

L'inculturazione liturgica
all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia

3-8 Editorialis
Pietro Angelo MURONI

STUDIA

9-28 Echi dal Sinodo sull'Amazzonia. La «culturazione» del rito romano:
principi teologico-liturgici
José Luis GUTIÉRREZ-MARTÍN

29-34 Una teologia inculturata per una inculturazione liturgica.
Il caso dell'Amazzonia
Maurizio GRONCHI

35-48 Le Assemblee domenicali in assenza del presbitero
Markus TYMISTER

COLLECTANEA

49-79 Tommaso Álvarez e Teresa di Gesù
Luigi BORRIELLO

81-106 Le due scomode clausole matteane: eccetto il caso di fornicazione
- se non per fornicazione. Il test della ragionevolezza
Tarcisio STRAMARE

107-124 La figura sinodal de la Iglesia según la Comisión Teológica Internacional
Carlos María GALLI

125-137 Studi storico-religiosi e *Digital Humanities*:
implicazioni critiche e metodologiche
Renata SALVARANI

139-148 Angeli e Arcangeli. Pagine di teologia liturgico-spirituale
nel Lezionario e nel Messale Romano
Manlio SODI

149-162 Da dove viene il Messia? «Quis et unde».

Tarcisio STRAMARE

163-171 Intervista a padre Tarcisio Stramare

Giuseppe DE VIRGLIO

VITA ACADEMIAE

173 Diploma dell'Emeritato

175-178 *Laudatio* di S.E. Rev.ma il Sig. Card. Angelo Amato

Enrico DAL COVOLO

179-183 L'approdo. *Lectio magistralis*

Angelo Card. AMATO

RECENSIONES

185-186 FLORIO Mario, *Sacramento* (= Le parole della fede), Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 145, ISBN 978-88-3081682-4, € 12,50 (Manlio SODI).

186-188 TRETTEL Giulio, *San Cromazio e la liturgia di Aquileia*. Presentazione di M. Sodi. Postfazione di G. Cuscito (= Sapientia ineffabilis 21), IF Press, Roma 2019, pp. 203, ISBN 978-88-6788-179-6, € 18,00 (***)).

188-190 MCGOWAN Andrew Brian, *Il culto cristiano dei primi secoli. Uno sguardo sociale, storico e teologico*, a cura di F. Pieri (= Studi e ricerche di liturgia), EDB, Bologna 2019, pp. 398 (con ill. a colori), ISBN 978-88-10-41648-8, € 42,00 (Manlio SODI).

190-191 SCARAFONI Paolo - RIZZO Filomena, *L'egoismo non è un attributo di Dio*, Prefazione di D. Vitali, Cantagalli, Siena 2018, pp. 94, ISBN 978-88-6879-668-6, € 12,00 (Giuseppe RUPPI).

191-192 CARLOTTI Paolo, *Confessori e penitenti oggi. Elementi di teologia morale e pastorale* (= Saggi e proposte 34), LAS, Roma 2019, pp. 153, ISBN 978-88-213-1358-5, € 10,00 (Manlio SODI).

193-194 RÍO Pilar, *Chiesa e liturgia. Apporti del movimento liturgico al rinnovamento ecclesiologicalo della prima metà del XX secolo* (= Biblioteca di Iniziazione alla Liturgia 6), Edizioni Santa Croce, Roma 2020, pp. 268, ISBN 978-88-8333-854-0, € 25,00 (Manlio SODI).

195-196 BORDONI Marcello, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 2*, a cura di N. Ciola - A. Sabetta - P. Sguazzardo (= Nuovi saggi teologici, series maior), EDB, Bologna 2019, pp. 376, ISBN 978-88-10-41243-5, € 35,00 (Manlio SODI).

