'Ufficio Liturgico Nazionale ha diffuso il seguente comunicato:

1. La Congregazione per la Dottrina della Fede, in risposta alle richieste fatte da alcuni Episcopati in merito all'aggiornamento delle disposizioni date il 29 ottobre 1982 riguardo alla Comunione dei celiaci, il 19 giugno 1995 inviò una Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali<sup>1</sup>, puntualizzando le condizioni di validità della materia e precisando le modalità per accostarsi alla Comunione che vengono riassunte di seguito.

a) Condizioni di validità della materia:

– le **ostie speciali nelle quali il glutine è completamente assente** («*quibus glutinum ablatum est*») sono **materia invalida** per l'Eucaristia;

– sono invece **materia valida** le ostie nelle quali è presente la **quantità di glutine sufficiente** per ottenere la panificazione senza aggiunta di materie estranee e purché il procedimento usato per la loro confezione non sia tale da snaturare la sostanza del pane.

b) Modalità di accostarsi alla Comunione:

– l'Ordinario, accertata la presenza della patologia attraverso certificazione medica e verificato che il prodotto usato è conforme alle esigenze di cui sopra, può concedere ai celiaci di ricevere la Comunione **con ostie a contenuto minimo di glutine**, tale in ogni caso da non nuocere alla salute.

La soluzione adottata veniva incontro in linea di principio alle esigenze dei celiaci; tuttavia l'impossibilità di trovare ostie adatte ha comportato fino ad oggi che i celiaci continuassero a poter comunicare solo al calice<sup>2</sup>. Ciò non era privo di gravi difficoltà per gli astemi e, soprattutto, per i bambini.

2. Contestualmente l'Associazione Italiana Celiaci (A.I.C.) si è attivata per ricercare una soluzione più agevole al problema. Si è così appreso che vengono prodotte ostie di frumento contenenti una quantità di glutine decisamente bassa, attestata da indagine di laboratorio, che, pur permettendo la panificazione (e ciò le rende materia valida per la consacrazione), non rende le ostie nocive alla salute dei celiaci.

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera circolare *Questo Dicastero* circa l'uso del pane con poca quantità di glutine e del mosto come materia eucaristica: *Notitiae* 31 (1995), 608-610 e *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* 1995/7, 280-282 [RDTo 72 (1995), 925-926 - N.d.R.].

<sup>2</sup> Cfr. Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede del 29 ottobre 1982: AAS 74 (1982), 1298-1299 e *Enchiridion Vaticanum* 8/387.



Il risultato della ricerca è stato comunicato alla Congregazione per la Dottrina della Fede, la quale con Lettera del Segretario S.E. Mons. Tarcisio Bertone al Presidente dell'A.I.C. in data 17 agosto 2001 (Prot. 89/78-1354), ha fatto presente che questo tipo di ostie rispetta «le decisioni a suo tempo assunte dal Dicastero circa l'uso del pane con poca quantità di glutine» e pertanto ha giudicato «favorevolmente l'iniziativa intrapresa ed i conseguenti risultati, conformi alle disposizioni in ordine alla materia valida per la Consacrazione ed ai necessari parametri che salvaguardino la salute del fedele celiaco». Inoltre S.E. Mons. Bertone ha assicurato la disponibilità della Congregazione a prendere in considerazione l'abolizione della disposizione che impone la presentazione del certificato medico da parte dei fedeli celiaci per potersi avvalere della facoltà di ricevere la Comunione nelle modalità a loro consentite.

3. È sembrato opportuno pertanto rendere noti gli aggiornamenti della disciplina, invitando a darne ampia diffusione, a sensibilizzare sacerdoti e fedeli al problema e a disporre l'acquisizione di tali ostie da parte dei parroci, **segundo le indicazioni riportate di seguito**, in modo da rendere facilmente accessibile ai celiaci la Comunione al pane eucaristico.

a) I parroci siano esortati ad assumere **informazioni sulla celiachia e sui disturbi** che provoca; siano particolarmente diligenti nel **riconoscere bambini celiaci** tra quelli che si preparano alla Messa di prima Comunione, coinvolgendo opportunamente anche i catechisti.

b) Ove si presenti il problema, la parrocchia **si procuri le ostie** confezionate con amido di frumento contenente una quantità minima di glutine, e perciò idonee per la Comunione dei celiaci. Tali ostie debbono essere **conservate in un contenitore a parte**, in modo da **evitare qualsiasi forma di contatto con ostie normali** o con altri prodotti confezionati con farine contenenti glutine (frumento, orzo, segale, farro, ...). Può essere opportuno che nei santuari, nelle chiese interessate dai flussi turistici o in occasione di celebrazioni con partecipazione di un grande numero di fedeli, siano disponibili ostie adatte ai celiaci.

c) Nella celebrazione eucaristica si tengano presenti in particolare le seguenti precauzioni:

- per la *preparazione* delle ostie si raccomanda di prendere in mano le ostie speciali per celiaci **prima** di preparare le ostie normali; in caso contrario si abbia cura di **lavarsi precedentemente le mani**;

- per la *consacrazione* le ostie siano poste in una pisside **distinta** dalle altre, **chiusa, facilmente riconoscibile** in modo tale da evitare ogni forma di contatto con le ostie comuni;

- per la *distribuzione della Comunione* il ministro (sacerdote, diacono, ministro straordinario), prima di dare la Comunione ai celiaci, abbia cura di **lavarsi le mani se precedentemente** ha preso le altre ostie;

- si conservi nel tabernacolo una **pisside chiusa e facilmente distinguibile** contenente ostie speciali consacrate e destinate alla Comunione fuori della Messa per celiaci ammalati e anziani.

d) Quando i fedeli, in conformità alle disposizioni liturgiche, sono ammessi alla Comunione sotto le due specie e nei casi in cui i celiaci accedono alla Comunione al calice, il sacerdote celebrante o gli altri ministri osservino con diligenza le seguenti precauzioni:

- **evitare** di far comunicare il celiaco al calice nel quale è stata fatta la "*immixtio*" con un frammento del pane eucaristico comune;

- consacrare il vino per la Comunione dei celiaci in un **calice distinto, coperto**, nel quale **non si farà la immixtio**.

e) In considerazione dei rilevanti risvolti teologici e pastorali del problema (validità della consacrazione e precauzioni da osservare nei confronti dei celiaci), si raccomanda vivamente agli Uffici liturgici diocesani di vigilare sulla corretta applicazione delle presenti indicazioni e di promuovere in merito un'informazione corretta ai sacerdoti, ai diaconi e agli operatori pastorali.

Roma, 22 ottobre 2001

**L'Ufficio Liturgico Nazionale**

#### **Nota informativa**

Attualmente l'unico prodotto che rispetta i requisiti canonici e può perciò essere utilizzato per la Comunione eucaristica dei celiaci risulta essere costituito da ostie confezionate con amido di frumento di tipo CERESTAR dalla Ditta **Franz Hoch GmbH** - Hostien und Oblatenfabrik, Postfach 1465 - D 63884 MILTENBERG AM MAIN (Germania).

Tale prodotto consta essere importato in Italia dalle seguenti Ditte:

- Ditta "Arte Sacra" di Claudio Candotti  
Via Treppo n. 10 - 33100 UDINE - Tel. 0432/50 20 65
- Ars Nova s.a.s.  
Arte Sacra di Giacomo Gnutti  
Via Tosio n. 1 - 25121 BRESCIA - Tel. 030/375 51 24

\* \* \*

Al presente, in Torino, le ostie regolarmente ammesse per coloro che sono affetti da celiachia si possono reperire presso:

- Apostolato Liturgico  
Via XX Settembre n. 76 - 10122 TORINO - Tel. 011/436 15 90

## Convegno Nazionale nel XX anniversario della *Familiaris consortio*

### La famiglia soggetto sociale. Radici, sfide e progetti

A vent'anni dalla Esortazione Apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II, la Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, l'Ufficio Nazionale per la pastorale della famiglia, il *Forum* delle Associazioni familiari e il Servizio Nazionale per il Progetto Culturale hanno promosso un Convegno Nazionale e un Incontro del Santo Padre con le famiglie italiane, allo scopo di sensibilizzare la società, affinché il valore del matrimonio e della famiglia siano riportati al centro della vita ecclesiale e sociale. Il tutto è poi confluito nella Beatificazione di una coppia di sposi italiani: i coniugi Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi.

Il Convegno, celebrato nei giorni 18-20 ottobre al Centro Congressi del Santuario romano della Madonna del Divino Amore sul tema "*Famiglia soggetto sociale. Radici, sfide e progetti*", ha visto la partecipazione di circa 1.200 delegati delle Diocesi italiane e delle Associazioni familiari. Il Santo Padre si è reso presente con un Messaggio indirizzato al Cardinale Presidente della C.E.I. (cfr. in questo fascicolo di *RDT*, pp. 1414-1416); all'Incontro di sabato 20 ottobre in Piazza San Pietro sono convenute famiglie italiane — e non solo — per la Veglia di preghiera avente per tema "*Credere nella famiglia è costruire il futuro*" con la partecipazione personale del Santo Padre, che ha rivolto ai numerosissimi presenti un discorso (cfr. in questo fascicolo di *RDT*, pp. 1423-1425); nella mattinata di domenica 21 ottobre la Beatificazione dei coniugi Beltrame Quattrocchi si è dovuta svolgere nella Basilica Vaticana a motivo del maltempo ed il Santo Padre ha completato quasi un "trattico" di interventi mirati con la sua omelia (cfr. in questo fascicolo di *RDT*, pp. 1426-1428).

Pubblichiamo due degli interventi tenuti durante il Convegno: la *Prolusione* del Cardinale Presidente della C.E.I. e le *Conclusioni* del Segretario Generale della C.E.I.

PROLUSIONE DEL  
CARD. CAMILLO RUINI  
PRESIDENTE DELLA C.E.I.

1. Saluto cordialmente tutti i presenti, a partire dagli organizzatori: la Commissione Episcopale per la famiglia e la vita nella persona del Presidente, S. E. Mons. Dante Lafrancconi; il *Forum* delle Associazioni familiari e il suo Presidente, la dott.ssa Luisa Santolini; il Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, qui rappresentato dal Coordinatore prof. Francesco Bonini e dal Responsabile organizzativo dott. Vittorio Sozzi. Ringrazio tutti i relatori per la disponibilità e per il prezioso contributo che sapranno dare allo svolgimento del Convegno. Auguro a tutti i partecipanti, Confratelli Vescovi, esperti, delegati delle Diocesi e delle Associazioni familiari, una piena riuscita dei lavori, che avranno il più significativo sviluppo nell'Incontro del Santo Padre con le famiglie italiane: sabato per celebrare i venti anni della *Familiaris consortio* con una Veglia di riflessione e di preghiera, e poi ancora domenica mattina per la Beatificazione dei coniugi Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi. Siamo particolarmente grati al Santo Padre per questi Incontri e per l'impegnativo Messaggio che ha rivolto a noi e alle famiglie italiane.

Questo Convegno riveste una straordinaria importanza, perché coinvolge esponenti di tutte le Regioni italiane e di tutte le realtà associative di ispirazione cristiana impegnate nel servizio alla famiglia e soprattutto perché affronta temi di primaria rilevanza per il bene dell'Italia. Questo appuntamento dedicato alla famiglia testimonia la grande sollecitudine degli operatori pastorali, delle aggregazioni e della Chiesa intera per la crescita di una società attenta al vero bene delle persone, capace di costruire una civiltà ricca di valori umani e di promuovere le varie soggettività sociali, prima fra tutte la famiglia fondata sul matrimonio.

## Coerenti con il Vaticano II e con il Magistero Pontificio

2. La Chiesa italiana ha fatto della famiglia uno dei punti fondamentali del suo impegno nell'evangelizzazione e nella promozione umana, assumendo fino in fondo le indicazioni del Concilio Vaticano II che aveva proposto l'ambito del matrimonio e della famiglia come il primo a cui porre attenzione nel rapporto tra la Chiesa e il mondo (cfr. *Gaudium et spes*, 47-52). In questi anni la Chiesa in Italia ha operato in coerenza con le affermazioni del Concilio, secondo le quali «tutti coloro che hanno influenza sulla società e le sue diverse categorie devono collaborare efficacemente al bene del matrimonio e della famiglia; e le autorità civili dovranno considerare come un sacro dovere rispettare, proteggere e favorire la loro vera natura, la moralità pubblica e la prosperità domestica» (*Gaudium et spes*, 52).

Fin dal 1969, con il documento *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, la C.E.I. ha voluto promuovere quella che allora veniva definita un'«azione completa» (cfr. n. 20) verso la famiglia, perché dalla formazione religiosa, compito essenziale per la Chiesa, non può essere mai disgiunto l'impegno per il riconoscimento e la tutela della dimensione umana e sociale. A metà degli anni Settanta, con l'articolato documento *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, accompagnato da autorevoli Deliberazioni dell'Assemblea dei Vescovi, si è dato avvio ad un'ampia azione pastorale che ponesse la famiglia quale centro e snodo per la vita ecclesiale e per quella sociale. Su questa base abbiamo camminato in questi anni, affrontando non poche difficoltà e maturando l'esigenza di un lavoro ancora più puntuale e organico, delineato nel *Direttorio di pastorale familiare* del 1993. Esso rappresenta il quadro di riferimento per l'impegno delle comunità ecclesiali in Italia, traducendo in un preciso itinerario pastorale le sollecitazioni giunte da quella *magna charta* sul matrimonio e la famiglia che è costituita dall'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*.

3. Questo Convegno sulla soggettività sociale della famiglia si colloca appunto nel ventennale della *Familiaris consortio* e vuole evidenziarne la ricchezza di insegnamenti, l'attualità delle tematiche e la permanente forza profetica. Il nostro pensiero riconoscente va al Santo Padre, che ha voluto riservare fin dall'inizio del suo Pontificato una straordinaria attenzione alla famiglia, offrendo alla Chiesa e a tutta l'umanità moltissimi stimoli di riflessione sia sul versante dell'azione pastorale sia su quello dell'impegno sociale e politico. Il magistero del Santo Padre affronta tutte le tematiche del matrimonio e della famiglia con straordinaria ricchezza di fondazione antropologica, ampia elaborazione teologica e indicazioni concrete che rappresentano uno specifico sviluppo della dottrina sociale della Chiesa.

Negli insegnamenti di Giovanni Paolo II è presente una attenta analisi delle tante problematiche che oggi segnano la scelta matrimoniale e la vita delle famiglie, accompagnata da grande sollecitudine per gli sposi e da forti richiami alle responsabilità di chi, nella Chiesa e nella società, ha il compito di sostenere la famiglia e di garantirne il pieno sviluppo.

Tra i molteplici aspetti dell'insegnamento del Santo Padre vorrei sottolinearne tre, che possono risultare particolarmente illuminanti ai fini dei lavori di questo Convegno, incentrato sulla soggettività sociale della famiglia. Il primo concerne la riflessione antropologica che il Papa ha sviluppato nelle catechesi sull'amore umano nei primi anni del suo Pontificato e in alcuni passaggi della *Mulieris dignitatem* (cfr. nn. 6-8) e della *Lettera alle Famiglie* (cfr. nn. 6, 8, 11). Con questa riflessione egli ci ha aiutato ad approfondire una fondamentale verità antropologica già indicata dal Concilio Vaticano II quando afferma che «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa», non può «ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et spes*, 24). La natura umana è fatta per «essere dono» e questa verità della persona regge e fonda l'amore coniugale e le relazioni familiari. Scrive il Papa nella *Lettera alle Famiglie*: «Amare significa dare e ricevere quanto non si può né comprare né vendere, ma solo liberamente e reciprocamente elargire» (n. 11).

La riflessione antropologica sulla natura della persona come dono si è specificata, poi, nell'analisi della polarità sessuata, accompagnata da un approccio fenomenologico che

costituisce una rilevante novità dal punto di vista sia del metodo che del linguaggio. Questo approccio ha contribuito alla comprensione del fatto che la persona esiste sempre ed esclusivamente come uomo o come donna, e dell'importanza che il loro rapporto si fondi sulla complementarità e sulla reciprocità. Nella polarità umana è iscritta la vocazione al dono nella vita coniugale e alla formazione di una comunità di persone intessuta sulle varie relazioni familiari derivanti dai legami coniugali, genitoriali e generazionali. In questa luce il Papa ha definito la famiglia, usando un'immagine tanto suggestiva quanto vera, come la prima forma dell'ecologia umana perché in essa «l'uomo riceve le prime e determinanti nozioni intorno alla verità e al bene, apprende che cosa vuol dire amare ed essere amati e quindi che cosa vuol dire in concreto essere una persona» (*Centesimus annus*, 39).

Il terzo aspetto dell'insegnamento sul matrimonio e sulla famiglia che vorrei richiamare è legato all'affermazione della centralità che, per le suddette ragioni antropologiche, la famiglia viene ad assumere nel contesto del sistema sociale. Ogni forma di organizzazione sociale che miri a garantire il bene delle persone non può prescindere dal riconoscimento dei diritti primari e inalienabili della famiglia. La famiglia è la prima e fondamentale forma di socialità e a partire da essa devono essere in qualche modo pensate e strutturate tutte le altre dimensioni della vita sociale. È questo uno dei pilastri dell'insegnamento della Chiesa, illustrato nella *Familiaris consortio*, dove, tra i quattro compiti fondamentali che competono alla famiglia, viene annoverato quello di partecipare allo sviluppo della società (cfr. nn. 42-48).

### **L'intento di relativizzare il matrimonio**

4. Il patrimonio di riflessione sul matrimonio e la famiglia che il magistero del Santo Padre ha contribuito ad arricchire e diffondere ci offre un abbondante materiale per il lavoro di questo Convegno e nello stesso tempo stimola tutti noi a domandarci che cosa è stato realizzato, che cosa si sta facendo e che cosa è necessario mettere in cantiere per il futuro. Il tema scelto per questo Convegno, *"Famiglia soggetto sociale. Radici, sfide e progetti"*, risponde bene a due esigenze particolarmente sentite. Da una parte sembrano ormai maturi i tempi perché la nostra società, troppo a lungo condizionata da preclusioni ideologiche, riconosca la soggettività della famiglia, dall'altra sembrano esistere le condizioni affinché le famiglie assumano il ruolo che compete loro nella vita sociale, rafforzando notevolmente la propria soggettività sociale nelle forme che la democrazia e l'organizzazione dello Stato rendono possibili.

L'Italia vanta una grande tradizione dal punto di vista della considerazione riservata alla famiglia, che resta al vertice delle aspettative e delle preoccupazioni dei cittadini, come risulta da tutte le indagini che hanno preso in esame questo aspetto della vita sociale. Nonostante i rapidi e radicali cambiamenti che hanno inciso profondamente sulla famiglia italiana negli ultimi quarant'anni, essa resta il punto di riferimento e la principale risorsa per la vita del Paese. Abbiamo assistito al passaggio dal modello patriarcale a quello nucleare, accompagnato dalla rapida riduzione del numero dei componenti di ciascun nucleo; alla trasformazione del ruolo e dell'immagine della donna, sempre più inserita nel sistema lavorativo, da cui certamente sono venuti grandi miglioramenti per la sua condizione, accompagnati però da ricadute problematiche per la donna stessa e per la vita familiare; alla permanenza prolungata dei figli in famiglia e all'innalzamento dell'età media del matrimonio; ad una preoccupante disgregazione dei nuclei familiari segnalata dalle separazioni e dai divorzi, anche se occorre precisare che siamo ancora molto lontani dai tassi di altri Paesi europei e nord-americani; alla drastica diminuzione del numero dei figli con pesanti conseguenze per il futuro del Paese.

Sono questi solo alcuni dei fenomeni macroscopici che delineano il cambiamento delle condizioni di vita delle famiglie: alcuni filoni di pensiero hanno tentato di leggerli come un inesorabile decadimento della famiglia e soprattutto come il superamento della rilevanza



sociale dell'istituto del matrimonio. Occorre ribadire invece che il matrimonio non è un retaggio del passato o una anacronistica sovrastruttura dell'amore umano. Oltre ad essere un istituto pensato fin dal principio dal Creatore per il bene dell'umanità (cfr. *Gaudium et spes*, 48), il patto coniugale rappresenta una modalità di rapporto pienamente aderente alle esigenze dell'autentico amore umano. Il cammino affettivo della coppia assume con l'unione matrimoniale una forma di vita pubblica e stabile, con l'impegno alla fedeltà e alla piena dedizione reciproca, con la responsabilità verso i figli e con il diritto-dovere di contribuire alla vita sociale. Per questi motivi deve essere considerato come un punto qualificante e non come un limite il dettato costituzionale con il quale la Repubblica italiana «riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio» (art. 29).

I reiterati tentativi di equiparare altre forme di convivenza alla famiglia fondata sul matrimonio non segnano certo un progresso nella civiltà di una Nazione. Denotano piuttosto una pericolosa confusione circa le condizioni per la titolarità dei diritti. Alcune garanzie legate ai diritti individuali, anche in ordine a situazioni di cura e di responsabilità verso altre persone, devono trovare soluzione al di fuori dell'ordinamento matrimoniale, che deve essere salvaguardato nella sua specificità. Dietro varie iniziative finalizzate ad equiparare altre forme di convivenza all'istituto del matrimonio si nasconde in realtà l'intento di relativizzare l'istituto matrimoniale e di porre come criterio di riferimento i soli diritti individuali, con il risultato di scardinare il fondamento stesso della compagine sociale. Certamente continuano ad essere forti le pressioni di una "cultura pubblica", ampiamente veicolata dai media, che presenta come nuovi modelli di famiglia le più varie e anche moralmente meno sostenibili forme di convivenza, ma questa "cultura pubblica" ha una corrispondenza assai dubbia con la cultura reale del Paese, ben radicata nei valori familiari.

La famiglia in Italia sta attraversando infatti l'attuale travaglio confermando una sostanziale tenuta, anche se sono stati pagati prezzi troppo alti in termini di valori di riferimento, di autocomprensione e di tutela sociale. Ora il Paese sembra essere approdato ad una maggiore stabilità e la stagione delle riforme istituzionali può felicemente coincidere con una rinnovata considerazione del contributo insostituibile della famiglia. L'Italia deve molto alle sue famiglie e il sostanziale benessere di cui gode è stato costruito con il sudore delle famiglie che hanno saputo dedicarsi al lavoro senza trascurare la cura della vita domestica, inventando, in alcuni casi, anche un modello originale di integrazione tra sistema lavorativo e vita familiare che ha fatto di alcune zone dell'Italia un caso esemplare a livello mondiale. Ma fino a quando la famiglia da sola potrà continuare a sostenere un tale carico di lavoro e di responsabilità?

### **Evangelizzazione e promozione sociale**

5. In questo contesto la Chiesa continua la sua azione, che si esprime in primo luogo come evangelizzazione, affinché le famiglie siano sempre più consapevoli del grande dono che hanno ricevuto con il matrimonio e in particolare con la grazia sacramentale che rende i coniugi partecipi e testimoni dell'amore divino. Non ci siamo stancati di richiamare questo impegno ad ogni significativo passaggio della vita ecclesiale ma sappiamo che, se molto è stato fatto, il più è ancora da fare per accompagnare le famiglie verso un'assunzione piena di responsabilità nella vita ecclesiale e sociale. I Vescovi italiani sono unanimi nella volontà di promuovere una pastorale familiare in grado di dare risposte concrete alla domanda di formazione, di spiritualità e di responsabilizzazione che giunge dalle famiglie e dalle comunità ecclesiali.

A conferma di questa opzione costante e del rinnovato impegno di tutta la comunità cristiana c'è anche la scelta condivisa da tutto l'Episcopato di porre la famiglia, anche per questo primo decennio del Duemila, tra le priorità dell'azione pastorale. «Per questo - leggiamo negli *Orientamenti* -, contiamo molto sulla solidarietà tra le famiglie, ma anche sulla crea-

zione di nuove forme ministeriali tese ad ascoltare, accompagnare e sostenere una realtà dalla quale molto dipende il futuro della Chiesa e della stessa società» (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, 52). La famiglia è il primo ambito dell'evangelizzazione perché in essa i genitori sono chiamati a comunicare la fede e tutti si aiutano in questo compito, secondo la felice espressione di Paolo VI: nella famiglia «tutti i componenti evangelizzano e sono evangelizzati» (*Evangelii nuntiandi*, 71). Nei prossimi anni dovrà essere intensificato il lavoro di preparazione al matrimonio, con la proposta di itinerari di fede prolungati e con una specifica attenzione al periodo del fidanzamento come tempo di crescita e di maturazione nella fede. Si dovrà ripensare la vita parrocchiale tenendo conto che è parte integrante della desiderata "conversione pastorale" anche una nuova progettualità che realizzi l'effettiva valorizzazione e il pieno coinvolgimento delle famiglie, nella loro condizione di "Chiesa domestica" (cfr. *Lumen gentium*, 11; *Familiaris consortio*, 49) capace di portare l'annuncio del Vangelo nel quartiere, dentro le case, nella quotidianità della vita.

Ma l'impegno pastorale va sostenuto con una riflessione che sappia cogliere e rilanciare le istanze provenienti dall'esperienza delle famiglie, per rigenerare motivazioni, scelte e metodi. È questa anche una dimensione fondamentale del Progetto Culturale della Chiesa italiana, che richiede il coinvolgimento dei diversi soggetti primariamente interessati, come le famiglie, le loro associazioni e le varie istituzioni. La riflessione e la sensibilizzazione su questi contenuti sembra infatti facilmente trasferibile anche a livello di comunità parrocchiali e di aggregazioni, con modalità nuove che lavorando insieme, come in questo Convegno, sarà più facile esprimere con creatività. Raggiungeremo così un obiettivo fondamentale del Progetto Culturale: individuare contenuti e metodologie che ci aiutino a ricercare ed elaborare una visione cristiana dell'uomo, ma anche della famiglia, credibile e plausibile, e quindi comunicabile, nella società contemporanea.

6. Non meno importante dell'impegno sul fronte dell'evangelizzazione è quello a cui siamo chiamati sul versante della promozione umana e sociale della famiglia. È dunque non solo legittimo, ma necessario che la Chiesa si interessi alla situazione sociale delle famiglie, favorendo e sostenendo soprattutto l'impegno dei laici e in particolare l'efficace coordinamento del *Forum* delle Associazioni familiari, che opera nel pieno esercizio della responsabilità e dell'autonomia laicale. Care Associazioni che aderite al *Forum*, non possiamo non compiacerci del fatto che «nel volgere di pochi anni il vostro sodalizio – come ha detto il Papa –, ha saputo conquistarsi ampia stima e considerazione, diventando portavoce puntuale e coraggioso delle necessità e delle legittime istanze di milioni di famiglie italiane ed interlocutore serio e credibile delle varie forze sociali e politiche. La Chiesa vede in voi una grande speranza per il presente e per il futuro delle famiglie in Italia» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Forum delle Associazioni familiari* [27 giugno 1998], 1).

La mobilitazione delle famiglie è la prima condizione per riportare al centro dell'attenzione sociale e del dibattito culturale e politico la necessità di affrontare la "questione famiglia". Le famiglie infatti «devono per prime adoperarsi affinché le leggi e le istituzioni non solo non offendano, ma sostengano e difendano positivamente i diritti e i doveri della famiglia», diventando così protagoniste della «politica familiare» (*Familiaris consortio*, 44). Per sviluppare una precisa azione pastorale e culturale in questo senso è importante riprendere e attuare le indicazioni del *Direttorio di pastorale familiare*, nel capitolo dedicato alla partecipazione della famiglia allo sviluppo della società (cfr. nn. 162-188).

### Alcuni ambiti attendono da tempo una risposta

7. La *Carta dei diritti della famiglia*, promulgata dalla Santa Sede e indirizzata ai governanti e ai responsabili delle istituzioni civili, è certamente uno dei frutti più interessanti e attuali della *Familiaris consortio*, soprattutto per la concretezza e la chiarezza con cui tra-

duce in "principi" e in "articoli" il criterio regolatore dei rapporti tra Stato e famiglia definito nell'Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*: «La società, e più specificamente lo Stato, devono riconoscere che la famiglia è una società che gode di un diritto proprio e primordiale e quindi nelle loro relazioni con la famiglia sono gravemente obbligati ad attenersi al principio di sussidiarietà» (n. 45). Questo principio della dottrina sociale della Chiesa implica che lo Stato riconosca il ruolo e la titolarità della famiglia in tutti quegli ambiti in cui sono in gioco i suoi diritti primari e inalienabili. Ne consegue che lo Stato da una parte non può indebitamente sostituirsi alla famiglia, mentre dall'altra è tenuto a sostenere la famiglia stessa nella realizzazione delle sue prerogative.

Sono ancora molti, in Italia, i passi da compiere per una piena attuazione del principio di sussidiarietà. In primo luogo sul versante della rappresentatività e della possibilità, da parte delle famiglie, di far valere i loro diritti. Se la famiglia rappresenta la componente essenziale del tessuto sociale, devono esistere anche modalità concrete poiché la sua voce entri a pieno titolo tra i soggetti che si confrontano sulle politiche per lo sviluppo del Paese. Quella delle famiglie resta ancora una soggettività per lo più teorica, senza forme e luoghi attraverso cui possa esprimersi. Bisogna pensare pertanto a nuove modalità di confronto e di collaborazione con le istituzioni e con le altre componenti sociali, anche per evitare un uso strumentale del tema famiglia, spesso richiamato senza dare seguito a iniziative coerenti di ascolto e di partecipazione delle famiglie stesse.

La soggettività della famiglia non si afferma infatti con iniziative sporadiche, ma piuttosto con una costante considerazione del suo ruolo e delle ricadute che ogni provvedimento legislativo può avere su di essa. È questo il senso genuino e pregnante dell'espressione "politiche familiari". Non è un caso, né un'indebita estensione di competenze, che in questo Convegno si operi una ricognizione a tutto campo sulle modalità con cui la famiglia viene oggi considerata nei vari ambiti: dai processi economici all'organizzazione del lavoro, dalla formazione scolastica al sistema dei servizi.

Si rivelerebbe poco lungimirante e sostanzialmente autolesionista uno Stato che non investisse in modo adeguato e coerente sulla soggettività della famiglia. Lo Stato ha il dovere e l'interesse di fornire tutti gli aiuti e i sostegni che, a partire da una corretta applicazione del principio di sussidiarietà, permettono alla famiglia di dare il suo apporto al bene della società. Un simile impegno dello Stato ha infatti un ritorno di inestimabile valore, perché le migliori condizioni di vita delle famiglie contribuiscono direttamente al miglioramento del benessere sociale. La qualità della vita di un sistema sociale è direttamente proporzionale alle condizioni di benessere complessivo della famiglia.

8. Lascio ai lavori del Convegno l'approfondimento dei vari aspetti concreti sui quali è necessaria una inversione di tendenza, accompagnata da scelte mirate e coraggiose, ma non posso non richiamare alcuni ambiti che attendono da tempo, nella direzione della sussidiarietà, una risposta dalle forze politiche e dai governanti. Tra questi deve essere considerato il diritto a formare una famiglia. Molti giovani sono costretti a rimandare il matrimonio per le difficoltà ad entrare nel ciclo lavorativo e a reperire un'abitazione adeguata. Molto si può fare per ripensare in questa direzione l'edilizia abitativa e l'ingresso dei giovani nei processi lavorativi, soprattutto nelle Regioni del Sud.

Quello del rapporto tra famiglia e lavoro resta uno dei nodi più delicati ed è necessario riscoprire le ragioni della loro reciproca interdipendenza (cfr. *Laborem exercens*, 10), senza improprie separazioni e soprattutto senza emarginare le esigenze delle famiglie dalla definizione dei rapporti di lavoro e dei diritti dei lavoratori. Sindacalisti e imprenditori devono su questo punto riflettere con maggiore attenzione per ovviare a sfasature che rendono troppo gravoso coniugare i tempi del lavoro con quelli della famiglia, con conseguenze negative, oltre che per la famiglia, anche per gli stessi processi lavorativi.

Non meno importanti, per un coerente sviluppo delle politiche familiari, sono la regolazione del sistema fiscale e l'organizzazione dei servizi, che devono sempre tener conto del

bene complessivo della famiglia e dei soggetti che la compongono. Un sistema fiscale che finisca per penalizzare il nucleo familiare fino ad indurre le coppie a fingere la separazione per ottenere vantaggi fiscali, come è accaduto in alcuni casi, determinerebbe una situazione di profonda iniquità e renderebbe lo Stato non più garante del bene della famiglia, ma complice della sua disgregazione.

9. Altri due ambiti presentano situazioni non sostenibili che richiedono interventi rapidi e chiaramente orientati nella direzione del primato della persona e della famiglia. Si tratta anzitutto della tutela della vita umana dal concepimento al suo termine naturale. Il Paese, ancora segnato dall'iniqua legge che legittima l'aborto, attende che si definisca al più presto un quadro legislativo chiaro circa gli interventi medici nel campo della procreazione. La proposta di legge sulla procreazione medicalmente assistita, dibattuta nel corso della passata legislatura, sebbene presentasse problemi etici di non poca rilevanza, costituisce comunque un valido punto di partenza per arrivare quanto prima ad una legge che tuteli i diritti del concepito ed eviti manipolazioni e usi impropri delle cellule germinali e degli embrioni.

Altro ambito, già oggetto di dibattiti culturali e politici ma ancora in attesa di un compiuto quadro legislativo, è quello del diritto dei genitori a scegliere l'indirizzo formativo per i propri figli. All'interno del progetto scolastico complessivo attraverso cui lo Stato tutela il diritto di tutti allo studio, deve essere garantita la possibilità di scegliere tra una pluralità di proposte. Mentre nel resto d'Europa, attraverso varie formule, si è sviluppato un sistema scolastico in cui il servizio pubblico a tutti gli studenti viene assicurato attraverso scuole gestite o direttamente dallo Stato oppure da altri enti da esso sostenuti, in Italia permane una chiusura che, oltre a misconoscere il legittimo diritto di tutte le famiglie ad una libera scelta, impedisce lo sviluppo di un sistema scolastico moderno basato sull'integrazione tra l'iniziativa dello Stato e quella di altri soggetti parimenti titolati ad offrire validi percorsi formativi.

10. Non è mia intenzione entrare nello specifico delle analisi e delle possibili soluzioni dei vari problemi a cui ho accennato, ma ritengo questo Convegno veramente provvidenziale sia per la possibilità di approfondire tematiche che interessano direttamente la vita delle famiglie sia perché ci offre l'opportunità di dare al Paese un serio contributo di riflessione sulle scelte di politica sociale. La Chiesa in Italia è fermamente convinta che difendendo la famiglia si offre il migliore aiuto possibile allo sviluppo della società. È una convinzione emersa anche a livello europeo, in modo particolare riflettendo su quali siano i pilastri per edificare l'Europa unita. Nel documento conclusivo del Sinodo straordinario per l'Europa convocato dal Santo Padre nel 1991 si affermava: «*Chi si impegna per proteggere e favorire l'istituto matrimoniale e la famiglia acquisisce grandissimi meriti per la sorte futura dell'Europa*» (n. 10).

Non potrà mancare nell'orizzonte dei lavori di questo Convegno uno sguardo che vada oltre i confini nazionali, nella duplice consapevolezza che molte decisioni oggi passano attraverso le istituzioni europee e che la Chiesa italiana ha una particolare missione da compiere anche a livello europeo. La crescita del nostro Paese come il processo di unificazione dell'Europa trovano nella famiglia un punto di riferimento da cui non si può prescindere: «*Come l'esperienza attesta, la civiltà e la saldezza dei popoli dipendono soprattutto dalla qualità umana delle loro famiglie. Per questo l'impegno apostolico verso la famiglia acquista un incomparabile valore sociale*» (*Christifideles laici*, 40). Pertanto, come cattolici e come cittadini a cui sta veramente a cuore il bene della nostra Nazione, siamo certi di dare il migliore contributo al progresso dell'Italia amando, servendo e promuovendo il matrimonio e la famiglia.



CONCLUSIONI DI  
MONS. GIUSEPPE BETORI  
SEGRETARIO GENERALE DELLA C.E.I.