EDITORIALIS

PATH 19 (2020) 3-8

Socrate, nella sua *Storia ecclesiastica*, così si esprimeva riguardo i diversi usi del modo di celebrare delle Chiese:

Nessuna delle religioni osserva gli stessi usi, anche se condividono la stessa fede rispetto alla divinità, perché anche chi condivide la stessa fede si differenzia rispetto agli usi. [...] Tutti gli usi nelle Chiese, così come esistono nelle città e nelle regioni, sarebbe complicato descriverli, o piuttosto impossibile (SOCRATE DE CONSTANTINOPE, *Histoire Ecclésiastique. Livres IV-VI*, V, 30-31.62, ed. P. MARAVAL = Sources Chrétiennes 505, Cerf, Paris 2006, 224.234. La traduzione è la nostra).

È impensabile, dunque, per Socrate che in qualunque posto, fra tutte le comunità cristiane, due Chiese che siano esattamente d'accordo nel loro rituale di preghiera. Dare un catalogo completo di tutte le varietà di abitudini e osservanze rituali in uso in ogni città e paese sarebbe stato, dunque, difficile, se non impossibile. Se questo potrebbe riguardare quello che più avanti Juan Mateos avrebbe chiamato il «cursus cattedralizio», per quanto riguarda il «cursus monastico», ossia il modo di celebrare nei monasteri, Cassiano, all'incirca nello stesso periodo, nelle sue *Collationes* faceva notare che,

mentre in Egitto e nella Tebaide la disciplina della preghiera era sufficientemente uniforme in tutte le Comunità monastiche, nella Palestina e in Siria i *cursus* variavano col variare dei monasteri; anzi se ne potevano contare tanti quanti gli abati che li governavano (M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. 2: *L'anno liturgico. Il breviario*, Ancora, Milano 1969, 608; cf. CASSIANO, *Collationes*, X, ed. M. PETSCHENIG = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 8, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004).

Il tema di quella che oggi chiamiamo «inculturazione», perciò, ha sempre accompagnato e caratterizzato positivamente l'intera storia dell'uomo,

della Chiesa e della liturgia, dalle origini sino a oggi, attraversando (per quanto riguarda la *lex orandi*) il periodo della codificazione e la formazione di famiglie liturgiche e di nuovi riti. Non dimentichiamoci che, quella che diversi manuali chiameranno «l'età d'oro» della liturgia, rappresentata dal V secolo, manifestava la sua ricchezza proprio nello sviluppo della liturgia cristiana anche attraverso differenti che si svilupperanno sia in Occidente che in Oriente. La diversità, che più avanti verrà giudicata come un attentato all'unità della Chiesa tanto da portare il Concilio di Trento a voler uniformare tutte le Chiese al rito romano (tranne quelle che vantavano un rito di almeno duecento anni di età), era considerata una ricchezza e manifestazione dell'unica Chiesa attraverso la diversa modalità di esprimere la propria fede e di celebrarla nelle diverse forme rituali.

Questa riflessione viene ripresa anche dal *Documento finale* del recente Sinodo speciale dei vescovi per la Regione Pan-Amazzonica (6-27 ottobre 2019), dove si afferma:

Nella Chiesa cattolica ci sono 23 diversi riti, segno evidente di una tradizione che fin dai primi secoli ha cercato di inculturare i contenuti della fede e la sua celebrazione attraverso un linguaggio il più possibile coerente con il mistero che si vuole esprimere. Tutte queste tradizioni hanno origine in funzione della missione della Chiesa: «Le Chiese di una stessa area geografica e culturale sono giunte a celebrare il mistero di Cristo con espressioni particolari, culturalmente caratterizzate: nella tradizione del “deposito della fede”, nel simbolismo liturgico, nell'organizzazione della comunione fraterna, nella comprensione teologica dei misteri e in varie forme di santità» (CCC 1202; cf. anche CCC 1200-1206) (*Documento finale del Sinodo per l'Amazzonia. Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*, n. 117).

Tra le altre questioni che toccano direttamente la liturgia (come la revisione del «Motu proprio» *Ministeria quaedam* di Paolo VI sulla riforma dei ministeri), ciò che ha suscitato più interesse è stata probabilmente la richiesta seguente:

Il nuovo organismo della Chiesa in Amazzonia deve costituire una commissione competente per studiare e dialogare, secondo gli usi e i costumi dei popoli ancestrali, in vista dell'elaborazione di un rito amazzonico che esprima il patrimonio liturgico, teologico, disciplinare e spirituale dell'Amazzonia, con particolare riferimento a quanto afferma la *Lumen gentium* per le Chiese orientali (cf. LG 23). Questo si aggiungerebbe ai riti già

presenti nella Chiesa, arricchendo l'opera di evangelizzazione, la capacità di esprimere la fede in una cultura propria, il senso di decentralizzazione e di collegialità che la cattolicità della Chiesa può esprimere. Si potrebbe anche studiare per proporre come arricchire i riti ecclesiali con il modo in cui questi popoli si prendono cura del loro territorio e si relazionano con le sue acque (*Documento finale del Sinodo per l'Amazzonia. Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*, n. 119).

Al di là delle richieste pratiche alle quali si fa appello, mi pare importante far emergere un rapporto, quanto mai vero e degno di nota, che emerge dal *Documento finale del Sinodo* e che starebbe alla base della richiesta dell'elaborazione di un rito amazzonico: il rapporto tra «culto» e «cultura». «Capacità di esprimere la fede in una cultura propria», sottolinea, infatti, il documento.

Occorre, dunque, porre in evidenza come la liturgia comprenda strutturalmente uno sguardo verticale in tensione verso il trascendente, il mistero, il divino, e uno sguardo orizzontale destinato a coinvolgere un'assemblea i cui membri, entrando in relazione tra di loro e riscoprendosi «popolo di Dio» (foss'anche la terra più remota del pianeta) si incontrano e interagiscono invocando il nome del Signore. Una liturgia, dunque, non avulsa dalla storia ma, in virtù dell'incarnazione del Verbo, parte di una storia che porta in sé e con sé e dalla quale, in qualche modo, rimane segnata.

Sappiamo bene come il Concilio Vaticano II, specie nella *Sacrosanctum concilium*, abbia avuto il merito di inserire la liturgia proprio come momento di una storia: la storia della salvezza. Questa, infatti, che vede quali protagonisti Dio e l'uomo, è stata scritta per volontà divina tra le righe della storia umana una dimensione squisitamente teandrica. Una prospettiva, dunque, quella liturgica, che è simultaneamente e inseparabilmente antropocentrica e teocentrica; uno dei principi fondamentali, e forse il più importante del magistero dell'ultimo Concilio che, nonostante tutto, incontra ancora alcune correnti di pensiero propense a dividerle e persino contraporle. La Chiesa, a partire proprio dal Cristo e dal suo prendere carne umana, è diventata consapevole del suo essere davanti a Dio e davanti al mondo contemporaneamente.

Summus Novi atque aeterni Testamenti Sacerdos, Christus Iesus, humanam naturam assumens, terrestri huic exsilio hymnum illum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur. Universam hominum commu-

nitatem ipse sibi coagmentat, eandemque in divino hoc concinendo laudis carmine secum consociat.

Così la *Sacrosanctum concilium* al n. 83. *Humanam naturam assumens*, e dunque «unendo a sé» tutto l'uomo e «associandolo» alla sua continua intercessione presso il Padre, Cristo riqualifica l'umanità stessa nella sua interezza e nelle sue molteplici espressioni. L'umanità di Cristo diventa strumento della nostra salvezza (cf. SC 5).

La liturgia ha in sé, perciò, un'anima che è assoluta e trascendente e, pertanto, metaculturale; ma al tempo stesso è espressione umana, immanente alla cultura che è, invece, mobile e polimorfa. Unità divina che feconda e trasforma in unità la molteplicità umana.