### 1. I venti anni della *Familiaris consortio*: un punto di partenza

Questo Convegno è stato voluto e pensato dagli organizzatori, Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, *Forum* delle Associazioni familiari e Servizio Nazionale per il Progetto Culturale, non come mero momento celebrativo a venti anni dalla *Familiaris consortio*, ma come un'occasione per approfondire la verità e il valore del matrimonio e della famiglia, per accrescere la consapevolezza di quanto essi siano al centro della vita sociale e per chiedere una decisa svolta nelle politiche sociali del Paese.

Credo di poter dire, al termine dei lavori, che le aspettative sono state, in larga misura, soddisfatte avendo trovato pieno riscontro nello spessore scientifico dei contributi e nella qualità del dibattito. Una soddisfazione che, alla luce di quanto abbiamo potuto ascoltare in questi giorni, ha un duplice risvolto: da una parte ci sentiamo una volta di più in debito di riconoscenza con il Santo Padre per averci donato la *Familiaris consortio*, tuttora così attuale e illuminante nei suoi insegnamenti, e per Messaggio che in questa circostanza ha inviato al Card. Camillo Ruini, Presidente della C.E.I.; dall'altra abbiamo preso ancor più coscienza di non essere al termine di un cammino, ma solamente all'inizio.

Come ci ha detto il Santo Padre richiamando l'importanza della *Familiaris consortio*: «Questi venti anni sono serviti per far maturare una diffusa consapevolezza della vocazione e della missione della famiglia e, come accade nel normale corso della vita umana, a questo punto inizia la stagione della maturità, la stagione della piena assunzione di responsabilità» (cfr. *Messaggio*, n. 3). Il Convegno ci ha dato certamente la possibilità di scandagliare a fondo i problemi della famiglia, ma soprattutto ci ha fatto capire che siamo all'inizio di una nuova stagione per l'impegno sociale dei cattolici italiani; impegno che vede nella famiglia la chiave per salvaguardare il valore della persona e promuovere il bene della società e nello stesso tempo trova proprio nella stessa famiglia la principale risorsa per avviare un vero e proprio cambiamento del modello sociale.

### 2. Il ruolo della famiglia "vero soggetto" del rinnovamento sociale

I lavori del Convegno hanno certamente contribuito a evidenziare le molteplici ragioni per cui la famiglia non è, e non può essere considerata, in alcun modo, una realtà marginale del sistema sociale e tanto meno una semplice questione affettiva privata. La famiglia è la realtà umana attraverso cui la persona entra nella vita; è il contesto in cui l'essere umano viene educato e apprende il senso dell'esistenza come dono e responsabilità; è la via che, attraverso il matrimonio, la maggior parte degli uomini e delle donne intraprende per realizzare a loro volta un progetto di amore e di felicità. Il peculiare rapporto che lega ogni esistenza umana alla famiglia spiega perché non sia possibile pensare e costruire correttamente un progetto di convivenza sociale a prescindere da essa. È la verità della persona e la necessità di garantirne una compiuta espressione che determina il primato della famiglia rispetto allo Stato. È la famiglia che legittima lo Stato, gli conferisce titolarità, non viceversa, come purtroppo accade sia in alcune teorie dello Stato sia dal punto di vista delle attuazioni storiche.

La famiglia detiene quindi una "soggettività sociale" che non le deriva da altri perché è iscritta nella sua natura ed è frutto di quelle relazioni che stanno all'origine di ogni società. È per questo motivo che giustamente la famiglia viene definita la prima cellula della società. Come tale deve essere quindi compresa e coerentemente sostenuta nel contesto del rapporto tra lo Stato e i cittadini.



La soggettività della famiglia è il cuore della stessa dottrina sociale della Chiesa. Sin da Leone XIII con la *Rerum novarum* fino alla *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, i vari aspetti dell'esistenza umana e le varie problematiche sociali sono stati considerati a partire dalla soggettività della famiglia. Questo Convegno si è snodato quindi sulla tradizione più genuina dell'insegnamento sociale della Chiesa e, per molti versi, sollecita un ulteriore approfondimento delle indicazioni in esso contenute, ancora in gran parte da assimilare, anche all'interno delle stesse comunità ecclesiali.

Nel corso degli interventi e del dibattito, è diventato sempre più chiaro ed evidente che una tale soggettività sociale pone la famiglia come criterio di discernimento e punto di riferimento per ogni azione politica. Di questo eravamo certamente già convinti, ma il Convegno ci ha aiutato a coglierne meglio le molteplici ragioni, i diversi risvolti e le rilevanti conseguenze. Prenderne coscienza in modo così forte ci responsabilizza ancora di più. Questo Convegno è pertanto un punto di non ritorno sulla strada di un impegno determinato e coerente circa il contributo che il mondo cattolico è chiamato a dare all'Italia in una stagione di riforme e di auspicabili cambiamenti nelle politiche sociali.

È altrettanto chiaro che non si tratta di una questione dei cattolici. La famiglia fondata sul matrimonio è un bene di tutta la società e quindi tutti, credenti e non, devono ritrovarsi attorno a questo elemento costitutivo del sistema sociale italiano. Da questo punto di vista il dettato della Costituzione repubblicana, su cui si fonda la vita sociale del nostro Paese, non appare affatto superato, anzi, come è stato rilevato da tutti gli interventi, resta in gran parte da attuare. La Chiesa, interessandosi a queste problematiche, non va oltre le sue competenze, ma dà seguito a un'istanza fondamentale della fede cattolica, che riconosce nella famiglia un bene della creazione, bene reso ancora più evidente dalla grazia sacramentale, conferita da Gesù Cristo nel momento in cui ha svelato il «mistero grande» (cfr. *Ef* 5,32) del patto nuziale.

### 3. Condizioni per una svolta all'inizio del Terzo Millennio

La strada da percorrere per realizzare un'ampia convergenza di tutti gli uomini di buona volontà attorno alla soggettività della famiglia è complessa ed esige che siano attuate alcune condizioni fondamentali per dare avvio a una nuova stagione di riforme, auspicata anche dal Card. Ruini nel suo intervento.

#### 3.1. La prospettiva culturale

Appare sempre più chiaro che la prima condizione per operare un cambiamento sostanziale e duraturo è quella di promuovere un rinnovamento culturale, per una modificazione della mentalità e dei comportamenti, che sembrano sempre più andare nella direzione di una frantumazione del tessuto familiare, anche se risulta, almeno in Italia, ancora forte la tenuta e il radicamento sociale della famiglia. Quella del cambiamento culturale è una prospettiva di cui cogliamo immediatamente la problematicità e la complessità, ma ciò non deve spaventarci. È questa del resto la linea di impegno assunta da tutta la Chiesa italiana nel momento in cui ha lanciato il Progetto Culturale. La creazione di una nuova mentalità verso la famiglia è uno dei capitoli centrali di questo Progetto, come è chiaramente emerso anche nel corso di questi lavori.

Per incidere sul quadro culturale è necessario il contributo di tutte le componenti vive del tessuto ecclesiale e sociale. Molteplici sono gli ambiti d'intervento: dalla ricerca accademica alla divulgazione di contributi che aiutino a ripensare l'identità e il ruolo della famiglia; dalla promozione di iniziative che sviluppino la riflessione sulla famiglia alla luce della dottrina sociale della Chiesa a un utilizzo più puntuale e incisivo dei mezzi della comunicazione sociale; dalla valorizzazione dei luoghi ordinari di vita delle comunità ecclesiali perché creino spazi sempre più a misura di famiglia alla promozione di iniziative che pongano la famiglia come protagonista della vita sociale.

### 3.2. La responsabilità sociale di tutte le famiglie

Entriamo qui nella seconda condizione indispensabile per arrivare a un effettivo riconoscimento della soggettività della famiglia. Se, da una parte, tutti sono chiamati a dare il loro contributo alla promozione della famiglia, nessuno più della famiglia stessa può, e deve, farsi garante del riconoscimento dei suoi diritti. È stato più volte ribadito come in tutti gli ambiti presi in esame sia necessario far sì che la famiglia faccia sentire la propria voce e rivendichi i propri diritti utilizzando tutti gli strumenti che la società democratica mette a disposizione. La prima e la più efficace di queste forme è certamente l'associazionismo, da intendere non come espressione elitaria delle famiglie più sensibili e motivate, ma come forma ordinaria di cittadinanza.

È necessario superare quella paradossale contraddizione che nel nostro Paese fa sì che la famiglia, primo produttore e garante del benessere, sia l'ultimo soggetto a essere considerato e ascoltato nella definizione delle politiche che determinano l'indirizzo e la qualità della vita sociale. La nascita e le iniziative del *Forum* delle Associazioni familiari costituiscono un segnale incoraggiante, che ha già ampiamente dimostrato quanto la mobilitazione delle famiglie sia la strada da percorrere per modificare gli attuali assetti delle forze sociali. Ma è anche evidente che a questa prima fase, che ha visto protagoniste soprattutto le Associazioni già esistenti e la nascita degli Organismi regionali, deve far seguito una capillare sensibilizzazione affinché tutte le famiglie acquisiscano piena consapevolezza della loro cittadinanza sociale e ne rivendichino a ogni livello i relativi diritti.

È stato ampiamente dimostrato come riguardo ai doveri, in più di un settore, lo Stato non solo non sostiene la famiglia nelle sue esigenze, ma si appoggia su di essa caricandola di compiti che vanno ben oltre le sue possibilità. È emerso dalle analisi di questi giorni che lo Stato ha contratto un debito enorme nei confronti della famiglia ripagandola con un sistema ancora sostanzialmente assistenziale, alla cui radice c'è il mancato riconoscimento dei diritti e della soggettività della famiglia. Chi può far esplodere queste ingiustizie e queste contraddizioni? Certamente sono utili il contributo e l'impegno di tutte le componenti sociali, ma prima e più di tutti, deve alzarsi la voce delle famiglie, di tutte le famiglie. È urgente quindi che le famiglie siano aiutate a prendere coscienza dei loro diritti e ad associarsi affinché tali diritti siano conosciuti, condivisi e, insieme, con forza, rivendicati.

### 3.3. Il contributo alle scelte politiche

Il Convegno ha messo a tema la soggettività della famiglia e ha affrontato una problematica di carattere sostanzialmente politico, ma lo ha fatto senza coinvolgere direttamente le forze politiche. Questa scelta nasce dalla natura di un appuntamento che vede coinvolti insieme operatori pastorali e membri delle Associazioni familiari, in uno sforzo d'elaborazione che si colloca a monte di azioni direttamente finalizzate a incidere sulle scelte politiche e legislative. Il lavoro di queste giornate offre però un vasto materiale che sarà prezioso per l'azione dei soggetti a cui compete un impegno di carattere più politico, come il *Forum* e le varie componenti sociali che nel Paese sono chiamate a farsi interlocutori delle forze politiche, del Parlamento e del Governo.

Un'azione che miri a modificare l'attuale quadro del sistema sociale italiano deve essere necessariamente articolata su vari livelli e diluita nel tempo, con una gradualità di interventi che rispondano a una strategia complessiva in cui siano chiari e condivisi gli obiettivi, le priorità e gli strumenti. Appare necessario in primo luogo far emergere un ampio dibattito nel Paese sul modello sociale che si intende promuovere e su quale deve essere il ruolo e la considerazione della famiglia. Occorre inoltre aprire un confronto con tutte le componenti della società, come i sindacati, gli imprenditori, le realtà associative, i centri di ricerca, tutti coloro che sono interessati al bene della società. Solo un ampio coinvolgimento delle varie espressioni della società e un diffuso convincimento circa la soggettività della

famiglia potrà aprire la porta a interventi legislativi in grado di ridisegnare il modello sociale e ad azioni di governo che progressivamente diano alla famiglia il ruolo che le è proprio.

Non va dimenticato in questo percorso il ruolo dei cattolici impegnati in politica ai quali è chiesto, assieme a tutti coloro che sono attenti a queste tematiche, di adoperarsi per dare al dibattito politico un deciso orientamento in ordine al riconoscimento della soggettività della famiglia. È un contributo irrinunciabile e qualificante. I cattolici impegnati in politica sui temi della famiglia e della vita, pur nella diversità delle opzioni partitiche, sono chiamati ad avere una sostanziale convergenza che sia trainante anche per altri esponenti politici.

#### **4. La famiglia come struttura portante della società**

L'ampia ricognizione sui principali aspetti della vita sociale, sviluppata nel corso del Convegno, ha messo in evidenza quanto la soggettività della famiglia sia determinante per ogni ambito della vita sociale. Partire dalla soggettività della famiglia comporta un ripensamento complessivo del sistema sociale e di ciascun ambito. Sarebbe impossibile riprendere e sintetizzare tutte le analisi e le proposte avanzate, ma può essere utile richiamare alcuni passaggi dei lavori che hanno toccato aspetti emblematici della situazione italiana.

In primo luogo abbiamo avuto conferma di quanto sia importante l'applicazione corretta del principio di sussidiarietà tra la famiglia e lo Stato. Uno Stato che non si pensi e non operi a partire dalla famiglia finisce per creare ingiustizie e sperequazioni, soprattutto se in luogo della sussidiarietà assume criteri assistenziali. Un sistema sociale pensato a partire dalla soggettività della famiglia e dal rapporto di sussidiarietà che lo Stato deve tenere nei suoi confronti, esige una rivisitazione di tutti i criteri d'organizzazione del lavoro, del sistema fiscale, dei processi educativi, della cura delle persone, ecc. Il Convegno ha offerto un riscontro scientifico di come e quanto sia salutare per la società l'applicazione del principio di sussidiarietà e di quanto sia penalizzante per la famiglia, e di conseguenza per la società nel suo insieme, il rifiuto o il travisamento di questo principio regolatore.

Un primo criterio che ne deriva è quello della "qualità della vita familiare". La società deve garantire una "reale vivibilità" dell'esperienza familiare. È stato evidenziato in più interventi come il modello sociale che si va imponendo, basato sulla considerazione del singolo cittadino e dei gruppi di potere, stia rendendo il clima sociale sostanzialmente ostile alla famiglia. Sin dal momento in cui i giovani mettono mano a un progetto familiare, si trovano a dover andare contro corrente e a dover pagare prezzi molto alti per una scelta che di fatto va a beneficio dell'intera società, ma che la società considera solo come questione affettiva privata e socialmente irrilevante, quando non addirittura in modo negativo. La formazione della famiglia è, in molti casi, ritardata dalla mancanza di sostegno da parte della società e tutta la vita familiare, non essendo tutelata, risulta sempre più insidiata dai sovraccarichi di lavoro, dalla scarsa considerazione rispetto alla professione e al ruolo sociale dei singoli.

Un altro ambito che evidenzia il mancato sostegno alla famiglia è quello della generazione, ambito in cui il nostro Paese detiene un triste primato di denatalità. È stato evidenziato come questo fenomeno sia l'esito di una precisa condizione in cui viene a trovarsi la coppia e in particolare la donna. Soprattutto appare assente nel nostro Paese la considerazione che fare dei figli è contribuire, in modo eminente, al bene comune, anche per contrastare l'invecchiamento della popolazione che già grava pesantemente sul sistema previdenziale. S'inseriscono in questo contesto anche gli interventi legislativi sul fronte della procreazione medicalmente assistita e sulle situazioni terminali della vita. Il tema della famiglia non può essere scollegato da quello della vita.

Lo Stato ha il dovere di tutelare il diritto del nascituro e l'inviolabilità della vita, per cui è auspicabile che si arrivi a un'approvazione, in tempi rapidi, della normativa sulla pro-

creazione medicalmente assistita, recuperando e, se possibile migliorando proposte già dibattute nella scorsa legislatura. Ugualmente lo Stato ha il dovere di impedire ogni travisamento del diritto a decidere della propria vita come avviene nel caso dell'eutanasia. Mentre resta ferma la condanna dell'aborto e della legge che lo permette, occorre ribadire che ben poco si è fatto per applicare quella parte della normativa che dovrebbe tutelare la maternità.

Conseguenza diretta, e quanto mai evidente, del mancato riconoscimento dei diritti della famiglia è la situazione del sistema scolastico, che eredita una struttura non più adeguata alle esigenze di una maggiore articolazione delle soggettività sociali. Non si tratta, come più volte ribadito, di tollerare la presenza di scuole non statali che svolgono un servizio pubblico, quasi fosse una concessione ai cattolici; si tratta piuttosto, a partire dal diritto di scelta delle famiglie, di ripensare complessivamente il sistema scolastico, ovviamente con la gradualità e con i passaggi necessari. Ma finché non sarà data a tutte le famiglie la possibilità reale, non discriminata dal punto di vista sia giuridico che economico, di esercitare la scelta formativa, in ogni scuola pubblica, statale e non statale, non si potrà parlare di un sistema moderno e rispettoso dei diritti della famiglia e degli studenti.

Uno snodo essenziale è anche quello del lavoro, dove pure appare difficile far emergere la rilevanza della famiglia. Sia per quanto concerne l'organizzazione sia per ciò che riguarda i criteri di retribuzione si registra una chiusura alla considerazione della famiglia come una variabile da cui non si può prescindere. I cambiamenti in atto suggeriscono inoltre di ripensare il sistema sociale anche sulla base di nuove modalità di gestione dei ruoli familiari, in cui non solo il ruolo della donna è messo in discussione, ma anche quello dell'uomo. Questi cambiamenti non appaiono di per sé negativi, a patto che le nuove modalità di gestione del lavoro non si traducano in un indebolimento dei vincoli e delle relazioni coniugali e genitoriali e che la società riconosca l'impegno familiare dell'uomo, della donna e di entrambi come altamente rilevante per la stessa società.

Ma ancora più critica e inquietante appare la situazione sul fronte del sistema fiscale. Dall'analisi fatta in questa sede e dal contributo di vari studiosi è emersa una palese ingiustizia nella stessa impostazione del sistema di contribuzione, che invece di proteggere e sostenere la famiglia la penalizza in modo direttamente proporzionale al numero di figli. Oltre a trovarci di fronte a una violazione dei diritti della famiglia, abbiamo anche una chiara dimostrazione di quanto possa essere iniquo un sistema che non ponga al centro la soggettività della famiglia.

Anche il sistema dei servizi richiede un ripensamento complessivo, essendosi rivelate inadeguate le formule di stretta derivazione ideologica. Ripensare i servizi a partire dalla soggettività sociale della famiglia offre certamente l'opportunità di una revisione sostanziale dei criteri, delle modalità e dell'organizzazione dei medesimi. È necessario vedere nella famiglia non uno dei tanti destinatari, ma il soggetto protagonista del sistema stesso.

## 5. L'impegno della comunità ecclesiale

Veniamo infine al cammino che ci attende come comunità ecclesiale. Non è competenza della Chiesa promuovere azioni politiche in modo diretto, ma certamente la missione di annunciare il Vangelo non potrà essere disgiunta da un concreto impegno con e per la famiglia. Compito specifico della comunità ecclesiale è quello di tenere alta l'attenzione verso questi temi, approfondendo il progetto di Dio sul matrimonio e la famiglia. Sono quindi fondamentali tutte le iniziative di evangelizzazione, di formazione spirituale, di animazione delle famiglie. Dal punto di vista pastorale è importante dare piena attuazione alle indicazioni della *Familiaris consortio*, secondo il progetto delineato dalla Chiesa italiana nel *Direttorio di pastorale familiare*. L'impegno sociale e politico delle famiglie non è altra cosa rispetto al lavoro pastorale, ma ne costituisce un capitolo sostanziale e una parte irrinunciabile.

Al fondo di ogni vero cambiamento c'è la conversione del cuore e un autentico cammino spirituale sulla via della santità. Ci conforta la felice concomitanza che vede questo Convegno terminare a ridosso dell'incontro del Papa con le famiglie e della Beatificazione dei coniugi Maria e Luigi Beltrame Quattrocchi, prima coppia di cui viene riconosciuta la testimonianza di santità proprio a partire dalla vita coniugale e familiare.

Il principale contributo che la comunità ecclesiale è chiamata a dare si colloca sulla via della formazione, soprattutto in riferimento alla dottrina sociale della Chiesa, che costituisce, come più volte ribadito dal Santo Padre, un capitolo fondamentale della stessa morale cattolica. È necessario un salto di qualità nella proposta degli itinerari formativi, sia prima del matrimonio che successivamente, e per questo occorrono operatori qualificati. L'avvio di corsi formativi a vario livello rivolti in modo particolare alle coppie è certamente un segnale positivo, ma dovrà trovare un più deciso e diffuso sviluppo in tutte le Diocesi italiane.

Abbiamo già accennato alla prospettiva culturale su cui deve muoversi l'impegno ecclesiale, ma vorrei concludere ricollegandomi proprio al Progetto Culturale della Chiesa italiana, animato dal Servizio Nazionale, e al lavoro del *Forum* delle Associazioni familiari che, promuovendo questo Convegno assieme alla Commissione Episcopale per la famiglia e la vita, hanno offerto un modello e un criterio operativo anche dal punto di vista pastorale. Operatori pastorali e laicato associato possono costituire una forza sinergica in grado di alimentare e rendere possibile quella svolta culturale, sociale e politica che il Santo Padre ha auspicato nel suo messaggio.

Concludiamo questo Convegno guardando fiduciosi alle sfide che ci attendono, nella consapevolezza che non mancano le risorse umane, culturali e spirituali per affrontarle. Attendiamo con gioia l'incontro con il Santo Padre, che ci confermerà in questo cammino, impegnativo e affascinante, e saprà darci, con la sua parola, nuovo slancio per affrontarlo.



---

# *Atti del Cardinale Arcivescovo*

---

## **OFFERTA PER LA CELEBRAZIONE E L'APPLICAZIONE DELLA MESSA**

I Vescovi delle due Province Ecclesiastiche Piemontesi – Torinese e Vercellese –, riuniti a Susa il 4-5 settembre scorso in occasione della Conferenza Episcopale Regionale, hanno riesaminato a norma del can. 952 § 1 del *Codice di Diritto Canonico* la delicata e complessa questione concernente l'offerta per l'applicazione di Sante Messe, secondo una determinata intenzione, e i vari problemi connessi.

Dopo ampia riflessione, prima di passare a indicazioni pratiche pur necessarie, hanno ritenuto opportuno e più importante ancora, richiamare l'attenzione seria e responsabile dei sacerdoti, specialmente parroci, su alcuni punti considerati determinanti per un'esatta comprensione del significato dell'offerta in questione e per una prassi in merito che sia nel contempo educativa per i fedeli ed eviti possibili riflessi negativi in ambito pastorale.

### **1. Messa per il popolo**

Da tempi antichissimi nella storia della Chiesa, ben prima che fosse introdotto l'uso dell'applicazione secondo intenzioni singole e private, i Pastori – Vescovi e parroci – celebrano nei giorni festivi la Messa *pro populo*. Questa è sempre stata strettamente unita alla santificazione del Giorno del Signore in cui i fedeli partecipano alla celebrazione comunitaria dell'Eucaristia. Tale impegno è stato riaffermato dal *Codice di Diritto Canonico* per i Vescovi (can. 388) e per i parroci (can. 534), ripreso dal n. 59 di "*La celebrazione dei Sacramenti*" (Nota pastorale della Conferenza Episcopale Piemontese, 6 gennaio 1997) e dai vari *Libri Sinodali* diocesani. Raccomando a tutti i parroci di restare fedeli a questo obbligo – prima che giuridico, morale e pastorale – celebrando e applicando la Messa *pro populo* effettivamente nel giorno festivo e senza unirvi altre intenzioni né singole, né cumulative: quindi senza offerta.

## 2. Il significato dell'offerta

Per quanto spetta alle altre Messe, è noto come il *Codice di Diritto Canonico* dichiara "lecito" (non obbligatorio) ricevere un'offerta per l'applicazione ad un'intenzione determinata (can. 945 § 1); è necessario, però, tenere conto di quanto lo stesso canone 945 § 2 afferma: «È vivamente raccomandato ai sacerdoti di celebrare la Messa per le intenzioni dei fedeli, specie dei più poveri, anche senza ricevere offerta alcuna». Il Documento finale del Sinodo dei Vescovi (1971) sul "Sacerdozio ministeriale" a sua volta dice: «Sembra molto opportuno che il popolo cristiano riceva pian piano una tale formazione da far sì che i proventi dei sacerdoti siano disgiunti dagli atti di ministero, specialmente da quelli di natura sacramentale» (II, 4). Questi testi molto chiari ci inducono a potenziare sempre più, con convinzione e perseveranza, l'opera di educazione e formazione dei fedeli su un duplice versante.

Innanzitutto al vero senso e valore grande, sempre comunitario, della celebrazione della Messa che viene offerta ogni volta per tutti i vivi e per tutti i defunti, come attesta con forza la stessa Prece Eucaristica; a questo proposito, è bene insistere perché i fedeli pongano come intenzione il ricordo dei vivi, spesso trascurato rispetto a quello dei defunti. Nello stesso tempo occorre pure educarli alla partecipazione responsabile, anche economica, per la vita della comunità con offerta possibilmente libera, non legata necessariamente alla singola intenzione ed applicazione, al fine di "disgiungere" del tutto le offerte dagli atti sacramentali, come auspicato dal Sinodo dei Vescovi.

## 3. Offerta delle Messe con più intenzioni

Nella presente fase di maturazione e transizione, e nel pieno rispetto del principio di comunione ecclesiale a livello cattolico, è necessario tenere presenti le norme della Chiesa; essa stessa ha già avviato qualche passo in questa direzione con la possibilità di alcune Messe con intenzione plurima o cumulativa. Trattandosi di materia appunto assai delicata, è bene rileggere – e soprattutto, poi, osservare – le norme date dal decreto *Mos iugiter* della Congregazione per il Clero (22 febbraio 1991):

a. le Messe accettate con offerta singola per una singola applicazione, vanno celebrate come tali (can. 948); contravvengono pertanto a questa norma, e si assumono la relativa responsabilità morale, i sacerdoti che raccolgono indistintamente offerte per particolari intenzioni di Messe e, cumulandole in un'unica offerta all'insaputa degli offerenti, vi soddisfano con una sola celebrazione con intenzione collettiva;

b. nel caso in cui gli offerenti, previamente ed esplicitamente avvertiti, consentano liberamente che le loro offerte siano cumulate con altre per un'unica celebrazione, si può soddisfare con una sola Messa secondo un'intenzione detta "collettiva"; in questo caso devono essere pubblicati il luogo, il giorno e l'ora in cui tale Messa verrà celebrata, non più di due volte a settimana;

c. resta sempre inteso che al celebrante va solo l'offerta prevista dalla Diocesi per le offerte singole; la somma eccedente va consegnata al Vescovo diocesano, che la destinerà a norma del can. 946 (opere varie di culto, carità, Clero).

Ritengo importante ribadire l'osservanza scrupolosa di tale direttiva da parte di tutti per il bene delle nostre comunità, spesso turbate da prassi diverse e disinvolute, causa di meraviglia ed anche, qualche volta, di scandalo vero e proprio.

#### **4. L'offerta indicata a partire dalla Prima Domenica di Avvento 2001**

In questo preciso contesto di graduale evolversi della prassi in atto e nello spirito sopra richiamato di rispetto di tutti i valori in gioco, al fine di evitare possibili abusi, i Vescovi hanno stabilito che **a partire dalla Prima Domenica di Avvento - 2 dicembre 2001** - l'offerta per la Messa nelle nostre Diocesi sia di *Euro 10* (arrotondamento a *Lire 20.000*).

Dato in Torino, il giorno ventuno del mese di ottobre dell'anno del Signore duemilauno

✠ **Severino Card. Poletto**  
Arcivescovo Metropolitano di Torino

**mons. Giacomo Maria Martinacci**  
cancelliere arcivescovile

## DISPOSIZIONI CIRCA ALCUNE PARTICOLARI CELEBRAZIONI DI MESSE

PREMESSO che con decreto in data 12 maggio 1991 erano state emanate disposizioni circa l'offerta per la celebrazione e l'applicazione della Messa nell'Arcidiocesi:

CONSIDERATO che nel corso di dieci anni la concreta situazione socio-economica si è modificata con variazioni non lievi:

TENUTO CONTO della imminente entrata in vigore della nuova moneta unica a livello europeo e di quanto deliberato nella riunione tenuta il 4-5 settembre 2001 dai Vescovi della Provincia Ecclesiastica Torinese:

VISTI i canoni 945-958 del *Codice di Diritto Canonico*:

CON IL PRESENTE DECRETO

### DISPONGO

1. L'entità della dote per costituire una pia fondazione con l'onere della celebrazione di una Messa annua viene stabilita in **500 Euro**, da depositare presso l'Ufficio diocesano per l'amministrazione dei beni ecclesiastici. La durata dell'obbligo viene fissata in **anni venti** consecutivi, *ad normam iuris*, per le nuove fondazioni; anche per le fondazioni attualmente esistenti, che prevedono una durata limitata, *la scadenza viene unificata ad anni venti dalla data di costituzione dell'onere*.
2. L'offerta per le **Messe** cosiddette **Gregoriane** è fissata in **400 Euro**.
3. A partire dalle Messe celebrate nell'anno 2002, per ogni Messa binata o trinata (cfr. can. 905) a cui corrisponde un'offerta, quanti vi sono tenuti consegneranno secondo le norme diocesane – alla Curia Metropolitana e/o al Seminario – la somma di **5 Euro**.

Dato in Torino, il giorno ventuno del mese di ottobre dell'anno del Signore duemilauno

✠ **Severino Card. Poletto**  
Arcivescovo Metropolita di Torino

**mons. Giacomo Maria Martinacci**  
cancelliere arcivescovile

**Messaggio per invitare alla preghiera a un mese dagli attentati  
che hanno sconvolto gli Stati Uniti d'America**

**«Non lasciamoci travolgere dall'odio»**

Martedì 11 settembre 2001 gli Stati Uniti d'America hanno subito, in una agghiacciante e calcolata sequenza, una devastante azione terroristica contro il *World Trade Center* a Manhattan (New York) e il Pentagono a Washington. Il criminale attacco ha causato alcune migliaia di morti, ha messo a rischio la stabilità non solo degli U.S.A. ma, in un certo senso, di tutto il mondo.

A un mese dai drammatici eventi, la Presidenza della C.E.I. ha ritenuto opportuno invitare tutti i cattolici italiani a una partecipazione spirituale, al fine di rinnovare l'invocazione del riposo eterno per le vittime, la consolazione per le famiglie e le comunità nel lutto, la conversione di quanti a vario titolo hanno avuto responsabilità nell'ignominioso gesto, la ricerca di vie di pace nella giustizia. Pertanto, anche facendo seguito al costante appello del Santo Padre che invita ad implorare da Dio il dono preziosissimo della pace, ha suggerito un momento unitario di memoria e di invocazione con un specifico ricordo nella preghiera universale o dei fedeli durante le Sante Messe di domenica 14 ottobre.

Il Cardinale Arcivescovo ha voluto sottolineare l'iniziativa con questo messaggio:

Il pianto di Gesù su Gerusalemme è il nostro pianto per questo mondo che non sa trovare cammini di giustizia ed è ripiombato nelle tenebre del terrorismo e della guerra. Il dolore ci rende fraternamente solidali con tutte le vittime della miseria e dell'odio, con i loro parenti e le loro famiglie. Per questo chiedo che la preghiera proposta dalla C.E.I. per l'11 ottobre venga ripresa in tutte le chiese della Diocesi domenica 14 ottobre. Pregheremo Dio affinché ci dia la capacità di costruire la pace nella giustizia e nella verità.

- La nostra riflessione parte da una condanna ferma e senza esitazioni della logica del terrorismo, chiunque ne sia l'autore. Nessuno può farsi giustizia da sé in modo sommario, spargendo in modo indiscriminato il sangue umano. Non si può perdere la coscienza del male!

- Non possiamo e non dobbiamo chiamare in causa Dio per coprire le nostre sconfitte e giustificare l'odio o la vendetta. Come cristiani dobbiamo essere consapevoli che la guerra non è mai "santa" e questo chiediamo anche ai fratelli dell'Islam. Dio ci parla anche attraverso la nostra storia, al riguardo. È già arduo per la coscienza cristiana accettare la guerra come male minore, cioè in difesa di innocenti, tanto meno è accettabile proporla come orizzonte di civiltà. Comunque l'uso della forza dovrà sempre essere controllato e accompagnato da una vigilanza critica ed etica.

- È comprensibile la decisione di reagire con fermezza per frenare forme di odio devastante. Altrettanto mi auguro che da questi fatti gravissimi nasca nei responsabili delle Nazioni più progredite una maggior attenzione ai Paesi poveri, emarginati e umiliati, come nel caso della Palestina e varie altre regioni africane dove violenze e morti quasi quotidiane già da tempo avrebbero dovuto suscitare un maggior impegno per costruire la pace.

- In questi momenti di grande tensione non dobbiamo lasciarci travolgere dall'odio e da spirali di violenza; non possiamo dimenticare anzi dobbiamo ravvivare lo slancio verso nuovi rapporti di fraternità con i fratelli di Israele e dell'Islam, riconoscendoci nel comune padre Abramo, nella sua



pazienza, nella sua tenacia, nel suo sperare contro ogni speranza. Nonostante i sinistri bagliori della guerra, dobbiamo affermare che questo è il tempo di un nuovo grande dialogo delle religioni e di una rinnovata riflessione sul futuro dell'uomo e dell'umanità.

Gesù, che ha resistito vittoriosamente al male con il dono gratuito e totale di sé sulla croce, sappia ispirare in noi i sentimenti forti di fraternità, di giustizia e di pace.

Questo per noi è un tempo di seria riflessione per capire i problemi e i valori in gioco.

Su questi temi invito tutte le nostre comunità ecclesiali a rivolgere la loro assidua preghiera al Signore e a ricercare elementi di comprensione e discernimento, sottolineando che è soprattutto dialogando con Dio nella preghiera che si diventa veri costruttori di pace.

Torino, 9 ottobre 2001

✠ **Severino Card. Poletto**  
Arcivescovo Metropolita di Torino

#### **TESTO PER LA PREGHIERA UNIVERSALE PROPOSTO DALLA C.E.I.**

Fratelli e sorelle, invochiamo Dio, nostro Padre, che ama tutti i popoli della terra. A lui apriamo con fiducia il nostro cuore, certi di trovare ascolto e conforto.

*Diciamo insieme:* ascoltaci Signore

Padre, tu sei misericordia e bontà infinita: fa' che nel cuore degli uomini e delle donne del mondo intero trovi ascolto la tua voce che ci invita a camminare nella riconciliazione e nella pace. Noi ti preghiamo.

Signore, che agli occhi dei popoli ha rivelato la tua giustizia: concedi ai responsabili delle Nazioni forza e saggezza nel loro impegno di custodi e difensori della sicurezza e della concordia tra i popoli. Noi ti preghiamo.

Signore del cielo e della terra, Creatore e Padre dell'intera famiglia umana: dona ai credenti di tutte le religioni di cercare con cuore sincero la tua volontà nella preghiera e nella purezza del cuore. Noi ti preghiamo.

Dio, che hai mostrato la tua salvezza fino ai confini della terra: accogli tra le tue braccia le vittime della violenza e dona la serenità del cuore a coloro che vivono nella sofferenza e nella paura. Noi ti preghiamo.

Padre, che in Cristo tuo Figlio hai riconciliato a te il mondo intero: agisci con la forza del tuo Spirito nell'intimo dei cuori perché i nemici si aprano al dialogo, gli avversari si stringano la mano e i popoli si incontrino nella concordia. Noi ti preghiamo.

O Padre, Signore della vita e della storia, per la tua benevolenza la creazione continua e sorge il sole sui buoni e sui cattivi: libera l'uomo dal peccato che lo separa da te e lo divide in se stesso; fa' che, nell'armonia interiore creata dallo Spirito, diventiamo operatori di pace e testimoni del tuo amore. Per Cristo nostro Signore.