La semplificazione di uno dei due poli è una ferita inferta all'incarnazione che è il paradigma fondante della stessa liturgia, *ad instar oeconomiae incarnationis* (AG 22); questo principio deve essere in costante equilibrio (cf. P.A. MURONI, *Liturgia e cultura. Verso una conclusione*, in F. BONOMO - S. GEIGER - D. JURCZAK - F.M.T. RYAN [edd.], *Liturgia e cultura. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Ateneo sant'Anselmo - Pontificio Istituto Liturgico, 9-11 maggio 2018*, edd., EDI, Napoli 2019, 344-345).

La liturgia, proprio in virtù della legge dell'incarnazione, è una realtà che rifiuta la fissità, l'immobilismo, l'uniformismo; è preghiera incarnata in una storia, in un popolo, in un corpo ecclesiale che è all'"origine" della preghiera della Chiesa, non un semplice destinatario. Per questo occorre eventualmente un rito, per i popoli dell'Amazzonia, non creato a tavolino, ma che parta dal basso, ossia dalla necessità avvertita realmente dal popolo, che è il soggetto celebrante, di esprimersi con segni e gesti propri; un rito che accolga, per quanto possibile come sottolineato da *Sacrosanctum concilium* ai nn. 37-39, le diverse espressioni con cui una Chiesa locale intende celebrare la stessa fede cristiana, valorizzandone sia il linguaggio verbale che non verbale.

Il secondo punto, tratto dal *Documento finale del Sinodo* e che ritengo importante porre in rilievo, riguarda il riferimento al «senso di decentrazione e di collegialità che la cattolicità della Chiesa può esprimere», anche attraverso un nuovo rito amazzonico. Partendo, infatti, dall'assunto di *Evangelii gaudium* al n. 24, ossia che «la Chiesa evangelizza e si evangelizza con la bellezza della liturgia, la quale è anche celebrazione dell'attività evangelizzatrice e fonte di un rinnovato impulso a donarsi», il Sinodo

sembra porsi sulla linea già inaugurata dalla stessa Esortazione apostolica che, al n. 16 si pone sulla scia dell'attuazione di un progetto di «salutare decentralizzazione»:

Non credo neppure che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare «decentralizzazione».

E questo varrebbe anche per la liturgia, come sembrerebbe suggerire il Papa quando, nel «Motu proprio» *Magnum principium*, richiama l'episcopato locale alla sua responsabilità nel preparare, approvare e pubblicare le traduzioni dei libri liturgici nelle lingue correnti (FRANCESCO, *Motu Proprio Magnum principium*, 15.10.2017, in «Notitiae» 53 [2017] 6-17).

Della traduzione dei libri liturgici si occuperà anche lo stesso *Documento finale del Sinodo* che, al n. 118, ribadisce:

È necessario che la Chiesa, nella sua instancabile opera evangelizzatrice, operi perché il processo di inculturazione della fede si esprima nelle forme più coerenti, affinché sia celebrato e vissuto anche secondo le lingue proprie dei popoli amazzonici. È urgente formare commissioni per la traduzione e la redazione di testi biblici e liturgici nelle lingue proprie dei diversi luoghi, con le risorse necessarie, preservando la materia dei sacramenti e adattandoli alla forma, senza perdere di vista l'essenziale. In questo senso è necessario incoraggiare la musica e il canto, il tutto accettato e incoraggiato dalla liturgia.