**All'apertura del cammino del Piano Pastorale diocesano****Siamo chiamati a rendere visibile  
la presenza e la gioia di Cristo tra noi**

Domenica 21 ottobre, nella particolare cornice del Palavela di Torino, ha preso l'avvio il cammino del Piano Pastorale diocesano: oltre 5.000 persone provenienti dall'intera Arcidiocesi hanno letteralmente gremito ogni spazio. La grande "festa" è iniziata con l'ingresso delle rappresentanze dei quattro Distretti pastorali – precedute da altrettante Bande musicali – ognuna con uno slogan per rappresentare l'area d'impegno destinata nella prima "Missione". La Concelebrazione Eucaristica è stata il centro di tutto l'incontro: con il Cardinale Arcivescovo, assistito dai due Vicari Generali, ha concelebrato un centinaio di sacerdoti. Nel corso della celebrazione (che quest'anno ha anche sostituito la consueta Veglia Missionaria e lo specifico incontro per il mandato ai nuovi operatori pastorali e ai catechisti) è stato conferito il mandato missionario a don Ilario Rege Ganas, destinato come sacerdote *"fidei donum"* alla Diocesi di Formosa (Argentina), ad uno dei 32 nuovi operatori pastorali e ad un catechista.

Dopo la S. Messa la festa è continuata negli stand che ospitavano le diverse realtà aggregative, culturali, caritative ed educative dell'Arcidiocesi.

Questo il testo dell'intervento iniziale e dell'omelia di Sua Eminenza:

**INTRODUZIONE**

Carissimi, non posso incominciare la Celebrazione senza manifestarvi la gioia e la commozione che sento nel cuore in questo momento così importante per il cammino pastorale della nostra Diocesi.

Tutti voi sapete che oggi, con questa solenne Eucaristia, noi vogliamo aprire il percorso che ci vedrà impegnati per diversi anni nell'evangelizzazione: l'annuncio straordinario del Signore Gesù, con iniziative particolari, a tutti i nostri fratelli e sorelle che vivono nel territorio della nostra Diocesi. Iniziamo il cammino del primo anno – l'abbiamo chiamato *"Anno della Spiritualità"* – con lo sguardo proiettato in avanti.

Vedere sfilare qui davanti all'altare, prima della Celebrazione, i rappresentanti dei quattro Distretti – la Città, il Distretto Sud-Est, il Distretto Ovest e il Distretto Nord – mi ha fatto sentire la presenza di tutta la nostra Chiesa diocesana. Il Signore ci ha convocati qui, e ci sentiamo pronti a fare quello che Lui ci domanda per continuare la missione che ha affidato alla Chiesa.

Incominciamo creando il raccoglimento necessario, con un istante di silenzio, chiedendo perdono dei nostri peccati.

## Premessa

Carissimi, ci sentiamo ormai dentro a questa avventura di straordinario annuncio del Vangelo prevista dal nostro Piano Pastorale diocesano. Il mandato che oggi ho dato a un sacerdote si estende a tutti coloro che sono partiti per terre lontane, a nome della nostra Chiesa locale, per annunciare il Vangelo e a tutti i catechisti, agli operatori pastorali, a quanti hanno voglia oggi di mettersi in cammino per obbedire a Cristo che manda in tutto il mondo a portare la Buona Notizia di salvezza: la sua.

a) Vorrei iniziare la mia riflessione insieme con voi invitandovi a dare una risposta sincera, gioiosa e convinta, attingendo dal cuore e verificando la propria situazione personale, alla drammatica domanda con la quale Gesù chiude il passo di Luca che oggi è stato proclamato: «*Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?*» (Lc 18,8).

È una domanda impressionante perché ci ricorda che la fede, dono gratuito di Dio fatto a tutti noi, si può anche perdere, se non la coltiviamo con l'ascolto e la meditazione della Parola di Dio, se non la alimentiamo con la nostra preghiera, se non la nutriamo con i Sacramenti.

Noi oggi, qui – Vescovo, sacerdoti, diaconi, religiosi, religiose, consacrati laici, popolo santo di Dio –, vogliamo dire al Signore che crediamo in Lui come unico nostro Salvatore.

A Gesù, che in questa Celebrazione Eucaristica si fa presente – anzi è già presente con la sua Parola e con il suo sacrificio – vogliamo dire che grande è la nostra fede e che solo in Lui poniamo ogni speranza di salvezza.

Vogliamo dirgli che visitando il cuore di ciascuno di noi Egli troverà disponibilità, risposta, adesione sincera, impegno. Questo lo affermiamo come singoli e come comunità diocesana.

b) Ciò che noi stiamo facendo oggi, fratelli e sorelle carissimi, con questo solenne nostro atto di fede è in profonda sintonia con la Giornata Missionaria Mondiale che si celebra in tutte le chiese del mondo e che ha come tema proprio “*Gesù, speranza dei popoli*”. L'umanità intera deve essere aiutata a porre la propria speranza in Gesù Cristo.

Non possiamo celebrare quest'Eucaristia dimenticando la situazione del mondo: la paura ci prende, con la preoccupazione per il terrorismo, per la guerra, per tanti innocenti che hanno pagato e pagano le conseguenze di questa situazione. Non possiamo essere superficiali al punto di non preoccuparci come anche qui, a livello locale, si tenda a creare qualche tensione in nome di differenti fedi religiose. Gesù Cristo è la speranza dei popoli!

Che il Signore trovi in noi questa disponibilità! Vogliamo davvero che nella nostra situazione – così ben rappresentata da quest'immagine del profeta Isaia: «*Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce!*» (Is 9,1) – questa parola diventi motivo di speranza per noi, che camminiamo nelle tenebre, e non solo per gli eventi mondiali, ma anche per tante situazioni concrete di vita. Camminiamo nelle tenebre, siamo a volte smarriti, disorientati, ma il Profeta ci invita ad alzare il capo, per vedere, fissare e accogliere Cristo, che è la luce vera del mondo (cfr. Is 9,1-3).

c) Voi sapete che con questa Celebrazione apriamo solennemente, come Diocesi, il cammino previsto dal Piano Pastorale: un primo anno chiamato *"Anno della Spiritualità"* e poi alcuni anni dedicati all'annuncio straordinario del Vangelo a tutte le categorie di persone. Questo perché desideriamo *"costruire insieme"* qui a Torino una comunità cristiana autentica e quindi una *"Chiesa-comunità"* che sia bella perché santa, credibile perché coerente e aperta sul mondo perché missionaria.

## 1. L'entusiasmo della festa

Oggi la nostra Celebrazione assume le caratteristiche di una grande festa di popolo: un popolo che esprime la gioia e soprattutto l'entusiasmo per quanto il Signore ci chiede di realizzare insieme nel cammino futuro della nostra Chiesa. Io non so cosa voi provate nel cuore di fronte al lavoro che ci attende. Forse paura, timore, perché momenti come questo ci rincuorano ma poi da domani si ricomincia l'impegno quotidiano. Per questo io chiedo al Signore, per me e per voi, grande entusiasmo: senza questo non si cammina e non si trasmette nulla, perché viene a mancare la convinzione profonda del valore di ciò che facciamo.

Come si fa, fratelli carissimi – e lo dico in modo particolare ai miei fratelli più vicini che sono i sacerdoti –, a non essere convinti che l'annuncio di Cristo è la ragione della nostra vita e la ragione della vita della nostra Chiesa?

Di questo impegno io sono profondamente convinto, perché è l'essenza della mia missione di Vescovo e della missione della nostra Chiesa, ma di questo impegno sono anche immensamente entusiasta. Il mio entusiasmo nasce anche da voi, è confortato dalla vostra presenza che non è un semplice atto formale, è incoraggiato dalla vostra adesione a questo impegno straordinario delle quattro Missioni diocesane.

Bisogna credere alle cose che facciamo, altrimenti finiamo di svuotarle dal di dentro e, se le facciamo tanto per farle, non siamo graditi a Dio. Vorrei davvero, allora, suscitare entusiasmo, chiederlo al Signore come dono per tutti.

Ma entusiasmo per chi? Per che cosa?

a) Innanzi tutto entusiasmo per la persona di Gesù Cristo: la storia della nostra vita acquista valore soltanto se guardiamo a Cristo crocifisso e risorto. Per Lui dobbiamo essere entusiasti! Lui vogliamo far conoscere a tutti!

b) Entusiasmo per la Chiesa: sia quella universale guidata dal Successore di Pietro, sia la nostra Chiesa locale di Torino, come pure per quelle porzioni di Chiesa che sono le nostre parrocchie e per quella piccola Chiesa domestica che è la famiglia. Come non ricordare che stamattina il Papa ha Beatificato, per la prima volta nella storia del Cristianesimo, due coniugi per sottolineare che il matrimonio è strada di santità? Due coniugi, Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi, sono stati Beatificati insieme proprio come coppia di sposi.

E noi vogliamo sentire l'entusiasmo per la Chiesa perché amiamo la nostra Chiesa diocesana di Torino. In essa ci sono dei limiti, nelle persone e

nelle strutture, ci sono dei difetti, ma è stata ed è ricca di santità, di generosità, di impegno pastorale, di grazia. Per questo amiamo la Chiesa. Per questo vogliamo bene a questa santa Chiesa di Dio che vive a Torino. Ed è per questo che come Chiesa ci sentiamo mandati.

c) Infine sentiamo entusiasmo per il lavoro previsto dal Piano Pastorale diocesano pluriennale. *"Costruire insieme"* ho intitolato la mia Lettera Pastorale per spiegare alla Diocesi che cosa vogliamo fare e come vogliamo farlo.

Dobbiamo aver voglia insieme di *"costruire"* la Chiesa, di realizzare le persone, le famiglie come luogo di amore e di gioia, e una società più giusta fondata sui valori evangelici, perché il cristiano è messo da Cristo come lievito nella pasta.

Vogliamo costruire *"insieme"*. Non possiamo costruire la Chiesa santa di Dio tirando un po' di qua e un po' di là e non sentendoci unico popolo radunato dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo, per convocare intorno al mistero della Trinità tutte le genti.

## 2. La Parola di Dio che abbiamo ascoltato ci aiuta a capire la scansione del nostro Piano Pastorale

a) Il primo anno, l'*"Anno della Spiritualità"* è un anno nel corso del quale non faremo delle cose, ma soprattutto saremo convocati per la preghiera: le adorazioni eucaristiche, le varie proposte di *lectio divina*, l'approfondimento dei Documenti della Chiesa e in particolare della mia Lettera Pastorale con la quale vogliamo motivare il perché faremo negli anni successivi un annuncio straordinario ai ragazzi, ai giovani, ai genitori e agli anziani. Si darà molto rilievo all'adorazione eucaristica settimanale in ogni parrocchia e alla celebrazione del sacramento della Penitenza, indicando per ogni Zona una chiesa penitenziale dove sarà facile, ad orari prefissati e precisi, trovare confessori sempre disponibili per questo importante Sacramento.

Il primo anno è un anno nel quale come Mosè – la prima Lettura ci ricordava l'immagine-icona di Mosè sul monte con le braccia alzate mentre la stanchezza lo assale – quando durante la preghiera ci prende la stanchezza abbiamo bisogno di qualcuno che ci sorregga, da una parte e dall'altra, perché ci sia questa corrente incessante di preghiera che chiede a Dio la vittoria sui veri nemici, che non sono le altre persone, ma il peccato, il male, in una parola tutto ciò che si oppone al progetto di Dio.

b) Il testo degli Atti degli Apostoli, con la descrizione dettagliata di una specifica missione di evangelizzazione realizzata dal diacono Filippo, ci ha fatto vedere come può essere concretizzato il cammino della missione diocesana orientandoci sul lavoro vero e proprio di annuncio del Signore che tutti saremo chiamati a svolgere dal prossimo anno in poi. Il diacono Filippo è invitato da Dio ad alzarsi e ad andare nella strada.

- Anche noi, come Filippo, riceviamo il mandato da Dio: *«Alzati e va'!»*.
- Anche noi dobbiamo avvicinarci alle persone e camminare con loro, per avviare un dialogo di fede.



– Anche noi dovremo saper spiegare i pensieri, le intenzioni, i progetti di Dio sull'umanità, spiegando la Scrittura, portando il Vangelo, cioè portando non noi stessi ma la Parola di Dio, viva, efficace, che produce salvezza, conversione, bontà, amore e pace, per suscitare una rinnovata ricerca di Dio.

– Anche noi dobbiamo aiutare tanti nostri fratelli, lontani o allontanati, a riavvicinarsi alla fede e a collegare l'annuncio – l'evangelizzazione – con i Sacramenti, soprattutto la Riconciliazione e l'Eucaristia.

– Anche noi come Filippo – dopo che ha battezzato quel viandante, che veniva da lontano e leggeva il Profeta Isaia, aprendogli il cuore con l'annuncio di Cristo – dobbiamo accettare di stare nel nascondimento: Filippo fu rapito e portato da un'altra parte per continuare là l'evangelizzazione. Noi non facciamo le Missioni diocesane per un qualche trionfalismo, non facciamo questo lavoro per mettere in evidenza noi stessi, ma solo perché Cristo sia annunciato, conosciuto, creduto, amato, seguito. Non dobbiamo avere paura di sparire, purché in ogni maniera Cristo venga annunciato (cfr. *Fil* 1,18).

c) Infine la pagina di Vangelo ci ha rincuorato nella speranza e nella fiducia, perché Gesù ci diceva che se quel giudice, pur non essendo un credente timorato di Dio, solo per togliersi il fastidio ha fatto giustizia ad una povera vedova, come potrà il Padre celeste non ascoltare noi se grideremo a lui notte e giorno perché il mondo si converta?

Il problema è rappresentato da che cosa noi chiediamo al Padre notte e giorno. Possiamo chiedere qualunque grazia, certo, ma noi oggi vogliamo incominciare un'incessante preghiera per chiedere che l'umanità si apra all'amore di Dio. Pensiamo che il Padre celeste ci lasci senza risposta per tutto il tempo in cui lavoriamo per Lui e non ci doni di vedere qualche frutto? Sono certo che frutti ve ne saranno: non per giustificarci con l'illusione di essere bravi noi, ma per manifestare ancora una volta sotto gli occhi di tutti che Lui è all'opera e non si dimentica di averci creati a sua immagine e somiglianza e di aver donato il suo Figlio unigenito perché tutti gli uomini siano salvati giungendo alla conoscenza della verità (cfr. *1Tm* 2,4).

Non ci lascerà senza frutto se il nostro grido supplice si innalza a Lui notte e giorno. «Prontamente il Padre vi ascolterà» ci dice Gesù. Proviamo a ripassare il Padre Nostro e vediamo che cosa il Cristo ci suggerisce di domandare: «Venga il tuo regno». Questo è il compito principale che ci viene richiesto nei prossimi anni.

### 3. Lo spirito con cui desideriamo lavorare insieme in questi anni

Lo spirito con il quale noi ci mettiamo in cammino, fratelli e sorelle carissimi, deve essere ispirato ad alcuni atteggiamenti fondamentali.

a) Prima di tutto *molta serenità* di fronte ai progetti che abbiamo davanti, perché il Signore ci chiede di fare solo quello che possiamo. Con sincerità, grande responsabilità e impegno, certo, ma solo quello che possiamo. A voi fratelli sacerdoti ho già avuto modo di dirlo, oggi lo dico a tutti, così come l'ho scritto nella Lettera Pastorale: la nostra Chiesa di Torino si dà

un programma, un progetto, ma nel limite di una *"pastorale del possibile"*. Non una pastorale astratta e disincantata del tutto ideale, un ideale che poi non si raggiunge, ma di qualche passo in più nella linea dell'annuncio rispetto ad oggi tenendo però conto delle nostre oneste possibilità.

b) Se c'è questa serenità si parte con *grande generosità* perché sicuramente questo comporta un po' di sacrificio, richiede impegno, ma so che tutti – sia io che voi – ne siamo capaci e siamo pronti a consumarci per il Regno di Dio.

c) Questo impegno ci chiede anche *sintonia di intenti*, perché o camminiamo *"tutti insieme"* come Chiesa che vive in comunione o altrimenti Dio non può benedire le nostre fatiche. Questo è un lavoro di Chiesa diocesana e dobbiamo sentirci uniti e buttarci *"tutti insieme"* in questa avventura. Nessuna persona e nessuna comunità può rifiutare questa proposta se vogliamo vivere dentro il mistero della Chiesa e quindi nella volontà di Dio.

\* \* \*

Possiamo concludere questa riflessione con una preghiera:

«Signore Gesù, da tanti anni abbiamo faticato per te, abbiamo negli anni passati messo in cantiere tantissime iniziative: quanti sacrifici, quanta fatica! Però, lascia che te lo diciamo: quanto scarsi ci sono sembrati a volte i risultati e quanti problemi insoluti ci sono ancora! Signore, siamo quasi tentati di pensare che la situazione della tua Chiesa vada sempre peggiorando, che i tuoi fedeli, che i tuoi amici, che i tuoi discepoli diminuiscano sempre più di numero... Ma noi sappiamo che Tu oggi ci hai convocati per farci vincere questa tentazione di pessimismo e scuoterci in un nuovo e impegnato ottimismo di fede. «Prendete il largo – ci dici ancora una volta –. Prendete il largo nella società, nel mondo, nelle vostre comunità, e gettate le reti per la pesca». Signore, abbiamo paura di farlo, perché tante volte abbiamo lavorato notti e giorni interi senza prendere nulla, ma ora sulla tua parola, non perché ci sentiamo sicuri, ma proprio e solo perché ce lo dici Tu, con fiducia ed entusiasmo getteremo ancora le reti per la pesca con la certezza che Tu ci farai vedere il miracolo, perché ci accorgiamo che Tu non hai cessato di camminare con noi, di amare gli uomini, di perdonare le loro miserie e di dare loro un'ancora di salvezza. E così vedremo con i nostri occhi che Tu sei con noi e darai alle nostre fatiche pastorali la certezza che non vanno sprecate. A Maria, la tua e nostra Mamma, Stella dell'e-vangelizzazione, Vergine Consolatrice, affidiamo questo nostro programma di lavoro con la certezza che Tu puoi toccare i cuori e quindi scalderei anche il cuore di ciascuno di noi e ci darai la gioia di sentirci tuoi discepoli con l'entusiasmo di gridare a tutti che siamo tuoi e che solo Tu salvi l'umanità. Amen».

## **Intervento a un Convegno Nazionale organizzato dalla Lega Italiana per la Lotta contro i Tumori**

### **Puntare alla vera salute dell'uomo**

Sabato 13 ottobre, a Torino, si è svolto un Convegno Nazionale organizzato dalla Lega Italiana contro i Tumori sul tema *L'uomo: la salute, la malattia, la morte*. I lavori si sono articolati in cinque sessioni con questi temi: l'uomo e la conservazione della salute, l'uomo e le malattie, l'uomo e il diritto, l'uomo che sta per lasciare la vita, l'eutanasia.

Il Cardinale Arcivescovo ha partecipato al Convegno con questo intervento:

Questo Convegno Nazionale "*L'uomo: la salute, la malattia, la morte*", promosso dalla Sezione di Torino della Lega Italiana per la Lotta contro i Tumori e patrocinato anche dall'Ufficio diocesano per la Pastorale della Sanità, evidenzia la centralità dell'Uomo, inteso come persona e quindi nella sua unità di corpo, anima e spirito.

Il dovere di considerare sempre la persona vista nella globalità dei suoi valori è ciò che sta più a cuore all'insegnamento della Chiesa, in quanto la "*salus*", che si può tradurre sia con la parola "salute", ma anche con la parola "salvezza", rientra nell'essenza del messaggio cristiano. Perciò quando parliamo di salute, intesa in senso pieno, non possiamo escludere il "ben-essere" totale della persona umana, compresa quindi anche la sua dimensione spirituale ed escatologica.

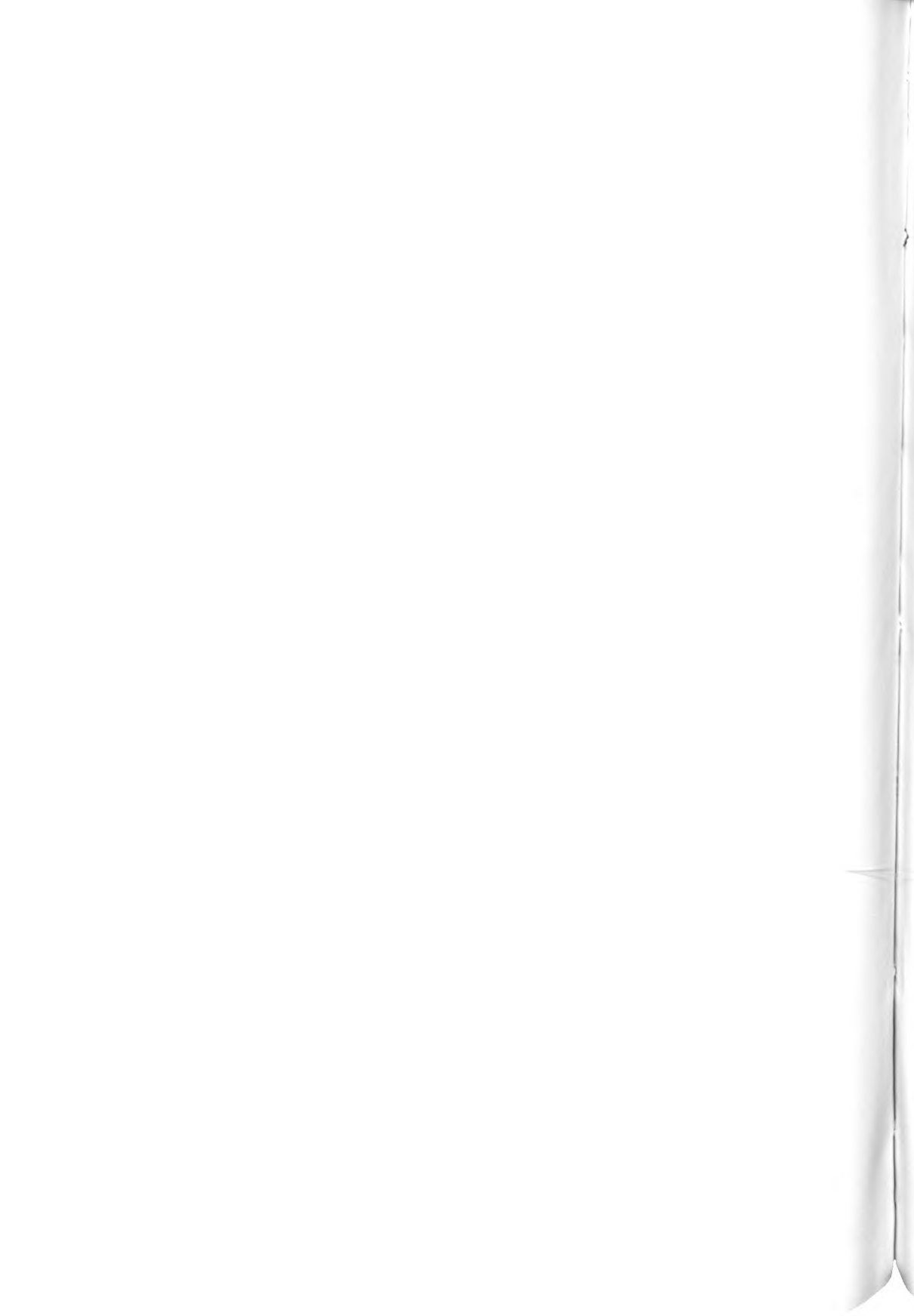
All'interno del processo della vita naturale nella ricerca del bene della persona è necessario porre un'attenzione primaria alla prevenzione, in quanto con essa si cerca di garantire una qualità alta della salute, la capacità di conservarla e di trovare idonei suggerimenti perché il suo mantenimento sia sempre rispettoso della dignità della persona umana.

Merita inoltre particolare attenzione il dovere di prenderci cura di chi sta per lasciare la vita naturale, affinché l'ultimo stadio dell'esistenza terrena possa essere vissuto con grande dignità, attraverso adeguate terapie del dolore, con un sostegno psicologico e spirituale al morente ed un'assistenza ispirata ad un alto grado di umanizzazione, arricchita da un atteggiamento di amore e condivisione, e questo sia a domicilio che in eventuali strutture idonee. Queste attenzioni faranno sì che la società eviti scorciatoie disumanizzanti e irrispettose della vita umana, quali ad esempio l'eutanasia, evitando allo stesso tempo di abbandonarsi all'accanimento terapeutico.

Tutto ciò è quanto intende dibattere questo Convegno e che ci trova attenti e partecipi per un contributo che punta, senza ombra di dubbio, alla vera salute dell'uomo nella sua interezza.

Il mio augurio, che questo Convegno possa dare un messaggio formativo concreto a quanti sono chiamati a vivere accanto a chi soffre e muore, è sincero e convinto.

Fin d'ora ringrazio anche per l'attenzione che si vorrà dare nell'ambito del Convegno a quanto il Magistero della Chiesa ha offerto e offre su problemi così importanti sui quali sono impostati i vostri lavori.



---

# *Curia Metropolitana*

---

CANCELLERIA

## **Rinunce di parroci**

VIOTTO don Giovanni, nato in Piobesi Torinese il 16-7-1953, ordinato il 18-6-1978, ha presentato rinuncia all'ufficio di parroco della parrocchia Nostra Signora del SS. Sacramento in Torino. La rinuncia è stata accettata con decorrenza dal 15 ottobre 2001.

LANZETTI mons. Giacomo, nato in Carmagnola il 21-4-1942, ordinato il 26-6-1966, Vicario Generale dell'Arcidiocesi, ha presentato rinuncia all'ufficio di parroco della parrocchia S. Benedetto Abate in Torino. La rinuncia è stata accettata con decorrenza dall'1 novembre 2001.

Nella stessa data il medesimo sacerdote è stato nominato amministratore parrocchiale della detta parrocchia.

## **Termine di ufficio**

BASILI p. Carlo, O.F.M.Cap., nato in Torino il 4-4-1948, ordinato il 31-5-1997, ha terminato in data 10 ottobre 2001 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia Sacro Cuore di Gesù in Torino.

PERROT p. Bruno, O.F.M.Cap., nato in Pinerolo il 30-9-1953, ordinato il 12-6-1993, ha terminato in data 10 ottobre 2001 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia Sacro Cuore di Gesù in Torino.

TESORO Giuseppe p. Edoardo, O.F.M.Cap., nato in Terlizzi (BA) il 5-4-1915, ordinato l'1-6-1941, ha terminato in data 10 ottobre 2001 l'ufficio di collaboratore parrocchiale nella parrocchia Sacro Cuore di Gesù in Torino.

CERINO can. Giuseppe, nato in Vigone il 28-3-1927, ordinato il 29-6-1951, ha terminato in data 31 ottobre 2001 l'ufficio di segretario del Moderatore della Curia Metropolitana.

MANGILI p. Franco, D.C., nato in Bonate Sopra (BG) il 26-8-1952, ordinato il 2-7-1977, ha terminato in data 31 ottobre 2001 l'ufficio di parroco della parrocchia Gesù Nazareno in Torino.

PALAZZIN don Pier Giorgio, S.D.B., nato il Savona il 26-9-1936, ordinato il 25-3-1963, ha terminato in data 31 ottobre 2001 l'ufficio di vicario parrocchiale nella parrocchia S. Giuseppe Lavoratore in Torino.



**Trasferimento di parroco**

ISSOGLIO don Aldo, nato in Cumiana l'11-8-1953, ordinato il 23-9-1978, è stato trasferito in data 1 novembre 2001 dalla parrocchia S. Maria del Borgo e S. Caterina in Vigone alla parrocchia Nostra Signora del SS. Sacramento in 10132 TORINO, v. Casalborgone n. 16, tel. 011/819 15 31.

Nella stessa data il medesimo sacerdote è stato anche nominato amministratore parrocchiale della parrocchia S. Maria del Borgo e S. Caterina in Vigone.

**Nomine****- di parroci**

MARESCOTTI don Paolo, nato in Torino il 6-1-1970, ordinato il 10-6-1995, è stato nominato in data 1 novembre 2001 parroco della parrocchia S. Benedetto Abate in 10141 TORINO, v. Delleani n. 24, tel. 011/38 93 76.

PAVESIO don Claudio, nato in Chieri l'11-9-1963, ordinato il 22-5-1988, parroco della parrocchia S. Donato Vescovo e Martire in Val della Torre e parroco della parrocchia S. Maria della Spina in Val della Torre, è stato anche nominato in data 1 novembre 2001 parroco della parrocchia S. Giorgio Martire in Caselette.

**- di amministratori parrocchiali**

MARITANO don Giovanni, nato in Buttigliera d'Asti (AT) il 22-11-1939, ordinato il 29-6-1963, è stato nominato in data 15 ottobre 2001 amministratore parrocchiale della parrocchia Nostra Signora del SS. Sacramento in Torino, vacante per la rinuncia del parroco don Giovanni Viotto.

VIRANO don Giovanni Lorenzo, S.D.B., nato in Asti il 26-9-1935, ordinato il 25-3-1963, è stato nominato in data 28 ottobre 2001 amministratore parrocchiale della parrocchia S. Giorgio Martire in Caselette, vacante per il trasferimento del parroco don Clemente Depaoli.

REDAELLI p. Giovanni Mario, D.C., nato in Triuggio (MI) il 29-9-1949, ordinato il 27-7-1974, è stato nominato in data 1 novembre 2001 amministratore parrocchiale e legale rappresentante della parrocchia Gesù Nazareno in Torino, vacante per il termine di ufficio del parroco p. Franco Mangili, D.C.

**- di collaboratori parrocchiali**

PASSAVANTI p. Claudio, O.F.M.Cap., nato in Diano d'Alba (CN) il 4-4-1962, ordinato il 10-2-2001, è stato nominato in data 11 ottobre 2001 collaboratore parrocchiale nella parrocchia Sacro Cuore di Gesù in 10126 TORINO, v. Brugnone n. 1, tel. 011/669 86 50.

VACCANEO p. Alberto, O.F.M.Cap., nato in Racconigi (CN) il 3-7-1969, ordinato il 29-4-1995, è stato nominato in data 11 ottobre 2001 collaboratore parrocchiale nella parrocchia Madonna di Campagna in 10147 TORINO, v. Card. Massaia n. 98, tel. 011/229 69 17.

**- varie**

CAPPELLO p. Aldo, S.I., nato in Alba (CN) l'1-12-1930, ordinato il 14-7-1963, è stato nominato in data 15 ottobre 2001 direttore diocesano dell'Apostolato della Preghiera. Sostituisce p. Gino Garrone, S.I.

BARAVALLE don Sergio, nato in Nichelino il 16-8-1952, ordinato il 26-2-1978, rettore del Seminario Maggiore dell'Arcidiocesi, è stato anche nominato in data 1 novembre 2001 rettore *ad interim* del Seminario Minore dell'Arcidiocesi. Sostituisce don Mario Arnolfo, ora parroco di Orbassano.

PERLO don Bartolo, nato in Caramagna Piemonte (CN) il 9-4-1945, ordinato il 17-5-1970, parroco della parrocchia S. Remigio Vescovo in Torino, è stato anche nominato in data 1 novembre 2001 – per il quinquennio in corso 2000-31 ottobre 2005 – direttore dell'Ufficio Missionario nella Curia Metropolitana di Torino. Sostituisce il can. Domenico Cavallo, dimissionario.

### **IX Consiglio Presbiterale**

A seguito di mutazioni avvenute a livello diocesano, tra i sacerdoti eletti don Giovanni BERARDO sostituisce don Marino Basso, don Jean TEFNIN sostituisce don Giuseppe Sotgiu, don Giuseppe Angelo TUNINETTI sostituisce don Marco Arnolfo.

### **Cappellani militari**

L'Ordinario Militare per l'Italia, con lettere in data 17 ottobre 2001, ha comunicato l'avvicendamento di due cappellani militari:

GENNUSO p. Pietro Paolo, S.S.S., nato in Pachino (SR) il 4-2-1961, ordinato il 18-6-1988, ha ricevuto l'incarico di cappellano presso il 2° Battaglione Genio Ferrovieri in Torino. Sostituisce p. Stefano D'Agostino, O.F.M., trasferito ad altra sede;

VILLA don Pierpaolo – del Clero diocesano di Milano –, nato in Milano il 7-12-1956, ordinato il 13-6-1981, ha ricevuto l'incarico di cappellano presso la Scuola Allievi Carabinieri in Torino. Sostituisce mons. Piero Castioni, collocato in quiescenza.

### **Sacerdote extradiocesano in diocesi**

MORIS MSHIGWA don Apollinare – del Clero diocesano di Same –, nato in Same (Tanzania) il 6-12-1963, ordinato l'8-7-1999, è stato autorizzato in data 1 novembre 2001 a dimorare nel territorio dell'Arcidiocesi.

Nella stessa data il medesimo sacerdote è stato nominato addetto all'Ufficio per la Pastorale dei Migranti nella Curia Metropolitana di Torino.

### **Comunicazione**

La Segreteria Generale della C.E.I. con lettera in data 22 ottobre 2001, ha trasmesso questo Comunicato, su cui viene particolarmente richiamata l'attenzione dei parroci, dei rettori di chiese e dei superiori di Comunità religiose:

*«Negli ultimi mesi sono pervenute segnalazioni sempre più frequenti di casi concernenti persone che si sono spacciate per ministri sacri (sacerdoti o Vescovi), ingannando parroci, rettori di chiesa e fedeli laici.*

*Facendo leva sulla buona fede e sull'ingenuità di tanti presbiteri, i soggetti in questione hanno compiuto abusivamente atti di ministero, incuranti della profanazione perpetrata.*

*Inoltre, hanno raccolto offerte ovviamente utilizzate per il proprio tornaconto e non per le asserite finalità religiose o caritative.*

*Viste le dimensioni che il fenomeno va assumendo, questa Segreteria Generale è stata sollecitata dalla Superiore Autorità a invitare gli E.mi Ordinari diocesani a raccomandare vivamente ai parroci e ai rettori di chiese a una maggiore vigilanza, accertandosi dell'identità di colui che chiede di celebrare la Santa Messa attraverso l'esibizione della lettera commendatizia (celebret) rilasciata entro l'anno dall'Ordinario diocesano o dal Superiore religioso ai sensi del can. 903 del Codice di Diritto Canonico».*

Con l'occasione si ricorda a tutti i sacerdoti diocesani che quando si recano fuori Diocesi devono essere forniti del "celebret", da richiedere e rinnovare a norma di diritto presso la Cancelleria della Curia Metropolitana.

## DIACONO PERMANENTE DEFUNTO

CERRATO diac. Franco.

È deceduto in Torino, nell'Ospedale S. Giovanni Bosco, il 26 ottobre 2001, all'età di 72 anni, dopo quasi 19 di ministero diaconale.

Nato in Torino il 14 marzo 1929, è sempre vissuto nella comunità parrocchiale di Maria Regina della Pace in Barriera di Milano. La sua militanza nell'Azione Cattolica, realtà respirata nell'ambiente familiare in quanto suo padre fu anche presidente parrocchiale, era personale e profonda consapevolezza dei valori radicati in essa.

Franco fu un operaio del Vangelo che non ha mai cercato di comparire ma sempre e soltanto di servire. Con la moglie Luciana Laurora, spentasi tragicamente nel 1977 dopo 21 anni di vita matrimoniale, ha partecipato al gruppo famiglia della parrocchia; il suo nuovo matrimonio con Maria Torasso ed il cammino verso il Diaconato permanente hanno segnato profondamente una continuità di vita generosamente donata agli altri.

Ordinato diacono il 14 novembre 1982, in Cattedrale, dall'Arcivescovo Card. Anastasio Alberto Ballestrero, gli fu affidato il servizio pastorale nella sua comunità parrocchiale di Maria Regina della Pace: ha accolto e ascoltato i poveri, ha seguito diuturnamente l'ufficio parrocchiale ed ha affiancato l'opera della catechesi oltre, naturalmente, a svolgere il fedele ministero liturgico. Anche per la celebrazione della Confermazione agli adulti, nella chiesa di Gesù Cristo Re, la presenza di Franco è stata caratterizzata dalla cordialità nell'accogliere i candidati al Sacramento aiutandoli a vivere una celebrazione raccolta e spiritualmente fruttuosa.

Il crollo della salute gli ha fatto trascorrere gli ultimi tempi in Ospedale, dove ha consumato il dono della vita.

Il suo corpo attende la risurrezione nel Cimitero di Vestignè.

---

# *Atti del IX Consiglio Presbiterale*

---

## Verbale della XIII Sessione

Pianezza, 18 aprile 2001

Il Consiglio, riunito a Villa Lascaris di Pianezza, ha dato inizio al proprio lavoro con la preghiera dell'Ora media. Tutti i Consiglieri erano presenti, tranne i seguenti, giustificati: don Andriano, don Baravalle, don Bergesio, don Braidà, don Bonino, mons. Carrù, don Casale, don Cattaneo, don Danna, don Ferrero, don Foieri, don Laratore, don Luciano, padre Marcato, don Marchesi, mons. Operti, don Piovano, don Raglia, don Ripa di Meana, don Sibona, don Zorzan.

Prima di entrare nella discussione dell'o.d.g. è stato approvato il verbale della sessione del 14 febbraio 2001.

**Don Fontana**, direttore dell'Ufficio Catechistico diocesano e responsabile del Servizio Diocesano per il catecumenato, ha introdotto il primo punto all'o.d.g. sul catecumenato. La dinamica del divenire cristiani è un punto centrale della pastorale oggi, ha sostenuto nel suo intervento. Ha poi illustrato i pilastri del catecumenato.

1) Non è un corso, né coinvolge solo gli aspetti catechistici; si compie un itinerario educativo quando cambia qualcosa nella persona e nella vita; allora si acquisiscono abilità di fare le cose di prima in modo nuovo. Siccome si tratta di una "vita nuova", non basta la buona volontà per convertirsi, occorre un "dono dall'alto". È una nuova identità che l'individuo acquisisce: "inizia una nuova esistenza".

2) Bisogna porre i fondamenti, cominciando da capo, mettendo al centro dell'itinerario la persona del catecumeno. Si tratta di partire dalla situazione concreta dell'individuo (famiglia da cui proviene, ambiente culturale, motivi delle sue scelte, ...) per costruire l'identità cristiana, come la Parola di Dio annuncia. Cominciare da capo significa non dare nulla per scontato, spiegare il significato di tutto, radicare l'annuncio nella sensibilità e nelle attese del catecumeno, convincere ad una risposta consapevole. Soprattutto porre il fondamento, che è Cristo annunciato, creduto, celebrato, vissuto.

3) Il cammino è progressivo e graduale: la Parola di Dio e l'esperienza della conversione ci inducono a credere che non si può fare tutto subito. Ci sono delle priorità da rispettare: il dialogo iniziale sulle motivazioni, la figura centrale di Cristo, l'ascolto della Parola, la scelta di aderire, il cambiamento progressivo della vita e infine la piena partecipazione al corpo di Cristo nell'Eucaristia. Ci sono dei parroci che chiedono come prima cosa la partecipazione alla Messa della domenica. È sbagliato: la Messa è il culmine del cammino catecumenale. E non si può procedere se non con gradualità, proprio per evitare di costruire dei cristiani "traballanti", come un edificio non ben equilibrato: cristiani che sanno tutto, ma non agiscono di conseguenza; che vengono a Messa ma non partecipano alla comunità; che pregano ma non amano Cristo.

4) A qualsiasi punto del cammino ci si sente liberi e senza scadenze precostituite: tutto dipende dalla grazia di Dio e dalla risposta dell'uomo; se essa tarda a venire, si rimanda. Non si deve forzare nessuno. Si deve avere l'impressione che si è liberi di tornare indietro. Non si impone un lungo tempo di attesa per mettere alla prova; non si rimanda per far aspettare una cosa desiderata, ma soltanto perché il tempo rende liberi di decidere, fa radicare sentimenti e convinzioni, permette di chiarire situazioni ingarbugliate. Il tempo è necessario per maturare atteggiamenti e comportamenti.

5) Non è cammino di iniziazione se non si appoggia e non introduce a una comunità visibile e concreta. Non si diventa cristiani da soli; non si vive da cristiani isolati. Iniziare a Cristo è iniziare alla Chiesa, corpo di Cristo. Il problema dell'evangelizzazione e della formazione cristiana nel nostro tempo è condizionato dalla vita delle nostre comunità: potranno le nostre parrocchie diventare luoghi di accoglienza, testimoni di carità, immagine visibile di Cristo vivo mezzo a noi? Luoghi di testimonianza e di celebrazioni autentiche, luoghi di fede di speranza?

Don Fontana ha poi presentato le tappe secondo le quali si svolge il cammino per gli adulti (lo schema sintetico è stato messo a disposizione dei presenti). Ha concluso il suo intervento richiamando gli *Orientamenti* promulgati dal Cardinale Arcivescovo lo scorso 10 marzo, che impegnano a realizzare itinerari, secondo questa logica, sia per gli adulti sia per i ragazzi tra i 7 e i 14 anni, che chiedono il Battesimo.

Successivamente si è svolta la discussione, di cui si riportano sinteticamente gli interventi. Per **don Bernardi** e **don Molinar** l'intero impianto ha il suo punto debole nella parrocchia, che non è preparata ad accogliere persone formate secondo l'*iter* descritto: gli accompagnatori non sono espressione della comunità ma eccezioni; gli stessi catecumeni chiedono di poter vivere come vive chi frequenta episodicamente la chiesa; il processo d'iniziazione dovrebbe perciò coinvolgere tutta la comunità parrocchiale. L'**Arcivescovo** ha sollecitato a non essere troppo pessimisti sulle nostre comunità, riconoscendo che ci sono cristiani appiattiti, ma invitando a guardare ai cristiani coerenti. Secondo **mons. Fiandino** la parrocchia, luogo di accoglienza per tutti, deve offrire livelli differenziati di appartenenza; la diffusione del catecumenato potrà essere la molla che costringe a ripensare e modificare la pastorale ordinaria. **Don Terzariol** si è domandato come far percepire alle nostre comunità i cambiamenti che avvengono e ha suggerito alcune piste: l'Eucaristia domenicale partecipata in modo speciale dai ragazzi; i gruppi di genitori post-battesimo dei figli; i gruppi di giovani; la ristrutturazione del catechismo tradizionale secondo la logica catecumenale. **Don Coletto** ha notato la necessità di valorizzare anche la ricca proposta rituale del *Rinnovamento della catechesi*. Ha suggerito inoltre che il ripensamento della catechesi dei fanciulli e dei ragazzi sia anche l'occasione per rivedere l'attuale prassi sacramentale, che anticipa la partecipazione all'Eucaristia prima della Confermazione. **Don Coha** ha segnalato che il gruppo di lavoro per la "missione" del Piano Pastorale, rivolta ai fanciulli e ai ragazzi, sta elaborando e proporrà sperimentazioni specifiche e itinerari di tipo catecumenale per ragazze e ragazzi dai 7 ai 14 anni. Alla domanda di **don Carrero** circa la perseveranza dei neobattezzati adulti, **don Fontana** ha risposto che risulta scarsa, a giudicare dalla convocazione annuale. **Don Paradiso** e **don Salussoglia** hanno rilevato troppe divergenze tra le parrocchie, derivanti da differenti visioni dogmatiche, morali, liturgiche e hanno auspicato che ci si intenda su ciò che è l'essenziale della vita cristiana. **Don Fontana**, rispondendo agli interventi, ha ricordato la sperimentazione, già in atto almeno in una parrocchia, di celebrazione del Battesimo dei bambini "dilatata" nel tempo quaresimale. Ha ricordato il ruolo del Servizio Diocesano per il catecumenato, invitando ad interpellarlo all'inizio del cammino con i simpatizzanti; in particolare, per quanto riguarda i ragazzi, ha chiesto che da settembre siano segnalati i dati anagrafici di chi inizia il cammino verso il Battesimo. L'**Arcivescovo** ha concluso invitando a realizzare quanto detto da don Fontana in spirito di collaborazione e partecipazione, non di delega.



**Don Casto**, direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose (= ISSR) del Piemonte, ha illustrato il secondo punto all'o.d.g., riguardante l'attivazione dell'indirizzo pastorale presso l'ISSR. Dopo aver brevemente richiamato la storia dell'Istituto, ha ricordato che lo Statuto stesso, approvato dalla Conferenza Episcopale Piemontese nel 1985, prevedeva l'indirizzo pastorale accanto a quello didattico, subito attivato per rispondere all'esigenza di preparare i docenti per l'insegnamento della religione cattolica. L'indicazione di attivare anche l'indirizzo pastorale è stata ripresa e recepita dal Sinodo diocesano torinese del 1994-97 (cfr. *Libro sinodale*, 36). Don Casto ha presentato l'attuale progetto come risultato di un lavoro prolungato, approvato dalla Conferenza Episcopale Piemontese il 27 settembre del 2000. Il progetto, illustrato nel libretto consegnato ai presenti e inviato ai parroci, nasce dalla consapevolezza del sempre più ampio coinvolgimento dei laici nella vita della Chiesa e dalla conseguente necessità di formazione adeguata. La prevedibile ulteriore contrazione numerica del Clero rende inoltre urgente preparare uomini e donne in grado di assumere responsabilità ecclesiali di vario genere: dalla conduzione di una comunità parrocchiale senza prete residente, alla direzione dell'oratorio o della catechesi o della pastorale familiare, all'assistenza religiosa negli ospedali. Il progetto, che suggerisce anche la possibilità di remunerazione economica, propone un piano di studi quadriennale per tredici ore settimanali. Don Casto ha sottolineato che l'attivazione dell'indirizzo pastorale comporta che la decisione di iniziare l'*iter* non sia lasciata al singolo, ma sostenuta da parrocchia, associazione, Diocesi; che durante l'*iter* formativo ci sia un'*équipe* che accompagni i candidati, operi per il discernimento delle motivazioni, valuti le qualità, vigili sul tirocinio pastorale, si preoccupi della formazione spirituale, sostenga l'inserimento nel lavoro ministeriale. Il piano di studi previsto per l'indirizzo pastorale potrà eventualmente, secondo le indicazioni statutarie, essere di riferimento anche per la formazione dei candidati al Diaconato permanente.

A questo proposito il **can. D. Cavallo** ha osservato che l'ipotesi di far confluire la formazione degli aspiranti diaconi nell'indirizzo pastorale dell'ISSR comporta difficoltà ed ha invitato a riflettere sulle prerogative del cammino di formazione al Diaconato.

1) Il primo responsabile del Centro di formazione al Diaconato permanente è il Vescovo. È lui che chiama al termine del cammino i candidati all'Ordinazione diaconale; quindi è al suo discernimento che sarà sottoposto il problema specifico della formazione culturale, con questa ipotesi di un nuovo ordinamento.

2) È auspicabile non esprimere giudizi frettolosi e non giustificati sull'attuale formazione culturale degli aspiranti diaconi. Negli ultimi dieci anni il can. Collo, Preside degli studi e insegnante nel Centro (sostituito ora da don G. A. Tuninetti), con docenti qualificati nelle discipline filosofiche e teologiche, ha richiesto serietà nello studio, attestata dai voti d'esame con relativi giudizi dei docenti.

3) La formazione dottrinale è conforme a quanto richiesto dalle *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti*, della Congregazione per l'Educazione Cattolica; le sei ore accademiche, due al martedì sera e quattro al sabato, costituiscono un monte-ore pari a 574 annuali nel triennio teologico e 314 nel biennio propedeutico, secondo quanto prescritto al n. 82 del Documento sopra citato. La serietà nella formazione è stata perseguita sin dagli inizi, anche se in forme diverse.

4) Ogni ordinamento è certamente perfezionabile; occorre però tenere conto della situazione degli aspiranti diaconi: di età compresa tra i 35 e i 50 anni, in larga parte coniugati con figli, variamente occupati in una professione, con una diversa preparazione culturale. C'è perciò anche una diversità di rendimento, anche se sono ammirevoli la costanza nella presenza, l'impegno, la dedizione.

5) Lo studio per l'aspirante diacono s'inserisce in un cammino seminaristico, di cui sono parte integrante la vita di gruppo, la preghiera del sabato al termine delle lezioni, tre fine settimana annuali di ritiro in gruppo con i formatori, in aggiunta ai ritiri domenicali mensili con le mogli e ad una settimana residenziale estiva. Nella formazione non vi sono compartimenti stagni; la vita seminaristica è in vista di un discernimento vocazionale.

Successivamente si è svolta la discussione, di cui si riportano sinteticamente gli interventi. **Don Porta** ha chiesto precisazioni sulla validità del titolo rilasciato dall'indirizzo pastorale; ha suggerito che anche gli attuali diplomati possano essere impegnati in ambiti pastorali; ha proposto di studiare la possibilità di accordi anche con l'Università per il riconoscimento dei crediti. **Don Casto** ha chiarito che il titolo rilasciato è il medesimo per entrambi gli indirizzi, dunque abilitante all'insegnamento della religione cattolica; che il dialogo, forse non facile, con l'Università non è stato per ora avviato. **Don Paradiso** ha sottolineato la necessità di chiarire subito il compenso economico ai futuri diplomati dall'ISSR impegnati in campo pastorale, definendolo con una normativa. Per **don Vironda** l'ISSR non risponde solo alla necessità di preparare insegnanti o responsabili pastorali, in quanto è per molti un percorso di approfondimento culturale e religioso. Si rende perciò opportuna una riflessione più ampia sulle opportunità formative offerte dall'ISSR e una sensibilizzazione alla formazione laicale. **Don Coha** ha insistito sull'importanza dell'*équipe* di formatori, invitando a tenere in considerazione la diversità dei cammini personali, delle motivazioni e delle prospettive degli studenti. Ha sostenuto che l'indirizzo pastorale potrebbe rispondere alle esigenze di formazione culturale dei candidati al Diaconato permanente, per i quali rimarrebbe comunque l'esigenza di una specifica *équipe* formativa e di iniziative autonome. Ha anche precisato che l'indirizzo pastorale non può sostituire corsi di diverso livello, come quelli proposti dal Centro diocesano per la formazione di operatori pastorali, dall'Istituto diocesano di musica e liturgia, dalla Scuola di formazione all'impegno sociale e politico; ha però osservato che tali proposte avrebbero bisogno di maggiore coordinamento tra loro e con l'ISSR.

L'**Arcivescovo** ha concluso la discussione con le seguenti chiarificazioni.

1) La preparazione al Diaconato permanente ha bisogno sicuramente di un itinerario specifico; si può valutare se, nell'economia generale, sia più saggio usufruire per la preparazione culturale di un servizio già dato, senza moltiplicare le scuole.

2) L'interruzione dei corsi (per operatori pastorali e simili), il prossimo anno, intende favorire la formazione di operatori specificamente preparati per il Piano Pastorale.

3) È importante che chi si forma per un ministero laicale possa sentirsi mandato dalla comunità.

4) La remunerazione economica non è poi facilmente sostenibile; in ogni caso non si devono cancellare volontariato e gratuità nel lavoro ecclesiale.

L'**Arcivescovo** ha proseguito informando che la prossima riunione del Consiglio sarà dedicata al tema delle unità pastorali, con una introduzione a cura di don Villata. Ha richiamato il percorso già adottato nella Diocesi di Asti ed ha suggerito di seguire queste tappe: riflessione sulle esperienze in atto in Italia e all'estero; chiarificazione sul significato di "unità pastorali" (più parrocchie vicine che lavorano insieme; elaborazione di un programma; Consiglio Pastorale di unità pastorali, ...); individuazione di un'ipotesi di suddivisione del territorio in unità pastorali *ad experimentum* entro la primavera del 2002; Visita pastorale alle unità pastorali; valutazione se istituire o meno le unità pastorali, dopo alcuni anni di sperimentazione.

**Don Amore** ha suggerito di invitare un pastoralista per approfondire l'argomento; **don Coha** e **don Coletto** hanno approvato e sostenuto la proposta.

**Don Arnolfo**, rettore del Seminario Minore, ha introdotto il terzo punto all'o.d.g., riguardante la promozione delle vocazioni presbiterali, presentando la relazione scritta di don Baravalle, assente per malattia. Segue la sintesi del testo.

1) Sono richiamati gli eventi e i documenti più recenti: il Sinodo dei Vescovi del 1990; l'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis* (1992); la Lettera pastorale del Card. Saldarini *Chiamati a guardare in alto* (1989); il *Libro sinodale*, 42 (Sinodo diocesano 1994-97); l'istituzione dell'*équipe* vocazionale (2000). Nel cammino della Diocesi di Torino si sotto-

lineano la crisi delle vocazioni negli anni Settanta, i trasferimenti dei Seminari, e – in positivo – l'esperienza dell'Ordinazione di don Cesare Bisognin (1976).

2) Si è osservato che la crisi delle vocazioni è da collegare alla più generale crisi dell'evangelizzazione.

3) È stata fatta l'esortazione a non rassegnarsi, ma a rilanciare la pastorale vocazionale, confermando le iniziative in atto.

4) È stata richiamata l'esigenza di scoprire nel servizio pastorale l'importanza del discernimento e dell'attenzione ai segni, giungendo anche alla "chiamata" personale dei giovani da parte dei preti.

5) Sono stati riferiti i dati numerici relativi alla frequenza nel Seminario Maggiore. Il corso propedeutico ha ormai la sua sede con il triennio delle medie superiori nella struttura di viale Thovez. Il settore delle medie inferiori e quello del biennio delle superiori sono seguiti attraverso esperienze di accompagnamento spirituale e personale, giornate di ritiro, tempi di convivenza in Seminario.

Successivamente si è svolta la discussione, di cui si riportano sinteticamente gli interventi. **Don Casto** ha espresso perplessità sull'espressione "il prete deve chiamare", preferendo parlare di discernimento, capacità di riconoscere i segni di vocazione; ha invitato ad una pastorale attenta ai singoli più che al gruppo. Il **can. Salietti** ha sottolineato che la fatica dell'educare i cristiani è ancor più grande nell'educare i futuri preti. **Don Migliore** ha richiamato l'opportunità di accogliere seminaristi stranieri, nonostante la diversità culturale che può creare problemi; ha invitato a valutare la possibilità di fare accordi con Diocesi dell'Est europeo. **Don Arnolfo** ha precisato che il problema dei seminaristi romeni è delicato e va studiato bene, in modo che l'inserimento possa essere proficuo per tutti. L'**Arcivescovo** è intervenuto per ribadire che la questione è complessa e che non possono essere accolti clandestini in Seminario. **Don Bernardi** ha osservato che la proposta di "chiamata personale" ai giovani va completata con una pastorale vocazionale rivolta alla famiglia, anche negli itinerari di preparazione al Matrimonio e al Battesimo dei figli. **Don Fantin** ha chiesto che le proposte di promozione vocazionale siano comuni per tutte le parrocchie. **Don Fasano** ha ricordato la disponibilità dell'*équipe* vocazionale a realizzare settimane o incontri su questi temi. **Don Arnolfo** ha presentato le iniziative estive, ricordando la disponibilità di preti e seminaristi a partecipare a campi estivi parrocchiali. Il **can. Salietti** ha ricordato l'iniziativa del "monastero invisibile".

In conclusione dei lavori del Consiglio l'**Arcivescovo** ha esortato tutti alla piena fiducia nel Seminario diocesano.

La seduta si è conclusa alle ore 16.

## Verbale della XIV Sessione

Pianezza, 30 maggio 2001

Il Il Consiglio, riunito a Villa Lascaris di Pianezza, ha dato inizio al proprio lavoro con la preghiera dell'Ora media. Tutti i Consiglieri erano presenti, tranne i seguenti, giustificati: don Arnolfo, don Bagna, don Baravalle, don Bergesio, don Bonino, mons. Carrù, don Casale, don Casto, don D. Cravero, padre Marcato, don Negri, mons. Operti, don Raglia, don Sibona, don Stavarengo.

L'**Arcivescovo** ha introdotto i lavori sul tema delle *Unità pastorali*, osservando che le eventuali realizzazioni in questa direzione dovranno essere suggerite non solo dalla diminuzione numerica del Clero, ma anche dall'accresciuta coscienza della ministerialità del Popolo di Dio. Ha precisato che tali scelte – funzionali e non dogmatiche – risultano impegnative, perché rivoluzionano il metodo dell'attività pastorale e richiedono tempi lunghi nella realizzazione.

**Don Villata** ha tenuto la relazione sul tema sopra indicato, il cui testo è stato allegato agli atti\*.

Successivamente si è svolta la discussione, di cui si riportano sinteticamente gli interventi. **Don Paradiso** ha richiamato la necessità che le scelte future siano poi effettivamente riconosciute dalla pastorale diocesana; che le sperimentazioni non rimangano realtà isolate ma siano monitorate e accompagnate dalla comprensione e dal rispetto di tutto il Presbiterio, non come avvenne per i preti operai durante l'episcopato del Card. Pellegrino. **Don M. Gambaletta** ha invitato a tener conto, nella distribuzione delle unità pastorali, dei cambiamenti che avvengono nel territorio dal punto di vista della società civile. **Don Sotgiu** ha sottolineato che, preliminarmente alla riflessione sulle unità pastorali, sia il ripensamento sulla situazione attuale delle parrocchie, già collassate, per evitare di ingigantire i problemi. **Don Molinar** ha evidenziato i vantaggi derivanti dalla realizzazione delle unità pastorali nel territorio di Lanzo, che vanno perciò incoraggiate, evitando le tentazioni del particolarismo. A questo proposito l'**Arcivescovo** ha precisato che il termine unità pastorale indica, nel contesto sopracitato, soltanto l'affidamento di più parrocchie ad un solo prete. **Don Laratore** ha chiesto un resoconto delle esperienze tentate durante l'episcopato del Card. Saldarini nei territori di Barca-Bertolla e di Barriera di Milano. Per **mons. Berruto** la riflessione deve proseguire attraverso l'esame di casi concreti, anche per orientare la formazione in Seminario. **Don Campa** ha confermato la bontà della prospettiva, che accrescerebbe il senso di appartenenza alla Diocesi; ha prospettato la necessità di costituire *équipes* stabili di preti e laici. Secondo **don Coha** il discorso sulle unità pastorali apre ambiti che richiedono un attento approfondimento; si tratta di superare la presenza della Chiesa sul territorio, espressa esclusivamente attraverso le parrocchie, per una maggiore diversificazione, capace di rispondere alle varie modalità della vita locale: ciò richiederà comunità articolate, cambio di mentalità, formazione specifica con adeguata metodologia di lavoro, in grado di affrontare le situazioni nella loro concretezza. Per **don Bernardi** ci sono altre priorità: il rapporto tra evangelizzazione e Sacramenti, su cui offrire indicazioni operative, e altri indispensabili chiarimenti sulla pastorale ordinaria. **Don Fantin** si è detto d'accordo; ha proposto che i grandi Comuni della cintura urbana abbiano un coordinatore al servizio della programmazione. **Don Villata** ha precisato che le unità pastorali devono essere una scelta della Diocesi, non iniziative private. **Don Coletto** ha informato che la Commissione liturgica regionale sta

\* Il testo è pubblicato in *RDT* 78 (2001), 773-782 [N.d.R.]..

preparando un documento sulle assemblee domenicali in assenza di presbitero; ha invitato ad una maggiore progettualità comune tra parrocchie, nella catechesi e nella liturgia; ha posto il problema del rapporto tra le future unità pastorali e le attuali zone (ripensamento o soppressione?); ha manifestato la disponibilità dell'Azione Cattolica ad operare per la formazione del laicato a servizio del nuovo progetto. **Don Mirabella** ha ripreso il problema del rapporto tra unità pastorali e zone, suggerendone una verifica; ha sollevato alcuni interrogativi nodali sul ruolo della parrocchia, invitando ad approfondirli in relazione al tema della missione della Chiesa; ha sollecitato il coinvolgimento dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose, di associazioni e movimenti. Secondo **don Villata** non ci sarebbe contrapposizione tra zone e unità pastorali. **Don E. Casetta** ha suggerito di perseguire alcuni atteggiamenti, quali fiducia, collaborazione e umiltà nel superare situazioni pastorali sclerotizzate. Il **can. G. C. Avataneo** ha approvato l'ipotesi di una riflessione previa sul tema; ha invitato alla gradualità dei cambiamenti, tenendo conto del contemporaneo svolgimento delle Missioni; ha proposto la sperimentazione guidata di collaborazioni interparrocchiali. **Don Terzariol** ha rilevato che l'esperienza di collaborazione nelle zone risulta limitata (si sta volentieri insieme ma è difficile decidere insieme); ha sottolineato la necessità di favorire una pastorale unitaria, con indicazioni che aiutino a snellire l'amministrazione dei Sacramenti e che orientino alla missione; ha auspicato una vita fraterna tra i preti, che permetta la collaborazione quando è più difficile. Anche **don Vironda** si è detto d'accordo nell'avviare la riflessione sulle unità pastorali, pur sottolineando che queste non sono la soluzione di tutti i problemi, poiché rimangono settori scoperti, quali la pastorale d'ambiente e familiare; ha raccomandato di non istituire un ulteriore livello nell'organizzazione della Chiesa sul territorio per evitare di accrescere il peso organizzativo. **Don Mana** ha espresso parere favorevole alla sperimentazione, purché compiuta con discernimento; ha indicato le seguenti linee guida: presenza missionaria sul territorio, ministerialità diffusa senza clericalizzare i laici, coordinamento degli educatori, calendario annuale con momenti centralizzati in ogni unità pastorale (ad esempio Veglia Pasquale, celebrazione delle Cresime). **Don Fasano** ha raccomandato di tener conto delle esperienze già esistenti e della presenza diffusa dei religiosi nelle parrocchie. **Mons. Fiandino** ha osservato che le unità pastorali possono anche essere un mezzo per superare la solitudine dei preti; che la Chiesa non è un'azienda ma una fraternità. Ha rilevato che gli attuali Consigli Pastorali possono già convertirsi ad una più spiccata differenziazione, pur salvaguardando l'unità del progetto diocesano; che le zone pastorali hanno lavorato bene nel recente passato e non vanno pertanto smantellate. Ha dichiarato l'urgenza di superare l'attuale sperequazione tra zona e zona nel numero delle celebrazioni domenicali. **Don Foradini** ha chiesto la consulenza di un laico specializzato in organizzazione aziendale. **Don Norbiato** ha ricordato che la complessità nella realizzazione delle unità pastorali deriva dal coinvolgimento di persone abituate all'ottica parrocchiale; bisogna quindi superare il riferimento ad un territorio inteso come qualcosa di chiuso in se stesso. **Don Braida** ha invitato a verificare la validità delle attuali zone e ha rilevato che l'attuazione del Piano Pastorale, se passasse solo attraverso le Zone, non sarebbe positiva; ha rilevato la necessità di una formazione comune tra preti e laici, nei Consigli ai vari livelli. **Don Migliore** ha osservato che l'esperienza delle unità pastorali può dare fiducia e speranza nella realtà attuale di profondi cambiamenti. **Don Gosmar** ha ribadito che ogni sperimentazione rimanda ad un'ecclesiologia, necessita di una prolungata riflessione comunitaria, deve affrontare finalmente il nodo pastorale costituito dalle parrocchie e dalla compatibilità delle attuali Zone con le future unità pastorali. Per **don Salussoglia** la preoccupazione deve essere più di tipo spirituale che organizzativo; si tratta di verificare l'immagine di Chiesa e il modello di evangelizzazione, su cui occorre convergere. **Don Foieri** e **don Maddaleno** hanno auspicato che la collaborazione futura faccia leva sulle persone già disposte a costituire unità pastorali, per superare i particolarismi esistenti. **Don Lanzetti** si è associato; ha inoltre notato che le unità pastorali favorirebbero la mobilità dei preti e impedirebbero alle



single parrocchie di essere variamente etichettate. **Don G. Avataneo** ha domandato delucidazioni sul criterio della omogeneità territoriale, come base della futura unità pastorale e ha rilevato che non deve essere confuso con l'autosufficienza; infatti anche tra le unità pastorali dovrà valere il principio di sussidiarietà. **Don E. Casetta** ha chiesto che si faccia una riflessione sull'argomento nelle Zone, prima di riprenderlo in Consiglio Presbiterale. A questo proposito l'**Arcivescovo** si è detto d'accordo e ha proposto che anche il Consiglio Pastorale diocesano metta il tema in agenda.

Il Consiglio è stato successivamente chiamato ad esprimere il proprio parere su alcune dimissioni di chiese ad uso profano:

- chiesa dello Spirito Santo in Carignano: la dimissione è stata richiesta per farne un museo di arte sacra; il progetto è nato dalla presenza di numerose chiese nella città, pastoralmente inutili; l'edificio sarebbe concesso in comodato al Comune; gli arredi, esposti nel museo, rimarrebbero di proprietà della chiesa. Il Consiglio ha espresso all'unanimità parere favorevole;

- chiesa di S. Grato in Cafasse: si tratta dell'antica chiesa parrocchiale, ora in cattivo stato di conservazione; l'edificio sarebbe concesso in comodato al Comune che utilizzerebbe lo spazio per mostre, concerti, eventi culturali; l'Ufficio Liturgico diocesano ha chiesto di rimuovere il fonte battesimale. Il Consiglio ha espresso all'unanimità parere favorevole;

- cappella di S. Grato in Piossasco, nel territorio della parrocchia S. Francesco d'Assisi: ora in pessimo stato di conservazione; dopo adeguata discussione, il Consiglio ha espresso all'unanimità parere favorevole al passaggio di proprietà al Comune, che la utilizzerà per mostre e incontri di quartiere;

- chiesa di Santa Croce in Rivoli, nel territorio della parrocchia S. Maria della Stella: la chiesa, artisticamente pregevole e dotata di organo a canne, richiederebbe un restauro conservativo per tre miliardi di spesa. Il Comune intenderebbe farne luogo di mostre, concerti, eventi culturali, riservando la sacrestia e l'abside a museo permanente della tradizione cristiana in Rivoli. Il Consiglio ha espresso, a maggioranza, con due voti contrari, parere favorevole al passaggio di proprietà al Comune.

L'**Arcivescovo** ha richiamato la necessità di formulare in questi casi e in casi analoghi futuri le dovute clausole nei contratti, perché sia sempre rispettata la caratteristica originaria di luogo sacro.

In conclusione dei lavori del Consiglio l'**Arcivescovo** ha constatato che l'opzione delle unità pastorali ha ottenuto un parere generalmente favorevole, espresso in forme diverse e accompagnato da numerose indicazioni operative. Ha espresso la convinzione che la diversità di opinioni possa essere gradualmente superata attraverso giornate di studio e sperimentazioni. Ha dichiarato che il progetto delle unità pastorali non farà scomparire alcuna parrocchia, ma priverà di senso la divisione della Diocesi in Zone, anche se per il momento le Zone conservano valore e funzione. Infine ha proposto che in una prossima riunione del Consiglio si lavori a gruppi per definire l'approfondimento del tema: o attraverso il dibattito sulla relazione di un esperto o attraverso l'elaborazione di un'ipotesi di base, che permetta di realizzare la Visita pastorale già nelle costituite unità pastorali (presumibilmente in numero di ottanta). In questa prospettiva l'**Arcivescovo** ha dato appuntamento alle due giornate di studio previste per tutti i sacerdoti nel mese di settembre del corrente anno.

La seduta si è conclusa alle ore 16,30.

---

# Documentazione

---

## Convegno diocesano per il Centenario della presenza a Torino dei Padri Sacramentini

### IL PANE DEL CAMMINO: EUCARISTIA E MISSIONE

Sabato 6 ottobre, nel Teatro di Valdocco a Torino – dove si erano tenute le sessioni iniziali del Sinodo Diocesano – vi è stato un Convegno diocesano per il Centenario della presenza a Torino dei religiosi della Congregazione del SS.mo Sacramento. I cento anni del loro servizio nella chiesa di S. Maria di Piazza hanno offerto l'occasione per sottolineare la realtà dell'Eucaristia alla luce anche del nostro Piano Pastorale e in particolare dell'*Anno della Spiritualità*. È stata significativa la partecipazione ai lavori di moltissimi ministri straordinari della Comunione eucaristica. Pubblichiamo il testo dell'invito al Convegno del Cardinale Arcivescovo e del suo saluto all'inizio dei lavori, il testo delle due relazioni fondamentali e delle testimonianze.

#### INVITO AL CONVEGNO DEL CARDINALE ARCIVESCOVO

Ringrazio di cuore i Padri Sacramentini, che hanno voluto celebrare il centenario della loro presenza a Torino, offrendoci anche, con squisita sensibilità pastorale, questo brevissimo Convegno che si inserisce pienamente nell'*Anno della Spiritualità*, tempo preparatorio della Missione.

Nella Lettera Pastorale "*Costruire insieme*" scrivevo così:

«Non si dimentichi che l'annuncio del Vangelo ha sempre avuto bisogno di uno spazio e un tempo in cui radunare in assemblea i credenti. La parrocchia è proprio la realtà che esprime lo stretto rapporto tra territorio e Vangelo, tra giorno del Signore, la domenica, ed Eucaristia. Una delle attenzioni primarie della pastorale deve andare dunque alla domenica "giorno speciale della fede, giorno del Signore risorto e del dono dello Spirito, vera Pasqua della settimana» (*Novo Millennio ineunte*, 35; cfr. *Dies Domini*, 19). Senza vivere la domenica non si può costruire una comunità parrocchiale, senza vivere l'Eucaristia domenicale non si cresce nella fede e non si trasmette la fede alle nuove generazioni...».

La prima relazione di padre Anthony McSweeney, S.S.S., ci aiuterà senz'altro a scoprire le correlazioni bibliche tra Eucaristia e Missione: il tempo del Cenacolo è sempre preparatorio al tempo della Missione.

La seconda relazione di padre Alberto Occhioni, S.S.S., sarà un contributo molto

utile per preparare bene le adorazioni eucaristiche nelle nostre parrocchie, in modo che diventino momento forte nell'Anno della Spiritualità.

Alcune brevi testimonianze di esperienze di adorazione durante l'Anno Santo concluderanno la mattinata.

È una mattinata di estrema concretezza.

È una realizzazione ancora pensata e voluta dal nostro carissimo mons. Mario Operti e sarà un'occasione per entrare in modo efficace nell'Anno della Spiritualità.

Arriveremo così, con maggior slancio, al grande appuntamento di inizio della Missione per la domenica pomeriggio del 21 ottobre.

Ringraziando ancora per questa iniziativa, benedico di cuore i Padri Sacramentini, i relatori e i partecipanti.

#### SALUTO INIZIALE DEL CARDINALE ARCIVESCOVO

Il mio compito è solo di rivolgere un saluto e un augurio ai partecipanti a questo Convegno realizzato in occasione del centenario della presenza dei Padri Sacramentini nella nostra Città di Torino; 100 anni, lo sottolineo con soddisfazione e con commozione, che si fa adorazione quotidiana.

Questo Convegno si colloca opportunamente – anzi coincide – con l'inizio del cammino previsto dal nostro Piano Pastorale che si aprirà il 21 ottobre prossimo al Palavela e che ci impegnerà in questo primo anno chiamato della "spiritualità" proprio nell'approfondimento del magistero del Santo Padre, della Lettera pastorale del Vescovo, del documento dei Vescovi italiani per capire un po' il cammino futuro, ma soprattutto c'impegnerà nella preghiera, nell'approfondimento della Parola di Dio e nell'adorazione eucaristica.

Noi ci disponiamo ad ascoltare i Padri Relatori e vorrei richiamare l'attenzione di tutti su un aspetto del tema dell'Eucaristia che è *la presenza reale di Gesù nei nostri tabernacoli*, che continua anche al di fuori della Santa Messa.

L'adorazione continua e quotidiana richiama questo dogma, questa verità. Sulla presenza di Gesù nella celebrazione nessuno ha dei dubbi come spero che nessuno abbia dei dubbi nella presenza reale anche fuori della celebrazione. Il mio problema, però non sono i dubbi ma la disattenzione e, qualche volta, la dimenticanza che nei nostri tabernacoli l'Eucaristia è presenza reale di Cristo risorto, non un simbolo, non un'immagine: presenza reale!