È chiaro che, dal punto di vista anche pratico, oltre che innanzitutto ecclesiologico, l'approvazione dei vescovi locali per la traduzione e adattamento dei testi liturgici resta necessario, specie per quelle lingue e culture lontane mille miglia dalla Sede Apostolica, e che la stessa delega appunto a questo compito (cf. P.A. MURONI, *Tra Tradizione e traduzione. Dalla dinamica della liturgia alla sua codificazione. Una riflessione da Sacrosanctum concilium a Magnum principium*, in «Urbaniana University Journal» 71 [2018] 35-72). Così, infatti, scriveva lo stesso Pontefice al Prefetto della Congregazione per il Culto divino e della Disciplina dei Sacramenti, card. Robert Sarah:

Il processo di tradurre i testi liturgici rilevanti [...] non dovrebbe portare a uno spirito di “imposizione” alle Conferenze episcopali di una data traduzione fatta dal Dicastero, poiché ciò lederebbe il diritto dei vescovi sancito nel canone e già prima dal SC 36 § 4 (FRANCESCO, *Lettera a Sua Eminenza Reverendissima il Signor Card. Robert Sarah, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti*, 15.10.2017, in «Notitiae» 53 [2017] 27-28).

Quanto mai opportuna, dunque, la scelta della Pontificia Accademia di Teologia che, in collaborazione con la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana, ha voluto promuovere il Simposio dal titolo: *Inculturazione delle celebrazioni liturgiche: attualità e prospettive future all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia*, celebratosi il 6 novembre 2019 nell'*Auditorium* Giovanni Paolo II della medesima Università e del quale qui si raccolgono gli atti.

Il simposio è stata la prima occasione di una riflessione collegiale e accademica a quanto auspicato dal *Documento finale del Sinodo* e che ha spronato a riflettere e pensare insieme. Ci si è sintonizzati, innanzitutto, con quanto emerso dai lavori del Sinodo, cercando di percepirne echi e risonanze; ci si è interrogati sui valori teologici fondanti e imprescindibili nel pensare l'inculturazione liturgica; sulla possibilità di “osare” nel processo di inculturazione e sull'opportunità ed esigenza di figure ministeriali o comunque di proposte liturgiche che in qualche modo provino a rispondere alla mancanza di clero, riflettendo sulle assemblee “in assenza” di presbitero o, come si tende a dire oggi, “in attesa” di presbitero.

Un primo passo che merita di essere accompagnato e sostenuto da una riflessione che abbia una in ambito scientifico e liturgico, a servizio di una pastorale che è insieme trasmissione della fede e attenzione all'umanità dell'uomo.

PIETRO ANGELO MURONI

ECHI DAL SINODO SULL'AMAZZONIA. LA «CULTURAZIONE» DEL RITO ROMANO: PRINCIPI TEOLOGICO-LITURGICI¹

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ-MARTÍN

PATH 19 (2020) 9-28

Nella cornice del soggetto del nostro Simposio,² mi è stata chiesta una relazione dei passaggi essenziali sull'inculturazione offerti dai testi magisteriali, dal Concilio Vaticano II all'assise episcopale appena conclusa. Ferme restando la complessità del soggetto, le ricchezze delle sue sfumature – specialmente a livello terminologico³ – e l'abbondante bibliografia in merito,⁴ il

¹ Il neologismo «culturazione» – presso in prestito da C. VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale dell'adattamento teologico-liturgico*, in Id., *Liturgia e antropologia*, EDB, Bologna 1997, 149-210 – esprime in modo idoneo, al mio parere, il processo d'inserzione della liturgia nelle culture, poiché descrive il suo dinamismo generale senza pregiudicare le dinamiche particolari: inculturazione, acculturazione, transculturazione...

² Pontificia Accademia di Teologia: *Inculturazione delle celebrazioni liturgiche: attualità e prospettive future all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia*, Pontificia Università Urbaniana, 6 novembre 2019.

³ A questo proposito, VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale*, 151 parla di «vocabolario ingarbugliante». Sul labirinto terminologico, cf. la rassegna di A. CHUPUNGCO, *Inculturazione e liturgia: i termini del problema*, in «Rivista Liturgica» 82 (1995) 361-385 e Id., *Revision, Adaptation and Inculturation: A Definition of Terms*, in I. SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli*, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 1993, 13-26; e la risposta critica di VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale*, 168-176.

⁴ Da una prospettiva teologico-sistemica, cf. la bibliografia (1972-1982) offerta da A. AMATO, *Inculturazione - contestualizzazione - teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta*, in «Salesianum» 45 (1983) 79-111. Dalla prospettiva liturgica, cf. M. PATERNOSTER, «*Varietates Legitimae*». *Liturgia romana e inculturazione*, LEV, Città del Vaticano 2004, 205-209 e, in aggiunta, le piuttosto scarse novità che compaiono in A. GIORGIO, *Sacramenti e inculturazione. Per un cammino di fede in una Chiesa «in uscita»*, LEV, Città del Vaticano 2019, 277-287.

tempo che mi è stato concesso non consente che una trattazione sintetica e concisa dell'argomento. Mi limiterò perciò a far emergere dei principi teologico-liturgici contenuti in modo implicito nei due documenti di base: la costituzione «Sacrosanctum Concilium» [SC], promulgata nel 1963,⁵ e l'istruzione «Varietates Legitimae» [VL], pubblicata nel 1994.⁶

Tuttavia, vorrei delineare prima alcuni criteri antropologici alla base del rapporto culto-cultura, per poter essere in grado di capire correttamente sia la natura che i risvolti del dinamismo della culturazione liturgica.

1. Il rapporto culto-cultura

Per l'effettività della sua costituzione teandrica,⁷ la *liturgia* è una realtà irreducibile alla *cultura*: il suo orizzonte di senso trascende i limiti di *possibilità significativa* di qualsiasi espressione dell'immaginario collettivo, poiché la presenza attuale del *mistero pasquale* trasfigura l'atto di culto, trasformando il fenomeno circoscritto – il *rito* – in vera e propria *celebrazione sacramentale*.⁸ Ma nondimeno, l'*insieme simbolico-rituale* dell'azione liturgica costituisce un *avvenimento culturale*,⁹ al punto che la liturgia diventerebbe incomprensibile se non contemplata da questa sua struttura, articolata tanto dal significato *salvifico-culturale* (il *mistero*) quanto dalla determinazione *formale-culturale* (il *rito*).¹⁰

⁵ SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia*, in AAS 56 (1964) 97-138.

⁶ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *De liturgia romana et inculturatione. Instructio Quarta «ad executionem constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam»*, in AAS 87 (1995) 288-314. Circa la travagliata elaborazione del documento, lunga dieci anni, cf. J. EVENOU, *La IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione conciliare sulla liturgia (nn. 36-40)*, in «Rivista Liturgica» 82 (1995) 386-401.

⁷ Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1091: «Liturgia opus fit commune Spiritus Sancti et Ecclesiae».

⁸ Cf. C. VALENZIANO, *Arte e liturgia*, in «Seminarium» 39 (1999) 325-326.

⁹ «Se la liturgia contiene in essa un'anima assoluta e trascendente e, quindi, meta-culturale, allo stesso tempo è espressione umana, immanente a una cultura d'altra parte sempre mobile e polimorfica»: G. RAVASI, *Liturgia en un mundo multicultural*, in «Phase» 55 (2015) 555.

¹⁰ «È ovvio che la struttura stessa della liturgia cristiana ne renderebbe erronea la lettura e inefficace l'interferenza operativa se non si considerassero insieme le prospettive del fenomeno umano "rito" e le prospettive della sinergia divina "mistero"»: VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale*, 189.

Intrecciati a livello costitutivo in una trama inscindibile, *culto* e *cultura* si configurano così come dimensioni speculari e reciprocamente connaturali dell'esistere umano.¹¹ Nella *circolarità dinamica* di quanto è sia *causa* che *effetto*, la *liturgia* trova la sua condizione di possibilità dentro i codici *culturali* modellati al contempo sulle impronte delle celebrazioni del *culto*.