La mia preoccupazione nasce da come si comportano tanti cristiani: è quasi sparita la genuflessione quando si entra o si esce dalle chiese; in esse si parla come se fossero sale di convegno e l'attenzione a Cristo non viene sufficientemente inculcata ai bambini e ai ragazzi.

Stiamo attenti allora, è l'augurio che faccio, di non finire anche noi come la gente a Cafarnao, dopo che Gesù nella sinagoga ha annunciato il grande mistero dell'Eucaristia: «*Voi cercate il pane che vi riempie lo stomaco, io ho un altro pane da darvi*». «Signore, dacci sempre questo pane». «*Il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo*». Allora i Giudei hanno cominciato a discutere: «Ma che dice costui? Come può darci la sua carne da mangiare?». Gli stessi discepoli dicevano: «Questo discorso è duro» e cominciarono ad allontanarsi. Rimasero i Dodici.

E Gesù, non è che sia indietreggiato di qualche riga nel dire: «Ma no, non avete capito bene, ...io intendevo dire...», no no. Ha detto con molta chiarezza: «Da voi attendo un atto di fede. *Volete andarvene anche voi?* O credete a me e vi fidate, altrimenti andate pure». Per fortuna Pietro ha risposto.

Vorrei che anche noi stamattina ci preparassimo ad ascoltare i nostri Padri Relatori con lo stesso atteggiamento dell'Apostolo: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv 6,68-69).

Auguriamoci veramente che questo Convegno ci aiuti a riconfermarci nella fede e questo segno bello che da 100 anni avviene in S. Maria di Piazza richiami noi a credere e a cercare queste irradiazioni dell'Ostia divina che illuminino il cammino della nostra vita, nostra personale e delle nostre comunità, e anche del mondo intero in questo momento non facile. Grazie.

RELAZIONE DEL  
P. ANTHONY F. MCSWEENEY, S.S.S.  
Direttore, Centro Eucaristia - Roma

## DALL'ESPERIENZA DI CRISTO ALLA TESTIMONIANZA E ALLA MISSIONE

Un giorno, mentre Gesù era a mensa nella casa di un capo dei farisei, un altro commensale, uno scriba, colpito e pieno di ammirazione per le parole e il comportamento di Gesù, esclama: «*Beato chi mangerà il pane nel Regno di Dio!*» (Lc 14,15).

Questo breve episodio, che troviamo nel Vangelo di Luca, può forse servire da emblema per la nostra mattinata. Ci offre l'immagine di una esperienza di stare a mensa con Gesù così forte da spingere un commensale a gridare al mondo la speranza suscitata in lui dalle parole e dal comportamento di Gesù. Ciò che qui ci interessa è precisamente questo: come fare delle nostre celebrazioni dell'Eucaristia un'esperienza di Cristo ugualmente forte così da diventare sorgente della missione per coloro che vi partecipano?

Il nostro Convegno, che porta il titolo "*Il pane del cammino: Eucaristia e Missione*", vuole offrire un contributo al progetto pastorale dell'Arcidiocesi, come proposto nella Lettera Pastorale del suo Pastore, l'Eminentissimo Cardinale Poletto, *Costruire insieme*, e in particolare vuole aiutare l'avvio del progetto che prevede, come tappa preliminare, un anno di spiritualità, al centro del quale sarà collocata l'adorazione eucaristica.

In questa mia relazione desidero presentarvi una visione dell'Eucaristia quale sorgente di testimonianza e missione, partendo dall'esperienza di Cristo, resa presente nell'Eucaristia, perché la Chiesa che celebra possa anch'essa "fare esperienza" del suo mistero. Per questo l'ho intitolata: "*Dall'esperienza di Cristo alla testimonianza e alla missione*".

Sarà compito, in seguito, di una seconda relazione e di alcune testimonianze offrire piste di riflessione e di pratica nel campo dell'adorazione eucaristica alla luce dell'insegnamento della Chiesa del nostro tempo e delle esperienze spirituali e pastorali svolte negli ultimi anni.

## I. EMMAUS, CHIAVE DEL VANGELO DI LUCA

Prendo come punto di partenza per la mia relazione un brano del Vangelo di Luca, il Vangelo appunto che stiamo ascoltando e meditando nella liturgia di quest'anno, e concretamente il brano che racconta l'incontro dei due discepoli con Gesù risorto sul cammino di Emmaus.

È un brano di grande efficacia letteraria e spirituale, un brano da tutti amato. E più importante ancora, fornisce la chiave di lettura per tutto il Vangelo, perché questo è il momento in cui il mistero finalmente si dischiude. Quando dopo aver "aperto" (cioè spiegato) le Scritture Gesù spezza il pane, gli occhi dei discepoli si aprono e lo riconoscono.

Questo brano ci offre allo stesso tempo una chiave per affrontare il tema che mi è stato affidato.

### Il disegno di S. Luca: pasti e titoli

San Luca ha costruito il suo racconto con grande cura. Costituisce infatti il culmine drammatico di un disegno originale, che ha lo scopo di farci scoprire l'Eucaristia come il luogo in cui s'incontrano, da una parte, l'esperienza di Gesù in tutte le dimensioni del suo mistero e, dall'altra, l'esperienza della Chiesa che scopre, nello spezzare il pane, la presenza del suo Signore che l'accompagna nel suo cammino, l'istruisce, e la fa entrare nella missione di testimonianza davanti al mondo.

Allo stesso tempo, il disegno di Luca serve a radicare l'Eucaristia in tutta l'esistenza di Gesù, e non solo nel momento culminante della sua morte e risurrezione. L'Ultima Cena rimane – certo – fondamentale per la comprensione dell'Eucaristia, ma non esaurisce l'insegnamento sulle origini dell'Eucaristia, perché il Sacramento riassume e rende presente tutta l'esistenza di Gesù per così trasmetterla alla Chiesa.

Qual è allora questo disegno dell'Evangelista?

### Una serie di pasti lungo il Vangelo

San Luca ha inserito il racconto dell'Ultima Cena in una serie di dieci pasti che costellano l'intero arco della vita di Gesù, dall'inizio della sua predicazione fino alle sue apparizioni come il Risorto dopo la sua passione e morte. Difatti ogni sezione importante del Vangelo ha il suo pasto.

Nella storia di Emmaus emergono tre fasi significative nella vicenda di Gesù.

Nel primo momento quando Gesù, ancora sconosciuto, chiede ai due viandanti di che cosa stanno parlando, uno di loro racconta la loro speranza, ormai infranta, riguardo a «Gesù Nazareno... *profeta* potente in opere e parole, davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24,19). Allora Gesù li rimprovera per la loro incapacità di capire e si accinge a spiegare, parlando loro non del "profeta" bensì del Messia. «Non bisognava che il *Cristo* sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (Lc 24,26). Questo è il secondo momento. Il terzo è segnalato al ritorno dei due a Gerusalemme dove riferiscono agli Undici la loro esperienza, cioè ciò che è accaduto nel cammino, e sentono dire da questi: «Davvero, il *Signore* è risorto!» (Lc 24,34).

Risulta che ogni fase è caratterizzata da un titolo che dice qualcosa di Gesù. Luca non ripudia il titolo "profeta" per caratterizzare Gesù nella prima fase della sua missione, la predicazione in Galilea e nel cammino verso Gerusalemme, ma insiste che il titolo non dice tutto. Questo "profeta" è più che profeta; è l'Unto del Signore ossia il Messia, e in più Colui che deve soffrire. La sofferenza non è tuttavia la fine; è passaggio (chiamato "esodo" nell'episodio della trasfigurazione), e sfocia nella risurrezione. Ora per riferirsi a Gesù risorto, il Nuovo Testamento predilige il titolo "Signore".



A queste tre fasi, ognuna caratterizzata da un titolo, corrispondono tre serie di pasti presi da Gesù con diverse persone.

La prima fase è divisa in due parti, ognuna delle quali contiene un gruppetto di pasti. La prima parte, ambientata in Galilea, ci fa vedere Gesù a mensa nella casa di Levi, l'esattore d'imposte e convertito dalla predicazione di Gesù, e poi da Simone il Fariseo, per terminare a Betsaida sulla collina, all'imbrunire del giorno, dove Gesù stesso offre da mangiare a tutti. La seconda parte di questa prima fase consiste nel viaggio di Gesù verso Gerusalemme. Gesù di nuovo è ospite a mensa, prima presso le sue amiche Marta e Maria, poi da un fariseo e in seguito da un capo dei farisei, per concludere con un pasto (almeno implicitamente) nella casa di Zaccheo, capo degli esattori d'imposte.

Sono in tutto sette i pasti che l'Evangelista ci presenta; sono tutti pasti *con Gesù il profeta*. Gesù viene designato esplicitamente alle volte come profeta, ma innanzi tutto esercita in ogni caso la sua missione profetica, annunciando il Regno di Dio, smascherando e denunciando atteggiamenti e comportamenti non conformi alla volontà di Dio, suo Padre.

Nella seconda fase, invece, abbiamo un solo pasto, l'ottavo ed ultimo, alla vigilia della sua morte: l'Ultima Cena a Gerusalemme. In tutti i Vangeli sinottici, le parole e i gesti di Gesù in questo momento fungono come profezia della passione, allo stesso tempo che forniscono il modello rituale per l'Eucaristia della Chiesa. Ora stare a mensa con Gesù il profeta assume una nuova dimensione. Questo è il profeta, sì, ma il profeta che deve soffrire, l'Unto del Signore ossia il Messia che deve passare attraverso la morte per entrare nel Regno del Padre.

La terza fase infine comprende due pasti, quello appunto di Emmaus e un altro che segue in Gerusalemme con gli Undici, ma questa volta sono pasti con Gesù *il Signore* risorto, il Signore della gloria. Da ora in poi infatti Colui che la Chiesa incontrerà alla mensa eucaristica è il Risorto, il Signore dell'Universo, il Signore della gloria. Le dimensioni della sua missione e del suo mistero, però, rappresentate dagli altri due titoli – profeta e Cristo – non vengono superate o dimenticate; al contrario, ritengono la loro validità e il loro messaggio per tutti i tempi.

### Insegnamento sull'Eucaristia

In questo modo Luca ci fa capire molte cose importanti riguardo all'Eucaristia, innanzi tutto l'ampiezza e la ricchezza del significato di questo Sacramento.

Da un lato ci fa capire che l'Eucaristia è stata presente, in un senso, lungo tutto il Vangelo. Non è apparsa improvvisamente, come dal niente, al momento dell'Ultima Cena, ma è stata preparata, e in un certo senso significata, dall'inizio – anzi proprio dal momento della nascita di Gesù, quando Maria ha posto il neonato nella mangiatoia, indicando così Colui che sarà nutrimento – pane – per il mondo. Ognuno di questi pasti ha, certo, un senso in sé, ma ha di più, illumina allo stesso tempo qualche aspetto della nostra Eucaristia.

Dall'altro lato, Luca carica così la cristologia della dottrina eucaristica con contenuti ricchissimi, attraverso l'articolazione dei tre titoli che abbiamo appena individuato nel racconto di Emmaus: Gesù il profeta, Gesù il Cristo, Gesù il Signore.

Questo e non un altro è il Cristo che noi incontriamo nella celebrazione eucaristica. Recuperare questa ricchezza richiede un notevole sforzo per noi cristiani, poiché per secoli la nostra attenzione è stata focalizzata unilateralmente, soprattutto sull'Eucaristia come sacramento della croce, intesa in più con l'aiuto della categoria di sacrificio espiatorio o di propiziazione. Le dimensioni di profezia e di risurrezione sono passate un po' nell'ombra in un senso assai generale nella coscienza della Chiesa, ma soprattutto in ciò che riguarda l'Eucaristia.

Così, per il momento, la componente dottrinale. È molto importante avere un concetto esatto ma anche ricco del grande Sacramento che è al centro della nostra fede. Ma ciò non

significa automaticamente cambiare il modo di celebrare il mistero. Che cosa ci vuole di più? Questa è una domanda che troppo spesso non ci facciamo.

Per cercare una risposta, ritorniamo per un momento ad Emmaus. Sotto la guida del forestiero che hanno incontrato sul cammino, Dio "apri" le Scritture ai due viandanti, facendo loro capire per la prima volta come le sofferenze del Messia, anziché essere uno scandalo, erano in realtà «secondo le Scritture». Nonostante questa illuminazione che faceva anche ardere il loro cuore, rimasero però incapaci di riconoscere la vera identità di Colui che li stava accompagnando. Ci voleva qualcosa di più; doveva intervenire ancora qualche cosa. Che cosa? Vediamo.

Una volta seduto a mensa con loro, il forestiero improvvisamente prende l'iniziativa, assumendo il ruolo di capotavola. L'ospite diventa l'anfitrione. Egli prende nelle sue mani il pane, dice la preghiera di benedizione, lo spezza... e in quel momento – solo allora – i loro occhi si aprono e riconoscono Gesù. Ciò che ci voleva di più, perché la conoscenza diventasse esperienza, fu allora precisamente un gesto rituale, debitamente preparato (spiegazione delle Scritture) e intensamente vissuto (cuori che ardono).

Tornando a noi, ci dobbiamo chiedere: come possiamo passare, anche noi, dal sapere molte cose allo sperimentare, dal capire al riconoscere? Perché l'Eucaristia diventi veramente sorgente della missione, la celebrazione deve essere autentica esperienza di Cristo. Solo allora si sprigionerà un nuovo slancio missionario, solo allora si libereranno nuove energie, dinamismo, impegno ed entusiasmo per testimoniare e proclamare Cristo al mondo.

La risposta che ci viene dal racconto di San Luca è questa: attraverso l'azione rituale vissuta intensamente e con consapevolezza. Questo è anche l'elemento chiave nella strategia pastorale di *Sacrosanctum Concilium*, il documento sulla liturgia del Vaticano II, che insiste appunto sull'accesso al mistero "per ritus et preces", cioè attraverso l'azione rituale e le preghiere, che non è altro che il linguaggio scelto da Cristo stesso per comunicarci la ricchezza del suo mistero.

Passiamo allora alla seconda parte della mia relazione che avrà lo scopo di ripercorrere la celebrazione alla luce dell'insegnamento lucano che abbiamo appena abbozzato. Considereremo l'Eucaristia alla luce di ognuno dei tre titoli attribuiti a Gesù: *Profeta*, *Cristo*, *Signore*, vedendo in che modo ci aiuta ad incontrare Gesù e quale Gesù sia quando si rende presente nell'Eucaristia. Cercherò di individuare alcune condizioni, sia al livello rituale o liturgico, che a livello esistenziale che possono influire sul carattere esperienziale delle nostre celebrazioni eucaristiche.

## II. L'EUCARISTIA, INCONTRO SALVIFICO CON GESÙ PROFETA, CRISTO E SIGNORE

Seguiremo lo stesso percorso tracciato dal Vangelo, cominciando allora con Gesù visto sotto l'aspetto di *profeta*, poi come il *Cristo* che doveva soffrire, ed infine come il *Signore* di gloria.

### 1. A mensa con Gesù "profeta"

#### Il momento liturgico più significativo

Noi incontriamo Gesù *profeta* maggiormente nella *liturgia della Parola*.

Dicendo questo, evidentemente, non dobbiamo dimenticare che tutta la celebrazione è profezia, dal momento del raduno fino a quello del congedo. Lo stesso racconto dell'Ultima Cena è annuncio profetico dell'efficacia salvifica della passione del Signore, come d'altronde lo è il momento della Comunione sacramentale, come ci ricorda Paolo: «Ogni volta

che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor 11,26).

Detto questo, è vero però che è specialmente nella liturgia della Parola che Cristo si rende presente come profeta. Egli allora, come alla tavola dei pasti del Vangelo, annuncia la visita di Dio al suo popolo; offre la salvezza a tutti – soprattutto ai peccatori, agli affamati, ai poveri di ogni genere; rende presente la santità di Dio, non come peso che schiaccia l'uomo, bensì come potenza misericordiosa e salvifica; allo stesso tempo sfida tutte le mentalità, tutte le situazioni, tutti gli atteggiamenti non conformi al progetto e alla volontà di Dio.

Perché la presenza di Cristo profeta susciti in noi risposta, diventando così esperienza, è necessario che siano soddisfatte certe condizioni.

### **Condizioni indispensabili perché ciò avvenga**

#### *a. Dal punto di vista liturgico*

Uno dei guadagni certi della riforma liturgica è stato di aver aperto al Popolo di Dio l'accesso alla Parola di Dio nella Bibbia. Però dobbiamo ammettere che non abbiamo sempre saputo cogliere tutti i frutti desiderati da questo ritorno alla Parola, soprattutto a causa di un'attuazione liturgica inadeguata.

Come condizione indispensabile, l'annuncio della Parola deve essere evidentemente chiaro ed intelligibile; ma c'è di più, molto di più. Tante volte si dimentica, o forse non si sa, che annunciare la Parola non è semplicemente fare la lettura pubblica di un testo. È *annuncio*, cioè qualcosa che nasce dalla fede ed esprime la fede di chi proclama il testo con lo scopo di suscitare negli ascoltatori una risposta di fede, di adesione, anzi di conversione. Era solito nella Chiesa antica, molto sensibile alla forza della Parola di Dio, situare i grandi momenti della conversione, come quello (per esempio) di Sant'Antonio Abate, proprio al momento di ascoltare la Parola del Vangelo nella liturgia. Lo stesso libro della profezia cristiana per antonomasia, l'Apocalisse, è nato proprio durante la liturgia domenicale (Ap 1,10). Come sarebbe bello se tutti i nostri lettori avessero coscienza della vera natura e della dignità del loro ministero al servizio di Gesù profeta presente in mezzo alla comunità radunata per celebrare l'Eucaristia!

Parte integrante della liturgia della Parola è anche l'omelia del presidente, attraverso il quale Cristo vuole esercitare ancora la profezia. Dall'omelia, protesa a rendere attuale la Parola ascoltata, deve venire una illuminazione saggia ed incarnata nella vita, nel linguaggio e nella cultura della gente.

#### *b. Dal punto di vista esistenziale*

Ci vuole innanzi tutto da parte di tutti noi una disponibilità a lasciarci interrogare dalla Parola che ascoltiamo, permettendole di penetrare, come un'arma a doppio taglio, atteggiamenti, mentalità, forme di comportamento – mettendoli a nudo e giudicandoli.

Sia proclamata che pregata la Parola divina contiene sempre la potenzialità di diventare, anche improvvisamente, profezia per noi. Penso al racconto di una donna che aveva condiviso la sua esperienza di conversione in occasione di un'esperienza molto dura. La figlia era stata stuprata e lei aveva provato un profondo odio per l'uomo che era autore di quella violenza. L'uomo è stato arrestato e durante l'attesa del processo lei si trovava a Messa nella sua parrocchia. Al momento di dire le parole sul perdono del Padre Nostro si è resa conto che non poteva pronunciare quelle parole. Non solo voleva giustizia per quell'uomo, una condanna dura ed esemplare; lo odiava. La forza di quella Parola nel suo cuore però era tale che quando difatti l'uomo è stato condannato lei si è alzata per chiedere al giudice di mitigare la sentenza davvero durissima. Grazie all'incontro con Gesù e la sua Parola realmente profetica lei era riuscita veramente a perdonarlo.

Una celebrazione vissuta con autenticità diventerà esperienza della presenza attiva e salvifica di Cristo profeta. Allora qualcosa si accenderà nel nostro cuore e forse, mossi come quello scriba a mensa con Gesù, sentiremo anche noi la voglia di gridare a tutti: «Beato chi mangerà il pane nel Regno di Dio».

## 2. A mensa con Gesù il "Cristo" (cioè l'Unto di Dio), il Messia che deve soffrire

### Il momento liturgico più significativo

Il momento liturgico di maggiore concentrazione della presenza di Gesù risorto come l'Unto di Dio, il Cristo (ossia Messia) che doveva soffrire per entrare nella sua gloria, è senz'altro la *Preghiera Eucaristica*, e al centro di questa Preghiera il racconto dell'Ultima Cena.

In un contesto di ringraziamento e lode al Padre per la salvezza realizzata nella Pasqua del suo Figlio, ripetiamo le parole di Gesù sul pane e sul vino, attraverso le quali ci fa dono di se stesso, annunciando profeticamente il lieto compimento del suo passaggio – del suo "esodo" (dice l'Evangelista Luca) attraverso la morte – alla vita.

Ancora qui, una tale concentrazione non esclude la presenza di Gesù come *il Cristo* lungo tutta la celebrazione. Difatti, l'Eucaristia si apre con il segno della croce e viviamo tutta la celebrazione sotto questo segno, fino al congedo quando ritorniamo a casa avendo accolto su di noi ancora una volta questo segno, ora in benedizione. In più, la liturgia della Parola non sarebbe intelligibile senza la Pasqua, che costituisce il principio ermeneutico (cioè la chiave) di tutta la Bibbia. Infine, la Comunione, e soprattutto la Comunione al calice, è il momento in cui ognuno di noi ratifica personalmente, con l'"Amen", la sua disponibilità a condividere la Pasqua del Signore nella propria vita. «Potete bere il calice che io devo bere?», chiede Gesù a Giovanni e Giacomo, che vogliono avere parte nella sua gloria (cfr. *Mc* 10,38)!

Detto questo, non ci sono dubbi che il momento di maggiore concentrazione della presenza della Pasqua sia quello della Preghiera Eucaristica, e ancora più precisamente quello del racconto della Cena seguito dal memoriale-offerta in cui la comunità unisce l'offerta della propria vita a quella di Cristo, lasciandosi trascinare in quell'unica offerta veramente valida che è quella della croce di Gesù, il Cristo di Dio.

### Condizioni indispensabili perché ciò avvenga

Indico di nuovo alcune condizioni che possono favorire il trasformare questa verità in esperienza vera.

#### a. Dal punto di vista liturgico

Dal punto di vista liturgico è fondamentale che la Preghiera Eucaristica sia compresa come momento capitale e come *preghiera di tutta l'assemblea*, come viene indicato d'altronde molto chiaramente nel dialogo introduttivo, quando il sacerdote rivolge a tutti i partecipanti l'invito: «Rendiamo grazie al Signore, nostro Dio». Segue che la preghiera deve essere celebrata in modo tale da coinvolgere tutti, l'assemblea intera, anziché essere vissuta come un monologo del prete che non riguarda direttamente il popolo.

#### b. Dal punto di vista esistenziale

Esistenzialmente, occorre ricordarci che le parole e i gesti che costituiscono la Preghiera Eucaristica danno corpo ad un insieme di atteggiamenti o scelte, che possono corrispondere in modo molto variabile ai veri atteggiamenti e scelte di tutti noi presenti – prete e assemblea.

La Preghiera ci invita ad entrare in un mondo nuovo, un mondo in cui l'atteggiamento fondamentale dell'uomo è di lode e ringraziamento a Dio per tutto ciò che accade. Un tale atteggiamento inquadra così e trasforma, nella misura in cui accettiamo di condividere la croce del Signore, tutto ciò che può essere per noi negativo: la sofferenza, il dolore, l'insuccesso, associandoci con la sua Pasqua. Perciò, durante la preghiera, noi preghiamo il Padre di mandare lo Spirito per realizzare in noi la Pasqua del suo Figlio, imprime nei nostri cuori gli stessi valori ed atteggiamenti che Gesù ha insegnato e vissuto. Così ci fa una cosa sola con Lui – un solo corpo e un solo spirito.

Certo non è facile per nessuno di noi vivere secondo i valori e gli atteggiamenti di Cristo. Può capitare di trovarmi all'Eucaristia in un momento di rifiuto o di ribellione. Forse mi pesa una situazione di conflitto, o un'offesa mi rattrista e sveglia in me la voglia di vendetta, o non riesco ad accettare una sofferenza fisica o morale. Comunque sia, sono quelli i momenti in cui sarà il *Sì* dell'assemblea che deve trascinarci nel mistero anche se in quell'istante non riesco io a pronunciarlo con convinzione. Essere "corpo di Cristo" vuol dire anche questo.

L'*Amen* finale con il quale il popolo risponde alle parole del sacerdote che chiudono la Preghiera Eucaristica esprime il nostro consenso, in modo solenne, un "*Amen*" gridato con tanta forza nella Roma antica che, stando alla testimonianza (espressa senza dubbio con un tocco di retorica) di San Girolamo, faceva tremare gli stessi templi pagani.

### 3. A mensa con Gesù "Signore"

#### Il momento liturgico più significativo

Nella sua risurrezione, Gesù il Cristo crocifisso diventa il Signore, Signore di tutti gli uomini, Signore dell'universo. Possiamo individuare la concentrazione più densa di questa presenza nel momento della Comunione sacramentale.

È in questo momento che si situa l'affermazione di San Paolo citata sopra («ogni volta che *mangiate... e bevete...*»), mentre la preghiera per il dono dello Spirito (chiamato, in linguaggio tecnico, l'*epiclesi*) indica sempre il gesto di mangiare e bere come il momento in cui si dispiega la forza dello Spirito Santo, infondendo in noi la ricchezza di vita che è frutto della Pasqua del Signore. Come Signore di tutti, primogenito di coloro che risuscitano dai morti, Egli elargisce sull'umanità – attraverso il mangiare e bere sacramentale del suo corpo e sangue glorioso, irradiato di Spirito Santo – la pienezza dei suoi doni.

Naturalmente anche qui concentrazione non vuol dire esclusione. Dall'inizio alla fine la celebrazione intera è pervasa della presenza della Signoria di Gesù. Nel rito penitenziale ci rivolgiamo a lui come *Kyrios* (Signore, pietà! *Kyrie eleison!*) e la benedizione finale ci rammenta la benedizione impartita da Gesù Signore al momento di salire in cielo, alla fine del Vangelo di Luca.

Il momento della Comunione sacramentale porta a termine il dinamismo messo in atto nel primo momento della celebrazione, in cui si rende visibile la forza attrattiva di Dio che raduna nel suo Figlio i figli dispersi, facendone "*ekklesia*", raduno, ossia, assemblea di Dio. La Messa comincia già, dicono i Vescovi italiani, quando la gente esce di casa per andare in chiesa.

Il titolo "Signore" dirige l'attenzione anche verso l'avvenire quando Gesù, il Risorto, avrà trasformato tutta l'esistenza dell'uomo, portando a termine la sua opera salvifica. È per questa ragione che le preghiere che preparano la Comunione sacramentale, dal Padre Nostro in poi, abbondano di riferimenti alla venuta del Signore e alla nostra partecipazione al banchetto eterno del Regno di Dio.

#### Condizioni indispensabili perché ciò avvenga

Ancora una volta indico alcune condizioni perché queste verità divengano esperienza, vita, in noi che celebriamo.



*a. Dal punto di vista liturgico*

A livello liturgico, occorre ricordare come l'indubbio progresso rappresentato dalla ormai acquisita frequenza con la quale la gente accede alla Comunione sacramentale comporta sempre un rischio di familiarità eccessiva e superficiale. Dobbiamo chiederci se siamo sempre consapevoli di ciò che significa stendere la mano (o la lingua) per ricevere il Corpo di Cristo. Il fatto che non infrequentemente oggi si sente rispondere la gente "Grazie" o "Grazie, padre" anziché "Amen" suggerirebbe che non si capisce il senso e la forza di tale risposta.

Questo *Amen* che noi pronunciamo al momento della Comunione sacramentale è fondamentale; significa l'accettazione di un dono che è anche impegno: «Dite *Amen* – spiega S. Agostino –, a ciò che siete, cioè "corpo di Cristo"». Vuol dire allora accettare di vivere il Vangelo del Signore ed accettare ed amare i fratelli e le sorelle che il Signore ha scelto.

Mentre per la mentalità devozionale è il rapporto personale ed intimo col Signore che conta nel momento di Comunione sacramentale, per la preghiera della Chiesa ciò che primeggia è proprio questo costituirsi in popolo, questo divenire Chiesa. Non vuol dire, naturalmente, che il singolo è assorbito nella massa. Poiché ognuno vi accede come persona, liberamente, e riceve il suo pezzo di pane consacrato e beve personalmente dal calice, ma mangiando e bevendo viene incorporato in un organismo, una realtà più grande di lui. Non è più solo; è membro di Cristo, è costituito fratello o sorella in mezzo ad un popolo in cammino.

L'ultimo accenno lo dedico al calice, tanto trascurato negli ultimi secoli, anzi da un millennio. È la Comunione al calice che ci stabilisce nella nuova ed eterna alleanza. Questa – non dobbiamo dimenticarlo – è l'alleanza del cuore nuovo e dello spirito nuovo, che nasce in noi dall'esperienza del perdono, il cui grande segno è appunto il sangue del Signore. Attraverso la riconciliazione con Lui, Dio rappacifica il cuore togliendovi le radici di divisione; vuole abbattere in noi le mura di ostilità e di inimicizia, le rivalità ed i rancori e tutto ciò che divide le persone fra loro.

Il calice è anche, come abbiamo già accennato, il grande segno di trasformazione, soprattutto della trasformazione del dolore e della sofferenza in forza di vita e non di morte. Il Signore, offrendoci *il suo* calice da bere, ci invita ad assumere le difficoltà e i dolori della nostra propria vita come ha fatto Lui, permettendoci d'essere associati alla sua propria passione-risurrezione. Così il calice del nostro dolore diventa per ognuno di noi calice di benedizione.

*b. Dal punto di vista ecclesiale*

Riguardo alla questione delle disposizioni che sono segni della nostra apertura al suo dono, possiamo distinguere i due momenti della Comunione sacramentale: quello del pane e quello del calice.

La Comunione al pane consacrato significa unione con Cristo il Signore come membri del suo stesso corpo, che è la Chiesa. Perciò richiede da parte nostra una fondamentale disponibilità ad accettare gli altri insieme a noi stessi (spesse volte più difficile che il primo!) come oggetti del suo amore e fratelli e sorelle in lui. Ci invita ad imparare da Lui come amare gli altri, mettendoci al servizio della loro crescita, atteggiamento che Egli ha significato per mezzo di due gesti semplici ma di grande efficacia come icone del suo amore: il servizio alla tavola (cfr. Lc 22,24-27) e la lavanda dei piedi dei suoi discepoli (cfr. Gv 13,1-15).

Per la comunione al calice invece siamo uniti soprattutto con il suo sacrificio, purificati e uniti con il sangue versato per liberare l'umanità dal suo peccato. L'*Amen* che pronunciamo allora di fronte al calice offertoci è un impegno a metterci al suo seguito, imparando a vivere le vicende di ogni giorno, e specialmente le difficoltà e i dolori che fanno parte della nostra esistenza, con il medesimo amore sacrificale che si offre per gli altri fino allo stesso dono della vita: «Dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv

13,1). Proprio qui sta il grande dono del Cristianesimo, nel fatto che Dio si è immerso nei dolori e nelle tragedie della nostra esistenza, ha vissuto nella sua propria carne le contraddizioni, le ingiustizie e gli orrori che affliggono le sue creature fino all'ingiusta condanna e il buio della morte di uno abbandonato da tutti, per aprire in mezzo a tutto ciò una strada alla vita, per insegnarci che niente può separarci dal suo amore, ed offrirci i mezzi per trasformare dolore e tragedia in felicità ed abbondanza di vita. Di tutto questo l'Eucaristia è sacramento: l'offerta in ringraziamento e lode del corpo donato e il sangue versato come cibo e bevanda di un'esistenza trasfigurata.

**«Beato chi mangerà il pane nel regno di Dio»**

Per concludere, così riassumo la mia proposta: l'Eucaristia non sarà veramente sorgente di missione se non è vera esperienza della presenza di Cristo in tutta la ricchezza del suo mistero; la missione altrimenti potrebbe forse trovare altre sorgenti, altri stimoli ma non sarà frutto dell'Eucaristia. Quando invece l'Eucaristia è vissuta veramente, qualcosa cambia dentro di noi. La vita è illuminata, il cuore arde, si sente la voglia di comunicare ad altri ciò che è stato per noi esperienza di vita e di gioia, sorgente di forza nelle difficoltà, di conforto nel dolore, di speranza. Si sente forse la voglia di mettersi in piedi e gridare: «Beato chi mangerà il pane nel regno di Dio».

RELAZIONE DEL  
P. ALBERTO OCCHIONI, S.S.S.

**L'ADORAZIONE EUCARISTICA:  
PROPOSTA E ITINERARI PASTORALI  
NELL'ANNO DELLA SPIRITUALITÀ**

**Un silenzio carico di gioia**

Presso la sponda del lago di Tiberiade, nell'episodio che il Vangelo di Giovanni descrive come la terza manifestazione di Gesù risorto ai suoi discepoli (Gv 21,1-14), c'è un meraviglioso riferimento all'esperienza di un silenzio contemplativo, carico di gioia: «Nessuno dei discepoli osava domandargli: "Chi sei?", poiché sapevano bene che era il Signore» (v. 21). È il vertice di un cammino in cui si è realizzato il passaggio dalle tenebre di una notte inconcludente (v. 3) all'alba della presenza del Risorto (v. 4).

Una serie di doni preziosissimi ha preparato questo incontro. Gli Apostoli sono stati raggiunti da una parola carica di amore («Figlioli, non avete nulla da mangiare?»: v. 5), che li ha incoraggiati a riprendere un'attività ritenuta ormai inutile. A questa parola si sono affidati, ottenendo un'abbondanza inaspettata di grossi pesci, simbolo di una vita che si ritrova nella sua pienezza. È seguito, soprattutto, il riconoscimento del "Signore", nella forza di un grido di fede (v. 7) che li ha spinti ad orientarsi verso di Lui con decisione entusiasta. Un breve percorso – «un centinaio di metri» (v. 8) – ha cambiato la loro esistenza. Ora si trovano con il Signore, come suoi discepoli, nella gioia di un banchetto che a loro fa rivivere l'amore già sperimentato nel Cenacolo (si allude ai gesti del dono dell'Eucaristia: «...prese il pane, lo diede loro»: v. 13).

Il riferimento alla gioia silenziosa («Nessuno osava domandargli... sapevano bene...») ci può aiutare a comprendere l'esperienza contemplativa della stessa celebrazione eucaristica – nella quale noi pure siamo a mensa con il Risorto – e la ricchezza dell'atteggiamento che si prolunga nella preghiera di adorazione.

Anche nelle altre pagine evangeliche che riferiscono le manifestazioni del Risorto ai discepoli, non è difficile costatare il dinamismo di vita nuova che viene comunicato dal Signore: la gioia della vita che si carica di speranza, il soffio dello Spirito creatore, l'annuncio del perdono, la forza di una parola ricordata come potenza di salvezza, la fraternità che d'ora in poi sarà il segno visibile della presenza di Gesù tra i suoi, la franchezza e il coraggio nell'annuncio missionario, ...

Lo stesso dinamismo vitale sperimentiamo alla presenza del Signore nell'Eucaristia, nel nostro "stare" con Lui. Non si tratta di una presenza semplicemente "localizzata", da ricercare con intimismo superficiale: nei segni del pane e del vino consacrati ci è rivelata una presenza "dinamica" del Signore, che con il suo Spirito continua a comunicarci la forza e l'esigenza di una vita nuova condotta dall'amore, nel dono di sé, nell'unità e nell'impegno missionario.

Ne scaturisce una preghiera altrettanto carica di vita, che ha il suo "vertice" nella celebrazione liturgica e si prolunga nella sosta contemplativa davanti al tabernacolo o nel contesto dell'esposizione dell'Eucaristia.

Come valorizzare tale preghiera nel cammino pastorale di una comunità cristiana, e come impostare una formazione a questa esperienza? Il magistero recente della Chiesa, particolarmente nella Istruzione *Eucharisticum mysterium* (= EM, del 1967) e nel libro liturgico *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico* (= RCCE, del 1979), puntualizza alcuni principi utili per presentare l'adorazione eucaristica come una forma di preghiera da riscoprire nella ricchezza di ispirazioni veramente rinnovate, in armonia con lo spinto della liturgia. Da queste linee, cerchiamo di mettere a fuoco le convinzioni che possono sostenere la formazione adeguata che ci interessa.

## 1. L'origine e il fine del culto eucaristico fuori della Messa

Due chiari principi sono nei primi numeri dell'Introduzione Generale al RCCE:

«La celebrazione dell'Eucaristia è il centro di tutta la vita cristiana, sia per la Chiesa universale sia per le comunità locali della Chiesa stessa» (n. 1).

«Inoltre la celebrazione dell'Eucaristia nel sacrificio della Messa è veramente l'origine e il fine del culto che ad essa viene reso fuori della Messa» (n. 2).

I termini "centro", "origine e fine", fanno subito pensare ad una realtà complessa, i cui elementi sono tutti orientati verso un punto luminoso che attrae a sé e dà senso a tutto il resto.

La celebrazione eucaristica suppone la presenza di persone evangelizzate, che giungono alla mensa del Signore al "vertice" di un cammino di fede, suscitato e sostenuto dall'annuncio della Parola di Dio. Il fedele che ha accolto il Vangelo, nella forza dello Spirito, ha aperto il cuore al dono della conversione e si è affidato al Signore, entrando in comunione di vita con Lui. L'itinerario di formazione alla fede, vissuto nella comunità cristiana, ha il suo centro dinamico nell'adesione alla persona di Cristo e il suo momento culminante nella partecipazione all'Eucaristia, che è il "luogo" della scelta di fede costantemente rinnovata:

«L'Eucaristia va continuamente riscoperta. Come Pietro, siamo sempre posti di fronte alla scelta di fondo: mettere o non mettere Cristo al centro della vita; decidere se mangiare o bere del suo corpo e del suo sangue, per fare vita di comunione con Lui; se edificare la sua comunità sulla comunione con Lui; se dominare o servire» (C.E.I., *Eucaristia, comunione e comunità* (1983), n. 65).

Come la celebrazione eucaristica, anche la preghiera di adorazione è vista nella stessa prospettiva ed esige lo stesso impegno formativo. In altre parole: la formazione a questa preghiera ha la sua prima radice nella *formazione alla sequela di Cristo*, facendo di Lui il centro della propria esistenza (cfr. DANIEL MISCHLER, *Adorare alla mensa dell'Eucaristia*, in: *La Nuova Alleanza*, 1996, p. 274).

Ci si dispone all'incontro con il Signore anzitutto educandosi all'*accostamento vitale e orante alla sua Parola*, che apre il cuore alla speranza, annuncia la gioia del perdono, sostiene il cammino di conversione e orienta decisamente il credente verso Dio. Solo così la celebrazione eucaristica è vissuta come evento di fede – con tutti i limiti che si sperimentano in un cammino progressivo – e la preghiera contemplativa che ne scaturisce ha tutto il sapore autentico di vera comunione con Cristo.

## 2. Il senso e il valore della presenza eucaristica

Dicendo: «È il Signore!», quando siamo in adorazione davanti all'Eucaristia, esprimiamo un atto di fede che concentra la nostra attenzione sulla presenza di Cristo, che continua ad essere la sorgente che rigenera la nostra vita col dono del suo Spirito:

«Nella Santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini» (*Presbyterorum Ordinis*, 5).

La presenza di Cristo nel "Sacramento permanente" è il fondamento della legittimità della preghiera davanti all'Eucaristia, che ha assunto prevalentemente le caratteristiche del culto latreutico:

«Nessun dubbio quindi che tutti i fedeli, in linea con la pratica tradizionale e costante della Chiesa cattolica, nella loro venerazione verso questo santissimo Sacramento, rendano ad esso quel culto di latria che è dovuto al vero Dio. E se Cristo Signore ha istituito questo Sacramento come nostro cibo, non per questo ne è sminuito il dovere di adorarlo» (*RCCE*, 3).

Ci domandiamo come comprendere la ricchezza di questa presenza, per delineare la caratteristica specifica della preghiera davanti all'Eucaristia e proporre una pastorale valida per rinnovare questa forma di culto eucaristico.

### 2.1. La presenza reale del Signore, riconosciuta nel contesto della globalità del mistero eucaristico

Terminata la grande "preghiera eucaristica" nella liturgia, dopo l' "amen" proclamato solennemente da tutta l'assemblea, c'è una serie di preghiere e di gesti con cui ci disponiamo all'intensità della Comunione. Il pane e il vino consacrati sono, sulla mensa, segno sacramentale della *presenza* del Signore: è evidente l'aggancio con il *sacrificio* redentore ricordato e reso presente per l'azione dello Spirito nella preghiera eucaristica («Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi... questo è il mio sangue versato per voi») e l'orientamento alla *Comunione* che è il fine di tale presenza.

Così nell'adorazione: dobbiamo ricordare che quel pane consacrato viene da una Messa. È stato conservato «per estendere la grazia del sacrificio» (*EM*, 3): è in modo permanente segno sacramentale del Signore che si dona per noi ed attende di essere "mangiato" da chi desidera entrare in comunione di vita con Lui. Non si può comprendere adeguatamente il senso della presenza reale di Cristo, senza considerarla nel contesto di tutti gli aspetti della celebrazione eucaristica. Una sintesi di tali aspetti è presentata in una densa espressione dell'*EM*:

«Il Signore nello stesso sacrificio della Messa *si immola* quando comincia ad essere *presente*, come spirituale *alimento* dei fedeli, sotto le specie del pane e del vino» (n. 3).

L'Introduzione al rituale del culto eucaristico ne trae un'applicazione per una corretta impostazione della pietà eucaristica:

«Per ben orientare la pietà verso il santissimo Sacramento dell'Eucaristia e per alimentarla a dovere, è necessario tener presente il mistero eucaristico in tutta la sua ampiezza, sia nella celebrazione della Messa che nel culto delle sacre specie, conservate dopo la Messa per estendere la grazia del sacrificio» (RCCE, 4).

## 2.2. La presenza del Signore, donata e rivelata nel segno sacramentale

Le parole e i gesti di Gesù nell'istituzione dell'Eucaristia, riferiti nei testi evangelici e riproposti nella celebrazione liturgica, mostrano i vari aspetti "dinamici" della presenza eucaristica.

Il segno sacramentale eucaristico non si limita ad indicare genericamente la presenza di Cristo, ma rivela e rende attuale il suo gesto salvifico: il pane e il vino, consacrati e offerti in cibo e bevanda, sono "segni" del Signore che realmente si dona e ci rende capaci di condividere la sua vita, facendoci entrare in comunione reale con Lui. «Sia lo spezzare il pane, gesto che vuol dire il mettere a disposizione dei commensali il pane stesso; sia il calice unico, che viene fatto circolare, segno di un unico destino (calice) a cui tutti sono associati, stanno a dire che Gesù mette a disposizione di tutti la salvezza definitiva [...]. Con quelle azioni Gesù ci dice che la salvezza, che Egli dà e che Egli è, viene messa a disposizione di tutti» (G. CROCETTI, *Adorazione eucaristica e grazia del sacrificio*, in: *La Nuova Alleanza*, 83 [1978], p. 393).

Ciò che Gesù ha espresso nel suo ministero apostolico, nello stile della sua azione e particolarmente nel suo mistero pasquale – un'esistenza offerta in dono – viene consegnato alla Chiesa nel dono sacramentale di sé. I gesti che Gesù compie sul pane e sul calice (prendere, benedire/ringraziare, spezzare, dare, dire): «... sono indubbiamente gesti di dono; essi stanno a indicare il dono sacramentale di se stesso alla Chiesa, dono che ha il vertice nella sua Pasqua, dono in obbedienza al volere del Padre, dono per amore degli uomini. In breve, è il dono di sé per la nostra salvezza» (G. CROCETTI, *Questo è il mio corpo e lo offero per voi*, EDB, Bologna 1999, pp. 105-106). Anche le parole che accompagnano questi gesti rivelano la ricchezza di una presenza che rimane costantemente sorgente di vita nuova nello Spirito: «"sangue", al pari di "corpo", designa l'intera persona di Gesù; persona che si dona realmente mediante il Sacramento, che entra nel profondo fisico del comunicante. Entrambi i modi di dire – mangiare il suo corpo e bere il suo sangue – riassumono l'opera salvifica di Gesù, realizzata lungo tutta la sua vita di donazione» (Ivi, p. 112).

Non si può, quindi, considerare la presenza eucaristica in una visione puramente "statica", fermandosi a localizzare in modo quasi materiale la presenza di Cristo. I credenti che partecipano all'Eucaristia sono chiamati a riconoscere e ad accogliere il Signore, entrando in comunione con Lui, assimilando il suo corpo e il suo sangue, e lasciandosi pervadere dal suo stesso Spirito di amore.

Se la celebrazione eucaristica è davvero "l'origine e il fine" del culto dovuto all'Eucaristia fuori della Messa, è evidente che la presenza reale del Signore, davanti alla quale sostiamo in adorazione, è vista nella luce di questi aspetti sacramentali e ci conduce a rivivere la ricchezza del dono ricevuto nella celebrazione stessa.

Adorare Cristo presente nell'Eucaristia – valorizzando il "segno" del pane consacrato e quindi ricollocandoci nello spirito della celebrazione liturgica – implica la disponibilità a riconoscere e ad accogliere il Signore che si dona a noi come sorgente di salvezza, ci introduce nel dialogo di alleanza mediante la sua Parola, infonde in noi il suo Spirito, ci riunisce nel suo amore, rinvigorisce in noi lo slancio della missione.

La mancata visione globale del mistero eucaristico e la scarsa valorizzazione del segno sacramentale portano ad una considerazione "impoverita" della stessa presenza reale e, a volte, ad impostare certe forme di culto eucaristico fuori della Messa quasi "in concorrenza" alla partecipazione liturgica, o in contrasto con lo spirito liturgico.



Oggi la presentazione unitaria e sacramentale dell'Eucaristia ci aiuta a scoprire la vera ricchezza e l'espressione autentica del culto alla presenza reale, nel rapporto più evidente con la celebrazione da cui deriva. È lapidaria un'affermazione dell'EM:

«[La grazia invisibile] penetra con maggiore sicurezza ed efficacia nell'animo e nella vita dei fedeli, quanto più convenienti e chiari saranno i segni con cui è celebrata e venerata» (n. 4).

### 3. Armonizzazione con la partecipazione liturgica

L'atteggiamento dell'*adorazione*, nella preghiera davanti all'Eucaristia, non si limita a collocarci genericamente nell'atteggiamento di culto dovuto a Dio solo. È *adorazione eucaristica*: quindi la vera profondità del suo significato specifico si può cogliere con riferimento al senso della *partecipazione* alla celebrazione dell'Eucaristia, che è la risposta fondamentale al dono di Cristo. Il momento dell'*adorazione* (rettamente intesa) è in armonia con il momento dell'azione liturgica (cfr. RCCE, 87): può essere visto come un'esigenza di approfondimento degli atteggiamenti assunti nella celebrazione. Quali possono essere i legami tra questi due momenti?

#### 3.1. Dalla celebrazione eucaristica un'esigenza di interiorizzazione

La partecipazione alla liturgia deve essere «piena, consapevole e attiva» (*Sacrosanctum Concilium*, 14; cfr n. 48), perché porti frutto nella vita di amore, condotta dallo Spirito. Partecipare all'Eucaristia significa entrare attivamente nel mistero «per mezzo dei riti e delle preghiere» (*Ivi*, 48), accogliendo lo Spirito di Cristo, lasciandosi coinvolgere nella sua vita, nella sua preghiera, nella sua offerta, per diventare con Lui e insieme ai fratelli «una cosa sola», membra vive di un unico corpo.

Non basta comprendere solo intellettualmente delle verità: la partecipazione al memoriale liturgico conduce all'unione con Cristo nello Spirito, che

«si deve estendere e prolungare a tutta la vita cristiana [...]. E perché [i fedeli] permangano più facilmente in questo rendimento di grazie, che in modo eminente è innalzato a Dio nella Messa, si raccomanda a coloro che si sono accostati alla santa Comunione, di sostare per qualche tempo in preghiera» (RCCE, 25).

Queste parole si riferiscono alla preghiera di «ringraziamento» dopo la Comunione, ma ci danno anche un criterio per comprendere il posto in cui si colloca la preghiera davanti all'Eucaristia fuori della Messa. Lo stesso svolgimento della celebrazione prevede dei preziosi momenti di silenzio (cfr. soprattutto il silenzio dopo la Comunione), in cui si cerca un contesto di assimilazione vitale e personale per garantire la vera «partecipazione» al rito liturgico, capace di ispirare la vita concreta del credente. L'*adorazione eucaristica* si pone sulla stessa linea: ci aiuta a riprendere questi «spazi di interiorizzazione», in un tempo prolungato di preghiera, per rivivere e continuare ad assimilare il dono che abbiamo accolto nella liturgia.

Anche Gesù ha vissuto le ore del Cenacolo, della passione e della morte, in un intenso clima di dialogo con il Padre celeste, nell'abbandono fiducioso al suo amore. Non possiamo celebrare l'Eucaristia, memoriale della Pasqua del Signore, senza collocarci nello stesso spirito di contemplazione.

#### 3.2. L'*adorazione* come «Comunione spirituale»

Il primo atteggiamento del credente di fronte all'invito di Cristo, che si propone nel segno conviviale come cibo e bevanda per la nostra vita, è la partecipazione alla sua mensa mediante l'accettazione del suo dono nella *Comunione*:

«A questo scopo Cristo affidò alla Chiesa questo sacrificio: perché i fedeli partecipassero ad esso, sia spiritualmente, con la fede e la carità, sia sacramentalmente, con il banchetto della santa Comunione. La partecipazione alla cena del Signore è sempre in realtà *comunione* con il Cristo, che si offre per noi in sacrificio al Padre» (EM, 3).

La partecipazione sacramentale all'Eucaristia, quindi, è partecipazione alla *mensa* della Parola e del pane. La comprensione dei valori, degli aspetti e delle esigenze della Comunione eucaristica, ci farà capire anche il senso dell'adorazione che si pone nello stesso spirito di risposta al dono di Cristo.

In realtà, lo scopo per cui vengono conservate le sacre specie è direttamente quello di permettere la Comunione a coloro (in particolare agli ammalati) che non hanno avuto la possibilità di essere presenti alla celebrazione eucaristica (cfr. EM, 3). Questa finalità sacramentale, svaluta il senso dell'adorazione che pure è riconosciuta tra gli «scopi secondari» (RCCE, 5) della conservazione dell'Eucaristia? Tutt'altro. È possibile un'armonizzazione fecondissima di queste finalità, se l'adorazione è retamente intesa in continuità con la partecipazione liturgica, secondo la preziosa indicazione del RCCE al n. 88:

«I fedeli, quando venerano Cristo presente nel Sacramento, ricordino che questa presenza *deriva dal sacrificio e tende alla Comunione*, sacramentale e spirituale».

Lo stesso si sottolinea al n. 89:

«Ricordino i fedeli che con questa orazione dinanzi a Cristo Signore presente nel Sacramento, essi *prolungano l'intima unione raggiunta con Lui nella Comunione* [...]».

L'adorazione, quindi, può essere proposta nella sua più ricca giustificazione come tempo di «comunione spirituale» prolungata, come esigenza di chi, avendo partecipato attivamente alla celebrazione eucaristica, desidera approfondire l'assimilazione del dono ricevuto. È una intuizione che potrà rivelarsi particolarmente ricca nel rinnovamento teologico e pastorale del culto eucaristico (cfr. LUIGI GHERARDI, *Interiorizzare la celebrazione del Mistero di Cristo*, in: *La Nuova Alleanza*, 1995, pp. 103-104).

La «Comunione spirituale» non è soltanto il pio desiderio di ricevere la Comunione sacramentale, quasi come sostitutivo quando questa non è possibile, ma «è in tutta verità una presa di contatto per via di fede e di amore, una comunicazione attualizzata in modo personale col Signore, sotto il segno del suo "*Pneuma*" [...]. Di questo allacciamento di relazioni, il contatto fisico col Corpo di Cristo al momento in cui ci si accosta alla Comunione sacramentale non è che il segno sensibile, il mezzo sacramentale preordinato interamente a servire alla comunicazione "pneumatica" con Cristo" (K. RAHNER, *Educazione alla pietà eucaristica*, in: *Id.*, *Missione e grazia*, Roma 1963, pp. 334-335).

Tale incontro «spirituale» con il Signore, che raggiunge il momento più denso nella partecipazione al convito liturgico, come partecipazione al suo mistero pasquale, *può essere rivissuto personalmente nel tempo della preghiera davanti all'Eucaristia*, e si esprime nel dono di se stessi nel «culto spirituale» che è la vita di amore «nello Spirito». Se Cristo nel Sacramento permanente continua la sua presenza nel segno del pane, cioè come dono offerto in cibo, «l'adorazione eucaristica, come comunione spirituale, è la *risposta* alla forma specifica in cui il Cristo si manifesta e ai segni con i quali Egli si rende presente; è dunque *una partecipazione all'Eucaristia*, partecipazione non direttamente sacramentale, ma *nuovamente vissuta nella preghiera personale e orientata verso la celebrazione sacramentale dell'Eucaristia*» (A. VAN BRUGGEN, *Réflexion sur l'Adoration Eucharistique*, Études Picpuciennes 7, Rome 1968, p. 197).

### 3.3. Valori dell'adorazione eucaristica

Sono gli stessi valori vissuti nella partecipazione liturgica – soprattutto nella Comunione sacramentale – applicati alla preghiera davanti al SS. Sacramento dopo la Messa, con

la naturale accentuazione del clima contemplativo e del dialogo orante con il Cristo presente (al n. 112 del *RCCE*, circa lo svolgimento dell'adorazione davanti al Sacramento esposto, si dice: «[...] in modo che i fedeli in preghiera orientino la loro pietà sul Cristo Signore»). In gran parte sono elencati nel n. 88 del *RCCE*. Li ricordiamo schematicamente.

#### *Comunione con Cristo*

«Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue *dimora* in me ed io in lui» (*Gv* 6,56). L'atteggiamento di adorazione ci pone nella disponibilità a prolungare l'incontro personale con Cristo e ad approfondire l'assimilazione a Lui, perché possiamo "dimorare" nella sua parola (cfr. *Gv* 15,7), nel suo amore (cfr. *Gv* 15,9), e "portare frutto" (cfr. *Gv* 15,16).

#### *Adesione alla Parola di Dio*

Il dinamismo della proclamazione della Parola nella liturgia esige che tale annuncio venga accolto come "Parola vivente" (è Cristo stesso che parla e si comunica). Dobbiamo essere educati a meditare e a "pregare la Parola" fino alla contemplazione di Cristo, Parola vivente in noi. L'adorazione ci pone meravigliosamente in questo itinerario di assimilazione-contemplazione del messaggio di salvezza. Nel colloquio con il Signore si ripete per noi l'esperienza dei discepoli di Emmaus: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino quando ci spiegava le Scritture?» (*Lc* 24,32).

#### *Partecipazione al mistero pasquale*

«La pietà che spinge i fedeli a prostrarsi in adorazione dinanzi alla santa Eucaristia, li attrae a partecipare più profondamente al mistero pasquale» (*RCCE*, 88).

Con la preghiera davanti all'Eucaristia, desideriamo approfondire la partecipazione alla Pasqua di Gesù, condividendo con Lui il dialogo con il Padre celeste, con lo stesso spirito di amore con cui Egli ha donato la vita.

#### *"Riparazione" o partecipazione al sacrificio espiatorio di Cristo*

La partecipazione alla Pasqua del Signore ci pone anche nella comprensione del valore sacrificale del suo gesto. Il pane e il vino, offerti in cibo e bevanda, sono l'espressione liturgica della missione del "Servo" che dona la sua vita in espiazione per i fratelli: «Questo è il mio corpo che è dato *per voi* [...]. Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato *per voi*» (*Lc* 22,19-20). La contemplazione davanti all'Eucaristia ci fa gustare l'amore con cui Gesù si è immolato, e ci dispone a passare con Lui "dalla morte alla vita".

#### *Lode e azione di grazie*

Nella celebrazione eucaristica partecipiamo all'azione di grazie di Cristo, nella lode al Padre, motivata dalle meraviglie operate nella storia della salvezza. Ciò non si limita solo al momento liturgico. L'intera vita cristiana deve essere vissuta in perenne rendimento di grazie (cfr. *Ef* 5,20; *RCCE*, 25). L'adorazione eucaristica è uno dei momenti più qualificati in cui si esprime il prolungarsi dello spirito del ringraziamento nella nostra esistenza: ci aiuta

«a rispondere con gratitudine al dono di Colui che con la sua umanità infonde incessantemente la vita divina nelle membra del suo Corpo» (*RCCE*, 88).

#### *Intima familiarità*

L'Eucaristia sancisce l'alleanza di Dio con noi: liberati dal peccato, riceviamo il dono di essere figli di Dio e siamo ammessi al dialogo filiale con Lui, nello Spirito effuso dal Risorto. Nell'adorazione, il pane consacrato, che deriva dalla Messa, ci ricorda il banchetto di gioia e di vita che Dio ha preparato per tutti i popoli. Nella contemplazione eucaristica ci è dato di continuare questo dialogo con Dio («Il tuo volto, Signore, io cerco»: *Sal* 27,7) e di

sperimentare la gioia di sentirci salvati dalla sua bontà misericordiosa. Per questo si dice degli adoratori:

«Trattenendosi presso Cristo Signore, essi godono della sua intima familiarità e dinanzi a Lui aprono il loro cuore» (RCCE, 88).

### *Senso ecclesiale e impetrazione*

Cristo è presente nel segno del pane e del vino come centro di unità del suo corpo mistico:

«La comunione della vita divina e l'unità del Popolo di Dio, su cui si fonda la Chiesa, è adeguatamente espressa e mirabilmente prodotta dall'Eucaristia» (EM, 6).

La coscienza della partecipazione al corpo di Cristo, e quindi della comunione con i fratelli, è ricordata nella preghiera davanti al pane consacrato («un solo pane [...] un solo corpo»: *1 Cor* 10,17). Per tale coscienza che ci lega alla vita e ai problemi degli altri, e per il ricordo della fedeltà di Dio, che nella celebrazione del memoriale eucaristico garantisce la sua presenza salvifica nella Chiesa, gli adoratori impetrano fiduciosi

«per se stessi e per tutti i loro cari e pregano per la pace e la salvezza del mondo» (RCCE, 88).

Del resto, anche nella Messa, e per gli stessi motivi, la preghiera eucaristica sfocia nella preghiera di domanda.

### *Offerta*

«Offrendo tutta la loro vita con Cristo al Padre nello Spirito Santo, [gli adoratori] attingono da questo mirabile scambio un aumento di fede, di speranza e di carità» (RCCE, 88).

L'offerta che Cristo fa di sé al Padre è concretizzata nel "culto" che si eleva da tutta la sua vita condotta dallo Spirito e donata per amore: «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo» (*Gv* 10,17). Il segno del pane, nell'Eucaristia conservata dopo la Messa, è un ricordo continuo di un tale gesto di offerta. L'adorazione ci aiuta ad assimilarlo, perché anche noi ci possiamo mettere nel rapporto nuovo di donazione e di vero culto al Padre, nello spirito delle virtù teologali.

Questi sono alcuni dei valori principali dell'adorazione. Se ci domandiamo, quindi, come adorare, abbiamo un'indicazione valida: ricreare, per quanto è possibile, il clima della celebrazione, rivivendone i contenuti nella contemplazione.

Dall'armonizzazione con lo spirito liturgico si potranno dedurre dei criteri validi per impostare correttamente lo svolgimento dell'adorazione. Ricordiamo alcune applicazioni contenute nel RCCE, che, anche a livello pratico, mettono in evidenza il rapporto con la Messa.

A proposito della forma dell'esposizione dell'Eucaristia, si dice:

«Nelle esposizioni si deve porre attenzione che il culto del santissimo Sacramento appaia con chiarezza nel suo rapporto con la Messa. Nell'apparato dell'esposizione si eviti con cura tutto ciò che potrebbe in qualche modo oscurare il desiderio di Cristo, che istituì la santissima Eucaristia principalmente perché fosse a nostra disposizione come cibo, rimedio e sollievo» (n. 90; cfr. anche i nn. 110-111 per il rapporto Messa-esposizione).

Il n. 96 ricorda che per l'esposizione è richiesto «un congruo numero di adoratori», perché attorno al pane consacrato messo in evidenza, per quanto è possibile si riproponga, come nella Messa, il segno dell'assemblea.

Il n. 112 indica la Parola di Dio come ispirazione privilegiata della preghiera di adorazione, in armonia con la Messa dove siamo nutriti all'unica mensa della Parola e del pane.

## Conclusione

Quali "itinerari pastorali" si potrebbero delineare come contributo al cammino dell'Arcidiocesi nell'"Anno della Spiritualità"? Un cenno soltanto, per non sovraccaricare un programma (cfr. la Lettera del CARD. POLETTI, *Costruire insieme*) già denso di ispirazioni e di indicazioni pratiche.

### 1. La proposta concreta di tempi di adorazione eucaristica nelle parrocchie e negli itinerari formativi delle comunità religiose e delle varie aggregazioni laicali

Già ci sono esperienze e luoghi di preghiera, che devono essere meglio conosciute, come ricchezza per tutta la comunità diocesana.

Dove non esiste, si potrebbe incoraggiare l'estensione dell'adorazione eucaristica, in momenti periodici (mensile? settimanale? quotidiana?) in tutte le parrocchie, nella forma "semplice" e aggiornata che s'ispira all'armonizzazione con la liturgia e si apre ad una vita di servizio e di impegno missionario. L'utilità dei sussidi sarà valutata dalla corrispondenza a questa finalità.

### 2. L'educazione all'accostamento orante alla Parola di Dio

È la via maestra per l'educazione alla partecipazione liturgica per vivere la celebrazione come vera esperienza di fede. È anche la via maestra per la formazione alla contemplazione eucaristica: "scuole della preghiera", o proposte di "*lectio divina*", conducono con efficacia alla contemplazione della "Parola vivente" che abita in noi, suscitata dallo Spirito. È evidente l'armonia con la formazione alla contemplazione sperimentata nella "Comunione spirituale" che si prolunga nell'adorazione eucaristica.

### 3. L'educazione al vero senso della celebrazione e della partecipazione liturgica

È compreso nelle nostre comunità cristiane il linguaggio liturgico? Coloro che presiedono la liturgia, la animano "con arte"? C'è in ogni parrocchia un gruppo liturgico che senta la missione di essere a servizio della formazione dell'assemblea, che è soggetto della celebrazione e vive i misteri del Signore, particolarmente nella liturgia domenicale?

È da riscoprire l'intuizione di Romano Guardini, che nell'immediato post-Concilio insisteva con forza: «Questo è oggi il compito: l'educazione liturgica» (Lettera su *L'atto di culto e compito attuale della riforma liturgica*, in: *Humanitas*, 20 [1965], p. 88). Molti anni prima aveva affermato che la liturgia è un «gioco che l'anima svolge dinanzi a Dio», regolato dallo Spirito Santo; e vivere la liturgia significa «diventare, col sostegno della grazia, sotto la guida della Chiesa, vivente opera d'arte dinanzi a Dio, con nessun altro scopo se non d'essere e vivere proprio sotto lo sguardo di Dio» (Id., *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1946, p. 75).

È un arricchimento vicendevole: dall'educazione all'azione liturgica, cioè dalla formazione all'incontro con il mistero di Dio "per mezzo dei riti e delle preghiere", si può accedere profondamente alla semplicità della contemplazione eucaristica; e dalla sosta contemplativa davanti al Signore che si rivela nel segno del pane consacrato, si ritorna con maggiore vitalità alla celebrazione, e si passa con maggiore convinzione alla concretezza della vita ispirata dal Vangelo.

È l'itinerario di grazia, che ci permette di accedere al Sacramento in cui è contenuto "tutto il bene spirituale della Chiesa". Lo riaffermiamo con le parole di S. Pier Giuliano Eymard, testimone e profeta dell'Eucaristia: «Felice l'anima che sa trovare Gesù nella divina Eucaristia e in Gesù Ostia ogni cosa».



## 1. DON FILIPPO RAIMONDI\*

Vi racconto che cosa è successo nei sabati che sono intercorsi tra il 15 febbraio e il 15 marzo di quest'anno. Le due date sono importanti e significative perché hanno segnato il momento dell'incontro del Cardinale Arcivescovo con i giovani attraverso la *Lectio divina*. Tra queste due date, nei quattro sabati, si sono articolati altrettanti tempi di adorazione eucaristica notturna. La sfida è stata quella di proporre di vivere il momento dell'adorazione nel cuore della notte, di una notte particolarmente significativa per la vita dei giovani quale è la notte del sabato; ci siamo mossi in questi termini: mentre l'adorazione era già cominciata per altre vie, i giovani si radunavano intorno alle 23, dalle 24 alle 2 c'era un primo grosso momento; alle 2 c'era la celebrazione dell'Eucaristia, poi l'adorazione continuava fino alle 5.

I soggetti che hanno gestito questa esperienza sono stati l'Ufficio giovani e l'Ufficio liturgico della diocesi in collaborazione con i Padri Sacramentini e con il coinvolgimento dei preti più giovani, dei viceparroci e del Centro Diocesano Vocazioni.

Questa proposta è stata rivolta in modo particolare ai giovani delle zone della città di Torino, anche perché si svolgeva nelle quattro chiese di Torino dove da diverso tempo proprio al sabato notte si svolge questa adorazione notturna, ma era estesa a tutta la Diocesi.

Vi dico qualcosa sulle presenze perché è significativo. La prima volta è stato un successo ... strepitoso (!): i giovani erano in due, accompagnati da alcuni sacerdoti. Poi c'è stato un crescendo fino a 40 presenze. Mi soffermo un poco di più sul significato che abbiamo voluto dare a questo gesto: fatte salve e date per acquisite le cose che concernono l'Eucaristia e che sono state anche ribadite quest'oggi, abbiamo pensato di collocare questa iniziativa fra la notte di Tor Vergata e la notte di Pier Giorgio Frassati. Per questa iniziativa, avvenuta tra il febbraio e il marzo 2001, c'era ancora un ricordo abbastanza vivido della notte tra il sabato e la domenica che ha preceduto la Giornata Mondiale della Gioventù a Tor Vergata nell'agosto 2000: c'era quindi questa dimensione della veglia nell'attesa del giorno del Signore. C'era stata la fortissima sottolineatura del Papa proprio nella Messa della domenica che ha concluso la Giornata Mondiale della Gioventù, ed insieme la sollecitazione stimolante di provare a sperimentare da parte dei giovani – perché i destinatari erano loro – un modo diverso di vivere la notte e quella notte del tutto particolare che è appunto la notte del sabato. Chi dei presenti ha a che fare con i giovani sa che per tanti aspetti la notte del sabato è *off limits* rispetto a proposte di attività, di impegno, ecc. Ci siamo proposti questa sfida: non è vero che nella notte del sabato si possano soltanto fare esperienze di sballo, si possono anche fare esperienze di senso e noi abbiamo provato a lanciare il senso più alto che appartiene alla vita cristiana.

Dicevo che un elemento è la notte di Tor Vergata e l'altro è la notte di Frassati. Il 2001 è l'anno centenario della nascita del Beato Pier Giorgio Frassati e come Diocesi sono state programmate diverse iniziative per ricordare e per attualizzare questa figura, risulta infatti che questo santo giovane passasse le ore della notte nella preghiera – proprio in una delle chiese nelle quali ci siamo trovati – per prepararsi all'apostolato.

La notte di Frassati, questa sollecitazione della preghiera che ci lancia nell'apostolato, l'abbiamo collocata tra i due momenti di incontro del Cardinale con i giovani tra la *Lectio divina* di febbraio e quella di marzo. La *Lectio divina* di febbraio aveva come sollecitazione questo titolo: "*Una santità moderna*" e quella di marzo, che andava a coronamento di questa iniziativa: "*Sentinelle del nuovo Millennio*". In queste due frasi possiamo trovare tante delle risonanze che sono scaturite dalla Giornata Mondiale della Gioventù. Il 13 febbraio il Cardinale incontra i giovani, propone loro una riflessione, li invita a pregare per essere santi moderni, di questo tempo; nei quattro sabati successivi l'adorazione eucaristica si propone come momento di contatto grandissimo e fortissimo con il santo per eccellenza, con la san-

\* Direttore dell'Ufficio diocesano per la Pastorale dei Giovani e dei Ragazzi.

tità di Dio, e si conclude con la consapevolezza – e siamo al 15 marzo – che i giovani sono le sentinelle del nuovo Millennio.

La presenza e il ruolo dei sacerdoti, in particolare dei sacerdoti giovani, la descriverei: “*Tra resistenze e dedizione*”. Ci sono state delle resistenze anche tra noi preti, resistenze del tutto legittime: tra l’altro, un certo scetticismo che una proposta di questo genere potesse incontrare le masse (e non lo ha fatto, in effetti; d’altronde non ci si proponeva, in questa prima fase, di radunare le masse). La resistenza più significativa e più comprensibile era dovuta al fatto che questi miei confratelli hanno responsabilità di parrocchia, magari il giorno dopo alle 7,30 devono già celebrare la Messa. Allora abbiamo tentato di organizzarci e alla fine qualcosa è venuto fuori: oltre alla resistenza vorrei sottolineare la generosa dedizione di sacerdoti che sono venuti accompagnando i loro giovani, pregando con loro, con la consapevolezza che la loro notte di preti sarebbe stata necessariamente breve.

Per quello che riguarda i giovani userei queste parole: “*Fra drammi e nostalgia*”. Mi è capitato proprio in una di queste notti di incontrare una ragazza con la quale ho condiviso un po’ della sua esperienza e del suo percorso; lei mi ha raccontato come era stata attratta da questo momento perché portava in cuore l’angoscia della malattia gravissima del padre che si stava consumando in quei giorni. Insieme a questa ragazza, abbiamo vissuto questo tempo di veglia e di adorazione insieme con il Signore Gesù, che preparava alle scelte supreme.

Sono convogliati in queste notti di veglia i drammi dei giovani e le loro nostalgie. Qualcuno mi scriveva via posta elettronica: «Molto bella questa iniziativa, peccato che io abiti dall’altra parte della Diocesi, e mi è troppo scomodo partecipare».

Il rimpianto è dato dall’impressione che questa iniziativa non sia stata del tutto assunta dalla dimensione più associata del mondo giovanile, ovvero dall’associazionismo classico e da quello più recente; ho avuto l’impressione che sia stata vissuta in modo molto individuale dai giovani e forse nel futuro, sollecitati magari da questo Anno della Spiritualità, potrebbe essere significativo se i giovani potessero vivere specificamente, anche come realtà associata, un momento di questo genere.

La prospettiva per quest’anno è di lanciare l’iniziativa con gli stessi punti cardinali ovvero la porremo nei sabati che accompagnano il percorso dal 7 febbraio al 7 marzo. Il 7 febbraio il Cardinale incontrerà i giovani nella *Lectio divina*, nei quattro sabati successivi verrà proposto questo momento di adorazione notturna, il 7 marzo il Cardinale reincontrerà i giovani nella *Lectio divina* e vedremo di elaborare, anche raccogliendo tutte le sollecitazioni che sono arrivate stamattina, un percorso che possa essere bello, arricchente, significativo.

Concludo con l’affermazione di una consapevolezza che è stata un poco alla sorgente di questa idea, messa insieme con le sollecitazioni che arrivavano dai Padri Sacramentini; la grande consapevolezza che vorrei trasmettervi è questa: la notte è certamente abitata da Dio. Le pagine della Bibbia sono piene di incontri di Dio con gli uomini e le donne nel cuore della notte. Non è vero che la notte è un tempo vuoto, la notte è abitata da Dio. A volte in modo anche altissimo. La notte del sabato, in questo nostro tempo postmoderno, è abitata dai giovani anche in un modo che a volte ci lascia sgomenti, o perplessi, o indignati. La notte è certamente abitata da Dio da sempre, in questi ultimi anni è abitata dai giovani. Proviamo ad abitarla anche noi, sacerdoti, religiosi, operatori pastorali e accompagniamo i giovani ad incontrare Dio anche nel cuore della notte.

## 2. PARROCCHIA S. BENEDETTO ABATE - TORINO

È molto difficile presentare la testimonianza di un’esperienza qual è l’adorazione, sia perché non mi sento all’altezza qui in mezzo a chi ha fatto dell’adorazione la propria scelta di vita sia perché è un’esperienza talmente profonda e personale che si può descrivere solo con

molta difficoltà. Siamo partiti dal desiderio di stare con Gesù Eucaristia, proprio come dice il Programma Pastorale quest'anno. Stare con Lui per conoscerLo di più e diventare come Lui e poi uscire al mattino in qualche modo cambiati da Lui per portarLo nel nostro quotidiano.

Perché stare con Lui proprio di notte? È già stato detto, siamo convinti che la preghiera notturna abbia un'altra efficacia e in qualche modo forse, in un silenzio maggiore, arrivi prima a destinazione. E così con il consenso del nostro parroco abbiamo iniziato con l'avvio dell'Anno Santo (dicembre 1999), all'inizio dell'Avvento, in dieci persone: cinque dei gruppi famiglia di San Benedetto dovevamo stare di turno dalle 9 di sera alle 8 del mattino. L'impresa per noi non era facile, anche organizzativamente, con le famiglie, i figli da sistemare. Con nostra sorpresa, però, c'è stata una partecipazione enorme. Prima si parlava di cifre, mi ricordo la prima notte di avere contato un centinaio di persone, che sono venute, e un po' più o un po' meno è sempre stato così. C'è stata la punta massima nella notte del Giovedì Santo, dove veramente vi fu molta affluenza. La maggior parte delle persone usciva verso mezzanotte, ma verso l'una, le due – forse dopo la discoteca – arrivavano gruppi di giovani, che stavano lì davanti all'Eucaristia anche per un'ora nel cuore della notte. In genere rimanevano tre di noi, così potevamo anche fare delle preghiere personali ad alta voce con delle riflessioni sulla Parola. Sono stati momenti veramente profondi.

L'adorazione era scandita – all'inizio ogni 20 minuti, successivamente ogni 30, 40 – da una breve riflessione seguita da un brano della Parola di Dio, e quindi veniva dato ampio spazio al silenzio, per poter stare in ascolto. Abbiamo sempre inserito Compieta, l'Ufficio delle letture e la recita del Rosario nel cuore della notte, e le Lodi all'alba. Mese per mese il tema era dettato dal periodo liturgico, le veglie notturne e le adorazioni hanno avuto una cadenza mensile durante tutto l'Anno Giubilare. Ricordo qualche tema: l'Avvento, il tema del pellegrinaggio dell'Anno Giubilare, la sofferenza, l'Eucaristia, la Pentecoste, la figura di Maria come donna dell'ascolto e dell'accoglienza. Si è conclusa il 16 dicembre, mi sembra, con il secondo pellegrinaggio che abbiamo fatto con la nostra parrocchia al Cottolengo.

Ringraziamo il Signore di questa esperienza forte di Dio che ci ha lasciato una grande nostalgia di Lui. Siamo anche riconoscenti al Signore della proposta che il nostro Cardinale ha fatto per quest'anno pastorale, di un'adorazione settimanale, certi che l'incontro con Gesù Eucaristia cambia la nostra vita e ci dà lo slancio per diventare suoi missionari anche nelle nostre parrocchie.

### 3. MARIA GABRIELLA LAI\*

L'esperienza di cui sono stata chiamata a parlare è un po' diversa da quelle già presentate, tuttavia attiene al tema del Convegno: *"Eucaristia e missione"*, di cui sottolinea il secondo aspetto. Da parecchi anni faccio parte di un gruppo formato da laici, consacrati e religiosi, nato in seno alla Congregazione del Santissimo Sacramento dei Padri Sacramentini, rivolto a promuovere le "Missioni al popolo".

Qui oggi abbiamo parlato di Eucaristia, del suo significato profondo, quale rendimento di grazie, fonte di benedizione e di vera pace: San Pier Giuliano Eymard afferma che, se l'Eucaristia è paragonabile ad un fuoco, noi dobbiamo essere le fiamme che ne propagano il calore: quanto ricevuto dalla celebrazione, dalla interiorizzazione con la preghiera, deve esprimersi nella vita vissuta.

Se davvero riusciamo a percepire la celebrazione eucaristica e l'adorazione eucaristica come occasione e sorgente di tanta ricchezza, non possiamo non trasmettere la gioia che deriva dall'aver vissuto tale esperienza. È come quando nella vita proviamo un innamoramento.

\* Fa parte del Gruppo Missioni al Popolo, animato dai Padri Sacramentini.

mento: sentiamo il desiderio di condividerlo con altri, dobbiamo manifestarlo, parteciparlo, perché la gioia è troppo grande per essere contenuta in un solo individuo. Anche le Missioni al popolo nascono da un'esperienza di innamoramento spirituale.

Diverse dalle "Missioni *ad gentes*", nate per evangelizzare popoli di altri Continenti, queste si rivolgono ai cristiani della nostra parrocchia, della nostra Diocesi, oppure anche di città distanti, a seconda di dove siamo chiamati o dove possiamo essere presenti, dati gli impegni e le responsabilità di carattere familiare e professionale a cui ciascuno di noi deve assolvere. In che cosa consistono? Si tratta di due settimane di tempo dedicate a portare direttamente e capillarmente il messaggio evangelico in tutte le case, secondo l'invito di Gesù alla Maddalena: «Va' dai miei fratelli». In realtà questo momento rappresenta la fase conclusiva di un lavoro iniziato un anno prima e guidato da un Padre Sacramentino, il quale mensilmente si incontra, in vari momenti e modalità, con il Parroco e con quanti sono chiamati o desiderano collaborare con lui, per preparare se stessi e gli altri a vivere in modo consapevole e fruttuoso il momento della Missione vera e propria.

Questa inizia con una solenne celebrazione, molto bella e commovente, presieduta dal Vescovo, durante la quale egli conferisce ai missionari il mandato ufficiale. Da quel momento e per tutta la prima settimana il missionario visita le famiglie a lui affidate, le quali sono già state avvisate dal Parroco di questo incontro. Passiamo di porta in porta, suonando il campanello e ricevendo tutto quello che di bello o di brutto si può immaginare. Non è facile, soprattutto se lo facciamo pensando di affermare noi stessi e di basarci sulle nostre capacità o competenze. Entriamo nella casa, nella intimità della famiglia accettando l'invito di Cristo: «Va' e riferisci, di' che questo è un momento importante, straordinario, di richiamo, di esortazione a svegliarsi dal torpore della tiepidezza».

Il nostro compito non è quello di fare prediche, di dare lezioni di teologia, di dimostrare chissà che cosa, ma solo quello di andare e riferire quanto Cristo ama ciascuno di noi nella nostra quotidianità, nei nostri dubbi e miserie. Occorre portare questo messaggio senza retorica, ma con la spontaneità di chi ha verificato quanto dice: allora potremo essere testimoni credibili e condividere con i fratelli l'esperienza di come Dio è entrato nella nostra vita, sollecitando a scoprirLo anche nella loro quotidianità, per richiamare tutti a quell'invito bellissimo, ma pressante ed impegnativo, di Cristo che dice: «Ho desiderato tanto fare questa Pasqua con voi».

Prima e dopo la visita alle famiglie ci sono momenti di preghiera comunitaria, perché qualsiasi fiume, se non si alimenta dalla sua sorgente, si esaurisce. Quindi anche noi cerchiamo alimento e forza alla sorgente della Parola, nella celebrazione eucaristica quotidiana, nella preghiera, nella adorazione: momenti ai quali chiunque è invitato ad essere presente con noi. Poi la sera ci sono i centri di ascolto, distribuiti nelle varie zone, in modo da facilitare anche chi abita più distante dalla chiesa.

La seconda settimana è caratterizzata da un ritorno dalla periferia verso la chiesa, dove giornalmente ed in momenti diversi si tengono incontri per gruppi e celebrazioni rivolte alle varie realtà della parrocchia: anziani, ammalati, giovani, bambini, coppie, catechisti, ecc. La nostra presenza dovrebbe servire a riscoprire l'amore gratuito ed infinito di Cristo, a permettereGli di amarci ed a proporre praticamente questa riconciliazione, facilitata dalla presenza continua di sacerdoti in chiesa, disponibili per colloqui, Confessioni, ascolto. La Missione si conclude con un'altra solenne celebrazione eucaristica domenicale.

Vi assicuro che è un'esperienza estremamente bella, in quanto il comprensibile sacrificio e il disagio dovuto a varie difficoltà, tra cui trovarsi fuori del proprio ambiente a dover convivere spesso con persone che non conosciamo, è largamente compensato dall'arricchimento personale e dalla risonanza successiva, anche a distanza di tempo, che questa esperienza produce. Lo conferma il mantenimento di rapporti profondi con persone lontane e la constatazione dell'abbondanza di grazie, che il Signore ha permesso di elargire, anche attraverso la nostra povertà e indegnità. Questa consapevolezza è più che sufficiente a farci desiderare di ripetere tale esperienza.

## Presentazione della *editio typica* del "*Martyrologium Romanum*"

L'*editio typica* del "*Martyrologium Romanum*", curata dalla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, è stata presentata martedì 2 ottobre, nella Sala Stampa della Santa Sede. Pubblichiamo per doverosa informazione gli interventi del Cardinale Prefetto, Jorge Arturo Medina Estévez, e dell'Arcivescovo Segretario, Mons. Francesco Pio Tamburrino.

INTERVENTO DEL  
CARDINALE PREFETTO

### 1. La santità nella vita cristiana

La vocazione cristiana è vocazione alla santità. «*Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre che è nei cieli*» (Mt 5,48). «*Siete stati eletti affinché diventaste santi;... ed immacolati*» (Ef 1,4). Il Concilio Vaticano II ha ricordato solennemente questa verità cattolica della vocazione universale alla santità, spiegando come ogni discepolo di Cristo può e deve, con l'aiuto della grazia di Dio, camminare verso la santità, percorrendo la sua esistenza terrena attraverso i differenti stati di vita secondo la vocazione particolare di ciascuno. I Santi sono, infatti, i cristiani che sono stati coerenti con il loro Battesimo, avendo capito in profondità il senso della vita cristiana.

Recentemente il Santo Padre Giovanni Paolo II ha insistito vigorosamente nella Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte* sull'insegnamento del Concilio Vaticano II per quanto riguarda la vocazione di tutti i fedeli alla santità. Ecco le sue parole:

«E in primo luogo non esito a dire che la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della *santità*. Non era questo forse il senso ultimo dell'indulgenza giubilare, quale grazia speciale offerta da Cristo perché la vita di ciascun battezzato potesse purificarsi e rinnovarsi profondamente?

Mi auguro che, tra coloro che hanno partecipato al Giubileo, siano stati tanti a godere di tale grazia, con piena coscienza del suo carattere esigente. Finito il Giubileo, ricomincia il cammino ordinario, ma additare la santità resta più che mai un'urgenza della pastorale.

Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come "*mistero*", ossia come popolo "*adunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito*", non poteva non comportare anche la riscoperta della sua "santità", intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il "*tre volte Santo*" (cfr. Is 6,3). Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di *Sposa di Cristo*, per la quale Egli si è donato, proprio al fine di santificarla (cfr. Ef 5,25-26). Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato.

Ma il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l'intera esistenza cristiana: "Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione" (1Ts 4,3). È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: "*Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità*" » (n. 30).



Non è per caso che, nei primi tempi della Chiesa, i cristiani venivano chiamati semplicemente, nella letteratura neotestamentaria, "*i santi*". Quando la Chiesa ricorda i Santi e nutre verso di loro un senso di venerazione, non toglie a Dio l'onore a Lui dovuto, ma Gli rende grazie per la vittoria della grazia nei suoi figli che hanno dato testimonianza di santità. L'onore tributato ai Santi è in definitiva la riconoscenza dell'azione della grazia, magnifica e splendente, in questi figli del Padre, membra di Cristo e templi dello Spirito Santo. Il culto dovuto ai Santi, che mai può essere confuso con l'adorazione, la quale è dovuta solo a Dio Uno e Trino, non deve essere distaccato dal culto offerto a Dio, fonte e origine di ogni bene. Nel venerare i Santi non possiamo dimenticare che la loro pienezza cristiana non è frutto di un impegno soltanto umano, ma è un riflesso della santità di Dio e frutto della sua grazia. La Chiesa vede nei Santi innanzi tutto esempi di fedeltà alla grazia battesimale, e anche validi intercessori dinanzi a Dio che possono aiutarci con le loro preghiere.

## 2. Il Martirologio

Già nei primi tempi della storia cristiana ci fu un particolare impegno per conservare la memoria di quei discepoli di Cristo che avevano sparso il loro sangue nelle persecuzioni, come testimonianze della loro fedeltà fino alla morte. Col tempo, nelle Chiese particolari furono composti elenchi dei nomi dei martiri morti in quella Chiesa, ma non fu raro il caso di uomini o donne morti in altri luoghi il cui martirio ebbe grande risonanza e che per ciò venivano ricordati anche in altre Chiese. In una prima tappa questi elenchi contenevano soltanto nomi di martiri. Col passare del tempo furono aggiunti nomi di Vescovi, monaci e vedove che avevano dato grande esempio di santità e la cui memoria fu conservata in benedizione.

Le Chiese particolari non curavano soltanto la conservazione della memoria dei martiri ed altri Santi, ma ben presto il giorno del loro passaggio alla vita eterna, il "*dies natalis*"; la nascita alla vita definitiva nella casa del Padre fu un'occasione per celebrare la loro memoria, particolarmente nel luogo ove riposavano le loro spoglie.

Si conservano diverse omelie dei santi Padri dell'antichità cristiana pronunciate in occasione dell'annuale ricorrenza del "*natalizio*" soprattutto dei martiri.

## 3. Dai martirologi al Martirologio

Per parecchi secoli ci furono diversi martirologi particolari corrispondenti alle varie Chiese particolari. Man mano lo svolgimento delle comunicazioni, il senso della cattolicità e la moltiplicazione delle narrazioni sulle vite dei Santi condussero alla compilazione di un Martirologio Romano, nel quale trovassero posto tutti i Santi e Beati riconosciuti come tali dall'Autorità della Chiesa. Il primo Martirologio Romano risale al XVI secolo e fu approvato dal Sommo Pontefice Gregorio XIII nell'anno 1586.

La Canonizzazione è un atto pontificio che include quattro elementi: il giudizio sulla santità, la convinzione che colui che è dichiarato Santo gode della beatitudine del Regno dei cieli, la proposta della sua vita come esempio per gli altri cristiani, sempre da ammirare ma non sempre né in tutto da poter essere imitata, e l'invito ai fedeli di rivolgersi al Santo, se così vogliono, per implorare la sua intercessione presso Dio nelle loro necessità spirituali o materiali. La Canonizzazione di un Santo non significa che obbligatoriamente sia celebrato dappertutto, ciò che invece accade con i Santi la cui memoria viene inserita nel calendario universale del Rito romano. Dal secolo XVII in poi, la "*Canonizzazione*" viene preceduta dalla "*Beatificazione*", la quale è un atto pure pontificio che autorizza il culto del Beato limitatamente, ristretto abitualmente al luogo della nascita, dell'apostolato, di prolungata residenza, della morte e della sepoltura. Per i Beati religiosi il loro culto è abitualmente concesso a tutta la Famiglia religiosa alla quale sono appartenuti. Anche i Beati trovano posto nel Martirologio, sia quelli che sono stati ufficialmente beatificati, sia quelli che godevano da tempo immemorabile della qualifica di "*Beati*" e venivano onorati con un culto corrispondente.

#### 4. L'uso del Martirologio

Per secoli la lettura del Martirologio del giorno seguente fece parte dell'Ufficio di Prima, quando questa parte dell'Ufficio veniva celebrata in coro, sia nei capitoli secolari, sia nei monasteri o conventi. Nelle comunità che non celebravano l'Ufficio Divino in coro, non era raro che il Martirologio venisse letto nel refettorio. Oggi non esiste più l'Ufficio di Prima, e dunque il Martirologio va letto nelle comunità che pregano la Liturgia delle Ore in coro, in un momento appropriato. Sembra auspicabile che le comunità che non pregano la Liturgia delle Ore in coro, trovino un momento opportuno per la lettura del Martirologio, offrendo così a tutti i membri della comunità la possibilità di ricordare i nostri fratelli eminenti che godono della beatitudine celeste e ci spingono con l'esempio della loro vita.

#### 5. Il Martirologio attuale

L'edizione tipica del Martirologio Romano che offriamo oggi alla Chiesa è stata preceduta da altre. L'ultima risaliva all'anno 1956.

Dopo quell'edizione sono avvenute numerosissime Beatificazioni e Canonizzazioni: soltanto sotto il pontificato di Sua Santità Giovanni Paolo II il numero delle Beatificazioni arriva a più di milleduecento e le Canonizzazioni oltrepassano le duecento. Si tratta dunque di un'edizione aggiornata, ma che è ampiamente tributaria delle edizioni anteriori. Nella preparazione di questa edizione la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha consultato i Bollandisti ed il Pontificio Comitato per le Scienze storiche, oltre ad altre ricerche. Pensiamo che sia un lavoro abbastanza maturo, ma non si può escludere che ulteriori ricerche scientifiche richiedano correzioni nelle edizioni future. La Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ringrazia in anticipo tutte le persone e istanze qualificate che vorranno esaminare la presente edizione del Martirologio Romano ed inviarci le loro osservazioni in vista di successivi miglioramenti.

INTERVENTO DEL  
SEGRETARIO

#### Il Martirologio e il Concilio

La prima edizione tipica post-conciliare del Martirologio Romano è il frutto maturato sul dettato del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, 111). Questa opera monumentale è risultato di un impegno protrattosi per oltre un ventennio e ha comportato il ricorso a un attento esame teologico, storico e pastorale (*Ibid.*, 23) del materiale e l'applicazione di una sana e coerente analisi critica (*Ibid.*, 92, c), perché rispondesse all'esigenza di ripristinare il culto dei Santi nella sua più genuina autenticità e potesse fornire così ai fedeli veri e *opportuni esempi da imitare*.

#### L'interesse per il Martirologio Romano

Si intuisce, perciò, come il Martirologio sia in grado di catalizzare intorno a sé interessi svariati, non soltanto del mondo dei fedeli, che a questo libro si rivolgono per attingervi i modelli esemplari di spiritualità e di vita cristiana, ma anche del mondo accademico e degli studiosi di liturgia, che in questo testo vedono realizzarsi istanze conciliari non prive di grande attualità, anche alla luce del recentemente dibattuto rapporto tra scienze umane e vita della Chiesa.

Fin dai tempi della sua prima edizione post-tridentina ad opera del Cardinale Cesare Baronio nel 1585, il Martirologio Romano attirò su di sé interessi e critiche, che anzi a quell'epoca ebbero l'effetto di anticiparne addirittura la pubblicazione. Nel corso dei secoli, fino al 1913, esse generarono un susseguirsi di oltre 130 revisioni del testo, che però, eseguite per lo più senza vera cura, né autentico spirito critico, non fecero che moltiplicare nell'opera gli errori, anziché ridurli.

### **L'edizione odierna del Martirologio: limiti e rapporti con l'opera del Baronio**

L'edizione attuale del Martirologio si caratterizza, pertanto, rispetto al passato, per uno sforzo non soltanto di aggiornarne il contenuto con l'aggiunta dei nuovi Santi e Beati proclamati tra i pontificati di Pio XII e di Giovanni Paolo II, ma anche di trasmettere tradizioni autentiche concernenti il culto dei Santi più antichi, eliminando – per quanto possibile – errori inesorabilmente confluiti da Martirologi altomedievali nell'opera del Baronio e nelle sue revisioni. Per quanto concerne le epoche più antiche, nel Martirologio Romano attuale convergono tutti i Santi e i Beati il cui culto sia stato ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa, con esclusione di tutti coloro, sui quali gravino dubbi derivanti da tradizioni spurie, incerte o del tutto leggendarie, e sono inclusi soltanto coloro della cui esistenza si abbia prova empirica attraverso la memoria *ab immemorabili* di un culto ad essi prestato, tradita dalla presenza del loro nome negli antichi calendari. In totale, 6.538 voci. Ma è opportuno ricordare che il Martirologio Romano non mira con ciò in nessun modo a rappresentare l'edizione a stampa di un elenco completo di *tutti* i Santi da Abele il giusto fino ad oggi. La presenza di un Santo al suo interno significa semplicemente la certezza che esiste un culto approvato dalla Chiesa; l'assenza, al contrario, denota la mancanza di un culto ufficialmente autorizzato.

### **Correzioni**

L'operazione più poderosa e complessa sul piano redazionale è stata sicuramente la verifica dei dati storici relativi ai Santi più antichi, che ha determinato la soppressione di figure di dubbia identità o di rettifica delle date di culto. A tale scopo, si sono resi necessari una scrupolosa consultazione delle fonti liturgiche, tra cui soprattutto Calendari e Martirologi antichi, e l'accertamento dell'attendibilità dei dati trasmessi dalle varie tradizioni culturali, con risultati ad ampio raggio, dagli spostamenti di data alla soppressione di singole figure o gruppi di Santi, frequentemente sottoposti a rettifiche e ricomposizioni. L'applicazione dei criteri forniti, in merito, dal bollandista Hippolyte Delehaye nei suoi monumentali commentari al Martirologio (*Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensioem H. Quentin in AA. SS. Novembris*, II, pars posterior, Bruxelles 1931; *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad AA. SS. Decembris*, Bruxelles 1940), ritenuti validi anche dagli attuali studiosi di agiografia, ha costituito il punto di riferimento per le molteplici variazioni apportate, soprattutto sul piano della riscrittura formale del testo risalente al Baronio.

### **Struttura degli elogi**

Per ogni giorno dell'anno il testo attuale presenta l'elenco dei Santi, dei quali è nota la data della memoria liturgica, di solito coincidente con il *dies natalis*, che corrisponde, secondo l'antica tradizione, con il giorno emortuale. Il catalogo procede, all'interno del singolo giorno, secondo un ordine cronologico, con la sola eccezione dei Santi del Calendario generale di Rito romano, il cui elogio, in virtù della loro importanza universale viene sempre collocato al principio della lista e contraddistinto sul piano grafico da un corpo lettera di

maggiore dimensione. La menzione del nome dei Santi è accompagnata, secondo tradizione, da una concisa notizia comprendente il luogo di morte, la qualifica di Santo o Beato, il titolo denotante lo *status* ecclesiale del personaggio (apostolo, martire, maestro della fede, missionario, confessore, Vescovo, presbitero, vergine, coniuge, vedovo, figlio), l'attività e il carisma. Tale notizia, contrassegnata da un numero d'ordine progressivo in cifre arabe, per favorirne attraverso gli indici un più immediato reperimento, cerca di rievocare la figura del Santo, tratteggiandone una succinta ed essenziale descrizione, ispirata a quel criterio formale di semplicità consona con la liturgia romana. Quando il numero è seguito da asterisco, esso significa che il Santo ha un culto locale.

### Elogi per i Santi del Calendario generale

Per le figure del Calendario generale, l'ossatura formale degli elogi risponde a criteri strutturali definiti: i vocaboli *sollemnitatis*, *festum* o *memoria* posti in testa all'elogio richiamano il corrispondente grado liturgico; nel caso, invece, di memorie *ad libitum*, gli elogi hanno inizio direttamente con il nome del Santo. In questi casi gli elementi geografici e topografici sono dislocati, anziché all'inizio, in altre parti del testo. In generale, comunque, l'esigenza di sottolineare l'esemplarità dei vari Santi e rilevare gli aspetti più significativi del loro carisma, ha reso necessaria la riscrittura per la quasi totalità degli elogi del Martirologio.

### Alcuni accorgimenti

Tra gli accorgimenti adottati in tal senso, si è anche provveduto a ridurre al minimo ogni tipo di accenno cronologico che menzionasse governatori, sovrani o notabili, sotto cui il *vir Dei* ha reso la sua testimonianza a Cristo. Se i nomi degli imperatori romani o dei regnanti che avevano autorizzato alcune delle più note persecuzioni sono stati, in generale, conservati, risulteranno invece trascurati quelli di personaggi minori, che non si presterebbero a una immediata comprensione da parte di chi non sia in possesso di una competenza storica specialistica. A questa scelta supplisce, comunque, almeno in parte l'ordine progressivo di disposizione dei Santi all'interno del singolo giorno, secondo una successione cronologica, che richiama, per quanto genericamente, l'epoca in cui il Santo è vissuto. L'anno di morte è, invece, esplicitamente citato nell'Indice posto in calce al volume.

Per analoghe ragioni si sono soppressi anche i nomi dei Papi, quando citati come puro mezzo di allusione cronologica. Si sono omessi gli elementi circa la gloria postuma dei Santi, i miracoli da essi operati o il destino delle loro reliquie. Pertanto, laddove sia noto il *dies natalis* del Santo e sia possibile evitare richiami a circostanze quali l'Ordinazione episcopale o sacerdotale, la traslazione o l'invenzione di reliquie, oppure i miracoli ed elementi culturali – spesso peraltro introdotti da tradizioni tardive –, inclusi i cenni alle date di Beatificazione o ai decreti di concessione di culto, ogni dato è stato sostituito con elementi riguardanti la forma di santità cristiana vissuta dal Santo e il suo significato per la Chiesa.

### L'indicazione della data del giorno

Il testo degli elogi è preceduto dalla datazione del giorno, designato in tre modi: con indicazione del giorno e del mese, secondo l'uso moderno; con la scansione dei mesi in calende, none e idi, secondo l'uso romano; e secondo l'uso del calendario lunare. Il computo lunare è stato mantenuto anche in questa edizione tipica per varie ragioni: esso costituisce la base del calendario ebraico, ma anche di alcune Chiese cristiane, come la Copta e l'Etiopica, e anche per il rispetto dovuto alle comunità cristiane che vivono in Nazioni ove il computo civile è lunare, come il Viêt Nam, la Cina, la Malesia e in parte della Corea. Anche il mondo islamico segue il calendario lunare. Tuttavia, la ragione decisiva è costituita

dal fatto che, per il nesso del calendario cristiano con quello ebraico, la Pasqua – perno di tutto l'anno liturgico – è stabilita nella domenica immediatamente successiva al 14 di Nisan, al plenilunio dopo l'equinozio di primavera. E sempre con il computo lunare viene determinata la Quaresima e la Cinquantina pasquale che si conclude con la Pentecoste e influisce anche sul computo delle settimane del tempo ordinario.

### **...la geografia e il respiro universale del Martirologio**

Questa prospettiva di valorizzazione delle culture "diverse" risponde, del resto, appieno alla dimensione universale della santità di cui il Santo Padre si è fatto in questi anni promotore. Proprio in questa chiave si inserisce la particolare cura riservata nel nuovo Martirologio ai nomi geografici, che, d'accordo anche qui con un tradizionale aspetto presente già a partire dai Martirologi "storici" della tarda antichità e del Medioevo, procede con una precisa indicazione dei toponimi legati alla memoria e, in particolare, al luogo di morte del Santo, seguiti anche dal nome della regione in cui essi erano situati all'epoca del Santo. Tali designazioni toponimiche aiutano a delineare una autentica "geografia della santità", che assume un respiro cattolico e abbraccia popoli, realtà ed esperienze di tutto il mondo, superando le barriere politiche, ideologiche, culturali e in qualche caso anche confessionali.

### **L'Indice**

Si è stimato, infine, opportuno mantenere al Martirologio Romano il carattere di libro liturgico, circoscrivendo gli strumenti di appendice al solo indice alfabetico dei Santi e dei Beati nominati nel testo, corredato dal rimando al giorno di commemorazione e dalle indicazioni del numero d'ordine all'interno dell'elenco diario e dell'anno di morte, posto tra parentesi. Un ulteriore sforzo è già in programma, anche in vista della preparazione delle traduzioni in lingua volgare e della possibilità di eventuali aggiunte, per la compilazione di un volume di sussidio, contenente indici più articolati e rinvii complementari, con ordinamento multiplo dei Santi e dei Beati, per cognome, categorie, titolo liturgico, nonché per mesi, secoli e aree geografiche, sia un inventario topografico dei nomi di luogo e, forse, anche un catalogo delle fonti.

### **Libro liturgico**

Concludendo, è importante rilevare la caratteristica più peculiare del Martirologio Romano: esso non è un repertorio agiografico, né un semplice catalogo di personaggi illustri della Chiesa, bensì un *libro liturgico* riformato secondo il dettato del Concilio Vaticano II. Esso costituisce la base dei Calendari liturgici che ogni anno determinano le feste sia del Signore che del Santorale. Perciò il Martirologio – secondo la tradizione – è stato nuovamente corredato di tutti gli elementi rituali per l'annuncio comunitario dopo un'ora canonica o in altri momenti della giornata: alla mensa o all'*officium capituli* per le comunità monastiche e canonicali. La lettura liturgica del Martirologio non ha lo scopo di comunicare notizie, ma di *celebrare* la santità di Cristo e dei suoi Santi e annunciare ai cristiani che «non sono più stranieri e ospiti, ma concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19), chiamati a proclamare le meraviglie di Cristo nei suoi servi e a imitarne gli esempi.



## Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale

Il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani ha recentemente emanato un documento dal titolo: *"Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente"* \*, elaborato in accordo con la Congregazione per la Dottrina della Fede e con la Congregazione per le Chiese Orientali. Il presente articolo ha lo scopo di chiarire il contesto, il contenuto e l'applicazione pratica di tale disposizione.

### 1. La Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente

Fin dai primi tempi dell'attività missionaria cristiana, si sviluppò in Mesopotamia o Persia una fiorente Chiesa locale. In quanto situata oltre i confini orientali dell'Impero romano, essa fu comunemente chiamata "Chiesa dell'Oriente". Nel 1552, dopo una serie di conversioni individuali di Vescovi ovvero di unioni provvisorie, parte della "Chiesa dell'Oriente" entrò nella piena comunione con la Sede Apostolica di Roma. Da quell'epoca, la Chiesa particolare in piena comunione con Roma è stata comunemente chiamata "Chiesa Caldea", mentre l'altra Chiesa particolare è stata definita "Chiesa Assira dell'Oriente". Entrambe queste Chiese particolari continuano a condividere la stessa tradizione teologica, liturgica e spirituale. Esse celebrano i Sacramenti o Misteri Sacri secondo la tradizione siriana orientale.

L'11 novembre 1994 Papa Giovanni Paolo II e Mar Dinkha IV, Patriarca della Chiesa Assira dell'Oriente, hanno firmato una *Dichiarazione comune cristologica*, che ha rimosso il principale ostacolo dottrinale fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira dell'Oriente<sup>1</sup>. I due capi di Chiesa hanno dichiarato: *«Prescindendo dalle divergenze cristologiche che ci sono state, oggi noi confessiamo uniti la stessa fede nel Figlio di Dio che è diventato uomo perché noi, per mezzo della sua grazia, diventassimo figli di Dio. D'ora in poi, noi desideriamo testimoniare insieme questa fede in Colui che è via, verità e vita, annunciandola nel modo più idoneo agli uomini del nostro tempo e affinché il mondo creda nel Vangelo di salvezza. (...) Vivendo di questa fede e di questi Sacramenti, le Chiese Cattoliche particolari e le Chiese Assire particolari possono, di conseguenza, riconoscersi reciprocamente come Chiese sorelle»*.

Nella loro *Dichiarazione comune cristologica* Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca Mar Dinkha IV si sono anche impegnati a *«fare tutto il possibile per rimuovere quegli ostacoli del passato che impediscono ancora il raggiungimento della piena comunione tra le nostre Chiese, per poter rispondere meglio all'appello del Signore per l'unità dei suoi discepoli, una unità che deve essere evidentemente espressa in modo visibile»*. A tal fine, essi hanno deciso di istituire una *Commissione congiunta per il dialogo teologico fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira dell'Oriente*, che ha iniziato a riunirsi regolarmente a partire dal 1995. Durante i suoi incontri annuali, la Commissione ha affrontato soprattutto questioni di teologia sacramentale in vista di pervenire all'elaborazione di una futura "Dichiarazione comune sulla Vita Sacramentale".

La *Dichiarazione comune cristologica* ha anche avviato un processo di riavvicinamento

\* Cfr. RDT 78 (2001), 1042-1044 [N.d.R.].

<sup>1</sup> Traduzione dell'originale in lingua inglese della *Dichiarazione comune cristologica fra Chiesa Cattolica e Chiesa Assira dell'Oriente*, in *Enchiridion Vaticanum* 14, Documenti Ufficiali della Santa Sede, 1994-1995, EDB, 1997, n. 1821-1829.

ecumenico fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente. Dal 1994, Mar Dinkha IV e Mar Raphael I Bidawid, Patriarca della Chiesa Caldea, sostenuti dai rispettivi Sinodi, hanno approvato diverse iniziative volte a promuovere un progressivo ristabilimento dell'unità ecclesiale fra le loro Chiese particolari. Questo processo è incoraggiato sia dalla Congregazione per le Chiese Orientali che dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani.

Attualmente molti fedeli Caldei e Assiri vivono in una diaspora alquanto estesa territorialmente. A causa di molteplici e, a volte, drammatiche circostanze, essi hanno lasciato il loro Paese d'origine (Iraq, Iran e Turchia) e sono emigrati in Occidente. La grande maggioranza dei fedeli Assiri vive attualmente in Medio Oriente, in Scandinavia, in Europa Occidentale, in Australia e nel Nord America. Soltanto un'esigua minoranza è rimasta in patria. Sebbene la maggioranza dei fedeli Caldei viva ancora in Iraq, circa un terzo di loro si è trasferito in Medio Oriente, in Europa e nel Nord America. Pertanto la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira debbono confrontarsi, in varie parti del mondo, con una uguale necessità pastorale, vale a dire che molti dei loro fedeli non possono ricevere i Sacramenti da un ministro della propria Chiesa.

In considerazione della situazione di grande indigenza di molti fedeli Caldei e Assiri, nei loro Paesi d'origine e nella diaspora, che non permette a molti di loro una normale vita sacramentale secondo la propria tradizione, e nel contesto ecumenico del dialogo bilaterale fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira dell'Oriente, sono state richieste delle disposizioni pastorali per l'ammissione all'Eucaristia, in caso di necessità, fra la Chiesa Assira dell'Oriente e la Chiesa Caldea.

## 2. L'Anafora di Addai e Mari

La principale questione per la Chiesa Cattolica nei riguardi dell'accoglimento della richiesta, riguardava la validità dell'Eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari, una delle tre Anafore tradizionalmente in uso nella Chiesa Assira dell'Oriente<sup>2</sup>.

Questa particolare Anafora deve aver avuto origine in Mesopotamia, probabilmente nella regione di Edessa. Non si è potuto stabilire con certezza la data della redazione finale di tale Anafora. Alcuni studiosi la situano attorno all'anno 200, per altri, essa risale all'inizio del III secolo; per altri ancora, l'Anafora sarebbe stata redatta durante il III secolo. La Chiesa Assira dell'Oriente tiene in massimo conto questa Anafora quale elemento essenziale dell'eredità apostolica ricevuta da Addai e Mari, che essa venera come facenti parte del gruppo dei 72 discepoli di Cristo e come missionari fondatori della loro Chiesa particolare. L'Anafora di Addai e Mari, tuttavia, così come essa è riprodotta negli antichi codici giunti fino a noi, e così come è utilizzata nell'ininterrotta pratica liturgica della Chiesa Assira dell'Oriente, non contiene un coerente racconto dell'Istituzione. Per molti anni gli studiosi si sono chiesti quale fosse la versione originale dell'Anafora di Addai e Mari. Per alcuni, la formula originale dell'Anafora sarebbe stata più sviluppata ed avrebbe contenuto un racconto dell'Istituzione. Altri studiosi ritengono invece che essa non abbia mai contenuto un racconto coerente dell'Istituzione, e che di conseguenza la versione breve sia quella originale. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi sostiene attualmente che la seconda ipotesi è con tutta probabilità quella esatta. In ogni caso, tale quesito storico non può essere risolto con assoluta certezza a causa della scarsità o meglio dell'assenza di fonti contemporanee. Ne consegue che la validità dell'Eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari non può basarsi su argomenti storici, e deve basarsi su argomenti dottrinali.

<sup>2</sup> Traduzione italiana: *Segno di Unità: le più antiche Eucaristie delle Chiese*, ed. Sabino Chialà, Ed. Qiquajon, Comunità di Bose, 1996, pp. 302-305.

La Chiesa Cattolica considera le parole dell'Istituzione parte costitutiva dell'Anafora o Preghiera Eucaristica. Il Concilio di Firenze ha affermato che «*forma di questo Sacramento sono le parole con cui il Salvatore l'ha consacrato. Il sacerdote, infatti, consacra parlando in persona di Cristo. E in virtù delle stesse parole la sostanza del pane si trasforma in corpo di Cristo, e la sostanza del vino in sangue*» (DH 1321). Lo stesso Concilio di Firenze ha definito le parole dell'Istituzione «*formula [forma verborum] che la santa Chiesa romana [...] ha sempre usato [semper uti consuevit] nella consacrazione del Corpo e del Sangue del Signore*» (DH 1352), senza pregiudicare della possibilità da parte della Chiesa di una qualche variazione della loro articolazione. Sebbene non abbia alcuna autorità sulla sostanza dei Sacramenti, la Chiesa ha il potere di determinare la loro configurazione concreta sia per quanto riguarda il segno sacramentale (materia) che per quanto si riferisce alle parole dell'amministrazione (forma) (cfr. C.C.E.O., can. 669). Da ciò deriva la questione dottrinale della validità dell'Anafora di Addai e Mari, se utilizzata nella sua versione breve senza un coerente racconto dell'Istituzione. Le parole dell'amministrazione (forma) corrispondono alle condizioni di validità, come richiesto dalla Chiesa Cattolica? Per rispondere a questa domanda sono stati presi in considerazione tre argomenti principali.

In primo luogo, l'Anafora di Addai e Mari è una delle Preghiere Eucaristiche più antiche e risale ai primordi della Chiesa e alle prime norme liturgiche. Fu composta ed utilizzata con il chiaro intento di celebrare l'Eucaristia in piena continuità con l'Ultima Cena, in obbedienza all'esortazione del Signore e secondo l'intenzione della Chiesa. L'assenza di un coerente racconto dell'Istituzione rappresenta, di fatto, un'eccezione se paragonata alle tradizioni bizantina e romana sviluppatesi nel IV e nel V secolo. Questa eccezione, tuttavia, può attribuirsi alle sue origini primitive e al successivo isolamento della Chiesa Assira dell'Oriente. La validità dell'Anafora di Addai e Mari, infatti, non è mai stata ufficialmente confutata. La Chiesa Assira dell'Oriente utilizza anche altre due Anafore eucaristiche che sono di alcuni secoli più tarde: l'*Anafora di Nestorio*, riservata a cinque occasioni liturgiche, e l'*Anafora di Teodoro di Mopsuestia*, adoperata dall'inizio dell'anno liturgico fino alla Domenica delle Palme, per circa sedici settimane. L'Anafora di Addai e Mari, tuttavia, viene utilizzata durante il periodo più lungo e importante dell'anno liturgico, dalla Domenica delle Palme alla conclusione dell'anno liturgico stesso, e copre circa duecento giorni. Inoltre, l'uso di queste tre Anafore non è libero, come nella tradizione latina, ma prescritto dal calendario liturgico. In tutta coscienza di fede, la Chiesa Assira dell'Oriente è sempre stata convinta di celebrare l'Eucaristia in modo valido e di compiere così in pienezza ciò che Gesù Cristo chiese di fare ai suoi discepoli. Essa ha espresso questa coscienza di fede utilizzando l'Anafora di Teodoro di Mopsuestia, l'Anafora di Nestorio o l'Anafora di Addai e Mari, indipendentemente dal fatto che soltanto le prime due Anafore, di origine più tarda, contengono il racconto dell'Istituzione. Bisognerebbe aggiungere che, per quanto riguarda il periodo del Patriarcato cattolico sotto la guida del Patriarca Sulaka (1551-1662), non esiste alcun documento attestante che la Chiesa di Roma abbia insistito per l'introduzione di un coerente racconto dell'Istituzione nell'Anafora di Addai e Mari.

La Chiesa Assira dell'Oriente adopera anche il cosiddetto sacramento o mistero (*Rasā*) del Santo Lievito. Da tempi immemorabili, la tradizione assira racconta che Gesù diede a San Giovanni due pezzi del pane che Egli aveva preso nelle sue mani, benedetto, spezzato, e dato ai suoi discepoli. Gesù chiese a San Giovanni di mangiare uno dei pezzi e di conservare l'altro con cura. Dopo la morte di Gesù, San Giovanni immerse il pezzo di pane nel sangue che sgorgava dal suo costato. Da ciò deriva il nome di "santo lievito", dato a questo pane consacrato, intriso del sangue di Gesù. Fino ad oggi, il "santo lievito" è stato conservato e rinnovato ogni anno nella Chiesa Assira dell'Oriente. Il Vescovo locale lo rinnova il Giovedì Santo, unendo al lievito rimasto quello nuovo. Egli lo distribuisce poi a tutte le parrocchie della sua Diocesi, affinché esse lo adoperino nel corso dell'anno, per ogni pane appositamente preparato dal sacerdote prima dell'Eucaristia. Nessun sacerdote può cele-

brare l'Eucaristia utilizzando il pane eucaristico senza il "santo lievito". Questa tradizione del sacramento o mistero del "santo lievito", che precede la Celebrazione Eucaristica vera e propria, è da considerarsi certamente come un segno visibile di continuità storica e simbolica fra l'attuale Celebrazione Eucaristica e l'istituzione dell'Eucaristia da parte di Gesù.

In secondo luogo, la Chiesa Cattolica riconosce la Chiesa Assira dell'Oriente come autentica Chiesa particolare, edificata sulla fede ortodossa e sulla successione apostolica. La Chiesa Assira dell'Oriente ha anche preservato pienamente la fede eucaristica nella presenza di nostro Signore sotto le specie del pane e del vino e nel carattere sacrificale dell'Eucaristia. Nella Chiesa Assira dell'Oriente, sebbene essa non sia in piena comunione con la Chiesa Cattolica, si trovano dunque «veri Sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite con noi da strettissimi vincoli» (*Unitatis redintegratio*, 15).

Infine, bisogna osservare che le Anafore Eucaristiche occidentali e orientali, pur esprimendo lo stesso mistero, hanno tradizioni teologiche, rituali e linguistiche diverse. Le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in maniera coerente e *ad litteram*, ma piuttosto in un modo eucologico disseminato, ossia, integrate nelle preghiere di rendimento di grazie, di lode e di intercessione. Tutti questi elementi costituiscono un "quasi-racconto" dell'Istituzione Eucaristica. Nella parte centrale dell'Anafora, oltre all'epiclesi, vi sono espliciti riferimenti al Corpo e al Sangue eucaristici di Gesù Cristo («Tu, mio Signore, per le tue molte e indicibili misericordie, abbi un ricordo buono e accetto di tutti i padri, retti e giusti, che furono graditi davanti a te, nella memoria del corpo e sangue del tuo Cristo, che noi offriamo a te sull'altare puro e santo, come tu ci hai insegnato»), al mistero dispensatore di vita della Passione, della Morte e della Risurrezione di Gesù che viene commemorato e celebrato («Ti conoscano tutti gli abitanti della terra [...] e anche noi, mio Signore, tuoi servi piccoli, deboli e miseri, che siamo riuniti e stiamo davanti a te, abbiamo ricevuto per tradizione l'esempio che ci viene da te, rallegrandoci, glorificando, esaltando, facendo memoria e celebrando, questo mistero grande e terribile della passione, morte e risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo»), all'offerta eucaristica per il perdono dei peccati, alla dimensione escatologica della Celebrazione Eucaristica e all'esortazione del Signore «fate questo in memoria di me» («Venga, mio Signore, il tuo Spirito Santo e riposi su questa offerta dei tuoi servi, la benedica e la santifichi; affinché sia per noi, mio Signore, per la remissione dei debiti, per il perdono dei peccati, per la speranza grande della risurrezione dalla morte, e per la vita nuova nel regno dei cieli, con tutti coloro che furono graditi davanti a te»). In tal modo le parole dell'Istituzione non sono assenti nell'Anafora di Addai e Mari, ma menzionate esplicitamente, anche se disseminate attraverso i passaggi più importanti dell'Anafora. È anche chiaro che i suddetti passaggi esprimono la piena convinzione della commemorazione del Mistero pasquale del Signore, nel senso forte di renderlo presente, ossia, con l'intento di tradurre in pratica esattamente quanto Cristo ha stabilito con le parole e con le azioni nell'istituire l'Eucaristia.

L'Anafora di Addai e Mari è stata studiata a lungo e attentamente da un punto di vista teologico, liturgico e storico. Il 17 gennaio 2001, la Congregazione per la Dottrina della Fede è giunta alla conclusione che essa può essere considerata valida. In seguito Papa Giovanni Paolo II ha approvato questa decisione.

### 3. Provvedimento pastorale

La Chiesa Cattolica prevede norme speciali per situazioni di necessità pastorali come quelle che la Chiesa Assira dell'Oriente e la Chiesa Caldea affrontano oggi.

Il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, can. 671 §§ 2 e 3, afferma: «Se però lo richiede la necessità, oppure lo consiglia una vera utilità spirituale, e purché si eviti il pericolo di errore e di indifferenzismo, è lecito ai fedeli cristiani cattolici, ai quali è fisicamente



*o moralmente impossibile recarsi dal ministro cattolico, ricevere i sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi da ministri acattolici, nella cui Chiesa siano validi i predetti Sacramenti. Così pure i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli infermi ai fedeli cristiani delle Chiese Orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa Cattolica, se lo chiedono spontaneamente e sono ben disposti». Il Direttorio per l'Applicazione dei Principi e delle Norme sull'Ecumenismo, nn. 123 e 125, prevede le stesse regole.*

Questa disposizione del *Diritto Ecclesiale Cattolico Orientale* e del *Direttorio per l'Applicazione dei Principi e delle Norme sull'Ecumenismo* può essere applicata d'ora in avanti nelle relazioni fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente. Se necessario, i fedeli Assiri possono ricevere la Santa Comunione in una celebrazione Caldea della Santa Eucaristia. Parimenti, i fedeli Caldei ai quali sia fisicamente o moralmente impossibile accostarsi a un ministro Cattolico, possono ricevere la Santa Comunione in una celebrazione Assira della Santa Eucaristia. In entrambi i casi, i ministri Caldei e Assiri dovrebbero continuare a celebrare la Santa Eucaristia secondo le prescrizioni liturgiche e i costumi della propria tradizione, in particolare circa l'uso dell'Anafora (cfr. *C.C.E.O.*, can. 674 § 2).

Quando dei fedeli Caldei partecipano alla celebrazione Assira della Santa Eucaristia, il ministro della Chiesa Assira è caldamente incoraggiato a introdurre le parole dell'Istituzione nell'Anafora di Addai e Mari. Nella Chiesa Assira dell'Oriente questa possibilità già esiste. Infatti, il Santo Sinodo della Chiesa Assira dell'Oriente, riunitosi nel 1978 a Baghdad, ha dato ai ministri della Chiesa Assira l'opzione di recitare le parole dell'Istituzione nell'Anafora di Addai e Mari. Sebbene questa opzione non intacchi la validità dell'Anafora di Addai e Mari, può avere una rilevanza particolare da un punto di vista liturgico ed ecumenico. Dal punto di vista liturgico potrebbe essere uno strumento adeguato per rendere l'uso attuale dell'Anafora di Addai e Mari conforme all'uso generale in ogni Preghiera Eucaristica sia nell'Oriente sia nell'Occidente cristiani. Da un punto di vista ecumenico, può essere un'espressione corretta di rispetto fraterno per i membri di altre Chiese che ricevono la Santa Comunione nella Chiesa Assira dell'Oriente e sono abituati, secondo la tradizione teologica e canonica della propria Chiesa, ad ascoltare la recita delle parole dell'Istituzione in ogni Preghiera Eucaristica.

Va osservato che queste considerazioni sull'uso dell'Anafora di Addai e Mari e gli orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia valgono soltanto per la Chiesa Assira dell'Oriente e la Chiesa Caldea. L'Anafora di Addai e Mari è parte del patrimonio liturgico e dell'identità ecclesiale della Chiesa Assira dell'Oriente da tempo immemorabile, e tale dovrebbe restare. La Chiesa Assira ha conservato e trasmesso rispettosamente questa Anafora di epoca in epoca, evitandone l'alterazione o l'adattamento nella sua recita per rispetto verso la sua origine venerabile, tradizionalmente collegata al periodo apostolico. Poiché ogni Chiesa particolare celebra i Sacramenti secondo le proprie tradizioni, i propri principi e le proprie norme, sarebbe liturgicamente scorretto trasferire elementi particolari di una tradizione liturgica ad un'altra. Le tradizioni liturgiche, infatti, sono come le lingue, con un proprio vocabolario e una propria grammatica. Gli elementi essenziali di una tradizione liturgica non possono essere trasferiti in un'altra senza attingere alla particolarità della prima e danneggiare la coerenza della seconda.

## Conclusione

I presenti orientamenti sono stati trasmessi a Sua Santità Mar Dinkha IV, Patriarca della Chiesa Assira dell'Oriente e a Sua Beatitudine Mar Raphael I Bidawid, Patriarca della Chiesa Caldea. La promulgazione di queste disposizioni fra la Chiesa Assira dell'Oriente e la Chiesa Caldea è di competenza delle due Chiese particolari e delle loro rispettive autorità



(cfr. C.C.E.O., cann. 670 § 1; 671 §§ 4.5). Prendendo in considerazione circostanze e condizioni concrete, esse dovranno elaborare procedure particolari e fornire strumenti pastorali appropriati per la loro realizzazione.

Questo provvedimento per l'ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale, non è equiparabile alla piena comunione eucaristica fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente. Sebbene strettamente collegate l'una all'altra in materia di fede e di vita sacramentale, le due Chiese particolari non hanno ancora raggiunto la piena comunione. Avanzano ancora, con speranza e coraggio, verso quel giorno benedetto nel quale si otterrà la comunione piena e visibile e sarà possibile celebrare insieme in pace la Santa Eucaristia del Signore. Come Papa Giovanni Paolo II ha scritto nella sua Lettera Enciclica *Ut unum sint*, 78: «*Da tale unità fondamentale, ma parziale, si deve ora passare all'unità visibile necessaria e sufficiente, che si iscriva nella realtà concreta, affinché le Chiese realizzino veramente il segno di quella piena comunione nella Chiesa una, santa, cattolica, apostolica che si esprimerà nella Concelebrazione eucaristica*».

Da *L'Osservatore Romano*, 26 ottobre 2001

## Notificazione della Curia di Sora-Aquino-Pontecorvo circa il "Gesù Bambino di Gallinaro"

Domenica 16 settembre 2001, in occasione della Visita Pastorale di Sua Santità Giovanni Paolo II alla Città di Frosinone, durante la celebrazione della Santa Messa, i fedeli presenti e quelli che hanno seguito l'avvenimento grazie alla diretta televisiva, hanno potuto constatare la presenza tra i fedeli di alcune decine di devoti del cosiddetto "Gesù Bambino di Gallinaro". La loro presenza era oltremodo resa evidente sia da uno striscione contenente un invito al Sommo Pontefice di recarsi in visita al presunto "santuario" di Gallinaro, sia dai numerosi standardi esposti durante tutta la celebrazione. Molti di essi, insieme all'immagine del Bambinello, contenevano anche scritte indicanti la "nuova Gerusalemme" di Gallinaro.

Numerosi Pastori e fedeli, sia delle Diocesi limitrofe sia di Circoscrizioni ecclesiastiche di altre Regioni italiane, si sono dunque rivolti ai diversi Uffici di questa Curia diocesana per manifestare alcune perplessità non disgiunte, spesso, da un loro serio disappunto. Lo stesso Ordinario Diocesano di Frosinone, il successivo venerdì 21 settembre, dichiarava pubblicamente di ritenere l'episodio, posto in essere in palese contraddizione con le direttive pastorali della nostra Diocesi, «una manifestazione più di forza che di umile adesione alla fede cristiana» (cfr. *La Provincia*, 22 settembre 2001).

Pertanto, rispondendo ai numerosi quesiti che le sono stati posti da molti fedeli e da varie istanze, per quanto di sua competenza, questa Curia Vescovile rende noto:

1. In località Gallinaro (FR) denominata "Gesù Bambino", nel territorio di questa Diocesi – in seguito a presunte apparizioni – affluiscono da alcuni anni pellegrini sempre più numerosi da diverse Regioni d'Italia. È luogo di preghiera e molti affermano di aver cambiato vita e di trovarvi pace interiore e conforto nel clima di smarrimento e di confusione di questo nostro tempo e di aver ottenuto speciali grazie non solo nello spirito ma anche nel corpo.

Si precisa tuttavia che nessuna esplicita ed autorevole approvazione è mai stata data dalla competente Autorità ecclesiastica a fatti che tendono a presentarsi come "straordinari" o "soprannaturali", mentre non risultano tali né per origine, né per natura, né per contenuto (cfr. *Bollettino Ufficiale* della Diocesi di Sora-Aquino-Pontecorvo, gennaio-giugno 1992). Ciò vale anche per affermate guarigioni che si dicono colà avvenute, in quanto non provate scientificamente e mai presentate e sottoposte ad esame degli Organi competenti.

2. Il "fenomeno" è da tempo oggetto di attenta vigilanza e di discernimento da parte dell'Autorità ecclesiastica diocesana, anche per il fatto di essere esposto ai rischi di un certo fanatismo religioso e di "contaminazioni" in contrasto con la dottrina cattolica e talora anche con una autentica esperienza di fede.

In questa prospettiva si colloca l'incarico conferito in passato e al presente, dall'Ordinario Diocesano, ad alcune persone ecclesiastiche e laiche, al fine di valutare da vicino i fatti, di accompagnare ed educare alla fede e alla preghiera i pellegrini, di prevenire e correggere eventuali deviazioni e abusi. Ciò tuttavia non può essere interpretato in alcun modo come gesto di "approvazione" da parte dell'Autorità ecclesiastica.

3. In tempi più recenti, anche in seguito ad una Visita pastorale compiuta a Gallinaro nella primavera del 1997, il Vescovo ha reiterato le indicazioni pastorali sopraindicate (cfr. *Avvenire*, 13 luglio 1997) e nella corrispondenza con le persone interessate ha ulteriormente precisato:

- la cappellina edificata in Gallinaro non è idonea alle celebrazioni liturgiche le quali, pertanto, vi sono vietate;
- la denominazione “nuova Gerusalemme” data al luogo è dottrinalmente inaccettabile, perché in contrasto con i dati della Rivelazione, e pastoralmente inquietante per il suo contenuto millenaristico;
- i “messaggi” diffusi non possono essere considerati “rivelazioni divine”, ma semplici “meditazioni personali”;
- il libretto di preghiera che viene distribuito ad alcuni pellegrini non è conforme alle vigenti norme canoniche e liturgiche e, come tale, non può essere diffuso;
- i cosiddetti “gruppi di preghiera” di Gesù Bambino sono sorti per iniziativa privata e quindi non hanno alcun riconoscimento canonico.

4. In merito, poi, alla ventilata costruzione della cosiddetta “Casa Serena del Bambino Gesù” in Gallinaro, e alla costituzione nell’ordinamento civile di un’Associazione Onlus a tal fine destinata, la Diocesi di Sora-Aquino-Pontecorvo ha a suo tempo (cfr. *Comunicato stampa* del 17 marzo 2001) precisato la sua estraneità sia alle suddette iniziative sia alla raccolta di fondi che era stata nel frattempo iniziata. Nello stesso Comunicato stampa veniva ricordato ai fedeli che, secondo la normativa italiana vigente (cfr. *Legge* 289/24-11-1981), l’organizzazione di raccolte di fondi a scopo di culto è soggetta all’approvazione da parte della competente Autorità ecclesiastica. E la Diocesi di Sora-Aquino-Pontecorvo non ha mai autorizzato alcunché in favore di Gallinaro.

Ci ricorda il nostro Vescovo (cfr. *Avvenire*, 13 luglio 1997): «Spetta a coloro che lo Spirito ha posto nella Chiesa a guidare il Popolo di Dio (cfr. *At* 20,24) il difficile compito di discernere i segni dei tempi con due fondamentali preoccupazioni: quella di non estinguere lo Spirito che agisce nelle persone e riempie l’universo e, nello stesso tempo, di purificare le manifestazioni della vita religiosa del Popolo di Dio da tutto ciò che può oscurare gli autentici valori del Vangelo e compromette il cammino spirituale delle persone e della comunità ecclesiale; in modo che tutto avvenga con decoro e con ordine (cfr. *1Cor* 14,40)».

Sora, 9 ottobre 2001 - *Dedicazione della chiesa Cattedrale*

**mons. Bruno Antonellis**  
**mons. Luigi Casatelli**  
Vicari Generali

CATECHESI È COMUNICARE CON I TUOI FEDELI AD UNO AD UNO...



CONSULENZA E  
PREVENTIVI GRATUITI

SISTEMI AUDIO E VIDEO

**È LA SOLUZIONE PIÙ SEMPLICE E SICURA  
AFFINCHÉ LA PAROLA GIUNGA LIMPIDA E CHIARA**

PASS costruisce, installa ed assiste:

- sistemi di amplificazione antieco ad alta fedeltà di riproduzione
- **radiomicrofoni esenti da disturbi**
- sistemi video - grandi schermi
- **microfoni "piatti" da altare**

PASS inoltre:

- **HA UN ATTREZZATO LABORATORIO PER RIPARAZIONI**
- **GARANTISCE UNA ACCURATA ASSISTENZA TECNICA**

*Alcune nostre realizzazioni in Diocesi:*  
Basilica Maria Ausiliatrice, Santuario  
Consolata, Parr. Gesù B. Pastore, Chiesa  
Cimitero Sud, Parr. Pianezza, Parr.  
Alpignano, S. Margherita dei colli, S.  
Famiglia, S. Giorgio (Chieri), S. Matteo  
(Moncalieri), Santuario Forno A. Graie,  
Parr. Reano, Parr. Trana, Parr. Altessano,  
Parr. Moncucco T.se, Chiesa S. Francesco  
(Valdocco), Parr. Ceres, Parr. S. Gillio,  
Parr. Varisella, Ist. La Salle, Parr. B.ta  
Paradiso, Parr. S. Giulia, Parr. Bussolino,  
Parr. Coassolo.

*Interno basilica di Maria Ausiliatrice*



10144 TORINO — CORSO REGINA MARGHERITA, 209/a  
**(011) 473.24.55 / 437.47.84**

FAX (011) 48.23.29

# LA RADIO PARROCCHIALE

**WEB**  
**AUDIOTECNICA**

- Un mezzo simpatico e moderno al servizio della comunità.
- Centinaia di parrocchie utilizzano la radio con successo e soddisfazione.
- Affidabile e semplicissimo da usare.
- Il costo è contenuto ma il risultato è impagabile.



## Costruiamo e realizziamo

- I migliori sistemi di microfoni per un perfetto modo di comunicare.
  - Sistemi per musica in chiesa con radiocomando a distanza.
  - Radiomicrofoni con batterie ricaricabili.
  - Fonovaligie e sistemi portatili.
  - Impianto radiomicrofoni per processioni.
- 
- Preventivi, dimostrazioni, consulenze gratuite.
  - Servizio assistenza immediato.

**WEB Sede: 12040 Govone (CN) - V. Piana, 5 - Tel. (0173) 58677- 58812**  
**10147 Torino: Tagliante Giovanni - V. Cardinale Massaia, 76 - Tel. 2296198 - 766897**





## **BASILICA DI S. PIETRO IN VATICANO**

Un nuovo impianto di elettrificazione campane e orologio da torre  
realizzato ed installato dalla TREBINO nel 1994.



**FONDERIE  
CAMPANE**



**COMANDI  
ELETTRONICI  
PER CAMPANE**



**FABBRICA  
OROLOGI DA TORRE**

**TREBINO**

CAV. ROBERTO TREBINO s.n.c.

16030 USCIO (GE) ITALY - TEL. 0185/919410 - FAX 0185/919427

CHIAMATA GRATUITA  
NUMERO VERDE  
167-013742



# C A S T A G N E R I

***Interventi tecnici  
di manutenzione,  
riparazione,  
pronto intervento  
con corde  
e tecniche  
alpinistiche***

- CHIESE
- CAMPANILI
- TORRI
- OSPEDALI
- SCUOLE

***Raggiungiamo  
l'irraggiungibile  
con la massima  
competenza,  
sicurezza, rapidità  
e risparmio.***

•

**DITTA CASTAGNERI SAVERIO**

**10074 LANZO TORINESE**

**Via S. Ignazio, 22**

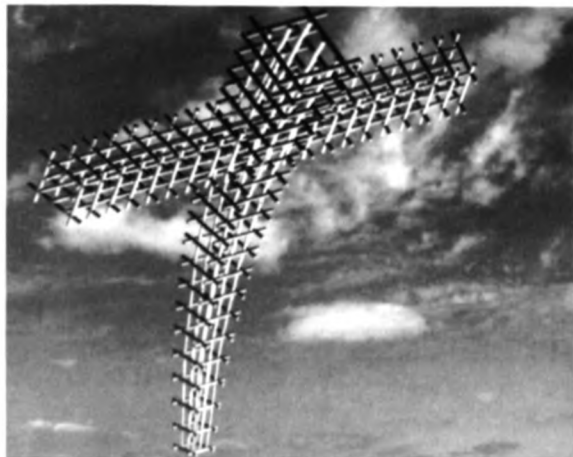
**Tel. 0123/320163**

**sito internet: [www.castagneri.com](http://www.castagneri.com)**



# **CAPANNI PIEMONTE Cav. Uff. Paolo S.n.c.**

**Fonderia Campane - Fabbrica Automatismi e Castelli per Campane  
Orologi da Torre - Campanili e Strutture Metalliche**



*immagini di progetto della  
NUOVA CROCE-SIMBOLO  
della chiesa di San Pio V (AL),  
realizzata e fornita dalla Ditta Capanni S.n.c.  
su progetto dell' Arch. G. Lenti (AL)*



**CREIAMO**

**OGGETTI UNICI**



***Forniamo preventivi,***

***sopralluoghi***

***e consulenze tecniche gratuite***

**CAPANNI PIEMONTE S.n.c. - Reg. S. Stefano 23/25 - 15019 STREVI (AL)  
Tel./Fax 0144-37.27.90 / 339-32.73.917**

Orologi da torre - Campane

# F.lli JEMINA

Fond. nel 1780

- Fabbricazione programmatori e orologi elettronici
- Progetto, costruzione e posa in opera incastellature antivibrazioni
- Fornitura, automazione, riparazioni e manutenzioni campane singole o a concerto

**• COSTRUTTORI ESCLUSIVI  
DEL NUOVO SISTEMA BREVETTATO CM 12**

ceppo motorizzato senza cerchi, catene e motori esterni, di piccolo ingombro con meccanismi al riparo dalle intemperie, colombi, ecc., e con assoluta silenziosità di funzionamento.

PREVENTIVI GRATUITI

MONDOVÌ (CN) - Via Soresi, 16 - Tel. 0174/43010

# Nostre Edizioni:

## ECHI DI VITA PARROCCHIALE

- **PAGINE 16 + COPERTINA** a quattro colori che cambia tutti i mesi, formato 17 x 24
- **PAGINE 8 + COPERTINA** a quattro colori che cambia tutti i mesi formato 17 x 24

**\* Pagine proprie a disposizione dei RR. Parroci, nella quantità desiderata.**

*Stampa copertina a quattro colori propria:* con una iniziale spesa di impianto si possono stampare un certo numero di copertine da utilizzare di mese in mese secondo il fabbisogno.

*Stampa copertina propria in bianco e nero* dietro fornitura di cliché o fotografia.

- **Edizione Generale completa:** è possibile avere tutte le 16 pagine più la copertina a colori. Si potrà usufruire delle pagine 2, 3 e 4 di copertina per la stampa di materiale proprio. **Ai Parroci che lo desiderano spediamo l'Edizione Generale con il nome della Parrocchia in copertina.**
- tipo **GIORNALE** nei formati 22 x 32 - 25 x 35 - 32 x 44 con tutto materiale proprio.
- **EDIZIONI SPECIALI DI LUSO E COMUNI** in formati diversi.

---

Richiedete saggi e preventivi a:

**OPERA DIOCESANA BUONA STAMPA**

Corso Matteotti, 11 - 10121 TORINO

Telefono (011) 54 54 97



# ***La Voce del Popolo***

**LA TUA VITA IN PRIMA PAGINA**

Il settimanale della Chiesa torinese che ti informa su:

- i fatti principali del territorio torinese
- la vita della Chiesa locale e universale
- i problemi e l'attualità culturale e sociale

*Corso Matteotti, 11 - 10121 Torino*

*Tel. 011.562.18.73-011.545.768. Fax 011.549.113*

---

## **il nostro tempo**

**LA CULTURA DELLA GENTE**

Il giornale cattolico a diffusione nazionale propone ogni settimana:

- i fatti principali dell'attualità culturale e politica
- commenti, analisi, riflessioni sui temi in discussione
- un punto di vista "cristiano" sugli avvenimenti

*Corso Matteotti, 11 - 10121 Torino*

*Tel. 011.562.18.73-011.545.768. Fax 011.549.113*

# Omnia Termoair

CON I NUOVI APPARECCHI DI RISCALDAMENTO A NORME EUROPEE "CE":

**GRANDE RISPARMIO**

**ALTO RENDIMENTO (OLTRE IL 90%)**

**MASSIMA SICUREZZA**

**QUALITA' CONTROLLATA**

## **OMNIA TERMOAIR**

è specializzata nel riscaldamento di grandi spazi, come Chiese, Oratori, palestre, teatri e locali di riunione.

Con la sua trentennale esperienza nel settore ed un ricco catalogo di prodotti e soluzioni, è in grado di offrire studi e preventivi gratuiti per **nuovi impianti, trasformazioni ed adeguamenti alle normative, manutenzioni.**



**Omnia Termoair**

10040 LEINI' (TORINO) • STRADA DEL FORNACINO, 87/C • TEL. 011.998.99.21 r.a. • FAX 011.998.13.72

[www.omniatermoair.com](http://www.omniatermoair.com) • e-mail: [omnia@omniatermoair.com](mailto:omnia@omniatermoair.com)

## SEZIONE SERVIZI GENERALI

**Cancelleria** - tel. 011/51 56 201 - fax 011/51 56 209 - ore 9-12

*Archivio Arcivescovile* - tel. 011/51 56 271 - E-mail: [archivio@torino.chiesacattolica.it](mailto:archivio@torino.chiesacattolica.it)  
ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio per la Disciplina dei Sacramenti** - tel. 011/51 56 203 - fax 011/51 56 209

E-mail: [sacramenti@torino.chiesacattolica.it](mailto:sacramenti@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 (escluso mercoledì) su appuntamento

**Ufficio per le Cause dei Santi** (tel. ab. 011/74 02 72) su appuntamento

**Ufficio per la Fraternità tra il Clero** - tel. 011/51 56 295 (ab. 335/632 35 90)

ore 9-12 (escluso giovedì e sabato)

**Ufficio per l'Amministrazione dei Beni Ecclesiastici** - tel. 011/51 56 360 - fax 011/51 56 369

E-mail: [amministrativo@torino.chiesacattolica.it](mailto:amministrativo@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio dell'Avvocatura** - tel. 011/51 56 202 - fax 011/51 56 209

E-mail: [avvocatura@torino.chiesacattolica.it](mailto:avvocatura@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio per le Confraternite** - tel. 011/51 56 383 - fax 011/51 56 209

ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche Episcopali** - tel. 011/51 56 286

ore 9-12 (escluso sabato)

## SEZIONE SERVIZI PASTORALI

**Ufficio Catechistico** - tel. 011/51 56 310 - fax 011/51 56 319

E-mail: [catechistico@torino.chiesacattolica.it](mailto:catechistico@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

**Ufficio Liturgico** - tel. 011/51 56 280 - fax 011/51 56 289

E-mail: [liturgico@torino.chiesacattolica.it](mailto:liturgico@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 - 15-18

**Ufficio per il Servizio della Carità** - tel. 011/51 56 410 - fax 011/51 56 419

E-mail: [caritas@torino.chiesacattolica.it](mailto:caritas@torino.chiesacattolica.it) - via Monte di Pietà n. 5

ore 9-12,30 - 14,30-17,30 (escluso sabato)

**Ufficio Missionario** - tel. 011/51 56 220 - fax 011/51 56 229

E-mail: [missionario@torino.chiesacattolica.it](mailto:missionario@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale dei Giovani e dei Ragazzi** - tel. 011/51 56 350 - fax 011/51 56 349

E-mail: [giovani@torino.chiesacattolica.it](mailto:giovani@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale della Famiglia** - tel. 011/51 56 340 - fax 011/51 56 349

E-mail: [famiglia@torino.chiesacattolica.it](mailto:famiglia@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 - 15-18 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale degli Anziani e Pensionati** - tel. 011/51 56 335

E-mail: [anziani@torino.chiesacattolica.it](mailto:anziani@torino.chiesacattolica.it) - ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro** - tel. 011/51 56 450 - fax 011/51 56 459

E-mail: [lavoro@torino.chiesacattolica.it](mailto:lavoro@torino.chiesacattolica.it) - via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12,30 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale dell'Educazione Cattolica, della Cultura, della Scuola e dell'Università**

tel. 011/51 56 230 - fax 011/51 56 239 - E-mail: [scuola@torino.chiesacattolica.it](mailto:scuola@torino.chiesacattolica.it)

ore 9-12 - 15-17 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale della Sanità** - tel. 011/51 56 430 - fax 011/51 56 439

E-mail: [sanita@torino.chiesacattolica.it](mailto:sanita@torino.chiesacattolica.it) - via Monte di Pietà n. 5 - ore 9-12 (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale dei Migranti** - tel. 011/246 20 92 - fax 011/20 25 42

E-mail: [serviziomigranti@torino.chiesacattolica.it](mailto:serviziomigranti@torino.chiesacattolica.it) - [www.torino.chiesacattolica.it/migranti](http://www.torino.chiesacattolica.it/migranti)

via Ceresole n. 42 - ore 9-12 - 14,30-17,30 (chiuso mercoledì pomeriggio e sabato)

**Ufficio per la Pastorale del Turismo, Tempo Libero e Sport** - tel. 011/51 56 330

E-mail: [turismo@torino.chiesacattolica.it](mailto:turismo@torino.chiesacattolica.it) -

ore 9-12 martedì e venerdì - ore 15,30-17,30 tutti i giorni (escluso sabato)

**Ufficio per la Pastorale delle Comunicazioni Sociali** - tel. 011/51 56 300 - fax 011/51 56 309

E-mail: [comunicazioni@torino.chiesacattolica.it](mailto:comunicazioni@torino.chiesacattolica.it) - ore 10,30-13 (escluso sabato)

# **RIVISTA DIOCESANA TORINESE (= RDTò)**

**Ufficiale per gli Atti dell'Arcivescovo e della Curia Metropolitana**

Abbonamento annuale per il 2001 L. 85.000 - Una copia L. 8.500

Anno LXXVIII - N. 10 - Ottobre 2001

*Direttore responsabile:* Maggiorino Maitan

Registrazione Tribunale di Torino n. 3359 del 21-1-1984

*Redazione:* Cancelleria della Curia Metropolitana

via dell'Arcivescovado n. 12 - 10121 Torino

*Amministrazione:* Opera Diocesana Preservazione Fede "Buona Stampa" - c.so Matteotti n. 11  
10121 Torino - C.C.P. 10532109 - Tel. 011/54 54 97 - 011/53 13 26 (+ fax)

Tipolitografia Edigraph s.n.c. - via Conceria n. 12 - 10023 Chieri (TO)

Sped. A.P. - 45% - Art. 2 Comma 20/B Legge 662/96 - Conto n. 265/A - Torino - 3/2002

Spedito: Marzo 2002