Basta pensare, a questo proposito, alle Chiese dell'Oriente cristiano, che nei loro riti non solo esternano la peculiare idiosincrasia, bensì trovano inoltre la matrice della propria identità nazionale, al cospetto di altri popoli con affini sostrati etnico-linguistici; o fissare lo sguardo sulle origini dell'arte occidentale – musica, architettura, pittura, teatro... – le cui forme colte sono nate o si sono sviluppate all'interno o nei dintorni della liturgia.¹²

Sembra quindi legittimo concludere che se non è pensabile un *culto a-culturale*, nessuna costante risulta parimenti decisiva nel processo simbiotico generativo della *cultura*.¹³ A modo di parafrasi di un noto assioma di Paul Tillich, fatta salva l'*alterità-nella-contiguità* caratterizzante il rapporto *profano-sacro*,¹⁴ si potrebbe dire che se «il *culto* è la sostanza della *cultura*, la *cultura* è la forma del *culto*».¹⁵

Ma poiché la *cultura* costituisce una dimensione essenzialmente *storica* e *mutabile*, l'*adattamento* culturale costituisce allora *legge interna* alla *liturgia* e non semplice fenomeno circostanziale.¹⁶ Per questa ragione, il processo dello sviluppo e della diffusione delle *forme culturali* nel corso del

¹¹ «È appunto per questa specularità connaturale che culto e cultura hanno medesima radice pure lessicale»: VALENZIANO, *Arte e liturgia*, 324.

¹² Per quanto riguarda l'influsso della liturgia nell'ambito estetico, cf. IOANNIS PAULIS II, *Litterae encyclicae Ecclesia de Eucharistia*, n. 49, in AAS 95 (2003) 465-466.

¹³ «Nessun'altra costante culturale sta alla pari del culto in simbiosi globale con la cultura»: VALENZIANO, *Arte e liturgia*, 324.

¹⁴ Cf. J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *La narración de lo sagrado en una sociedad secular*, in A. BERLANGA (ed.), *Adorar a Dios en la liturgia*, Eunsa, Pamplona 2015, 56-63.

¹⁵ «La religione in quanto interesse ultimo è la sostanza che dà senso alla cultura, e la cultura è la totalità delle forme attraverso le quali l'interesse basico della religione esprime se stesso. In breve: la religione è la sostanza della cultura, la cultura è la forma della religione»: P. TILlich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959, 42.

¹⁶ Cf. VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale*, 149. A dimostrazione, l'autore segnala i passaggi dal culto veterotestamentario alla liturgia cristiana (la reinterpretazione di riti giudaici operata da Gesù e proseguita dalla Chiesa apostolica), gli influssi di ritualità greco-romana e le loro transignificazione, le andate e ritorni da Roma al mondo germanico (per l'Occidente) e da Bisanzio agli slavi (per l'Oriente); le osmosi interpatriarcali e le interazioni siriane e altre dinamiche culturative.

tempo comporta sempre necessariamente l'assimilazione delle *novità culturali* – preferibilmente non religiose – sorte nella propria società o prese in prestito dai costumi di altri popoli, quando sono congrue e coerenti alla verità strutturale della liturgia. Semmai, l'*incompatibilità* culto-cultura, se verificata, si declina non tanto sulle *forme* – tranne se pervertite: sacrifici umani, magia, superstizione... – quanto sul loro *significato* in quel dato contesto.

Quando i cristiani dei primi quattro secoli rifiutavano di offrire l'incenso all'immagine dell'imperatore non era in ragione del modello rituale, ma del suo contenuto semantico, allora idolatrico; tramontato il vecchio universo simbolico, l'uso dell'incensiere può assumere già un nuovo significato congruo all'immaginario ecclesiale, e così nei secoli VII-VIII compare a Roma come gesto di deferenza al Papa e di venerazione al libro dei Vangeli.¹⁷

Ma nonostante la pertinenza delle precedenti premesse, un *approccio* idoneo alle questioni in merito al nostro argomento richiede, inoltre, la considerazione di ulteriori aspetti, presupposti nei principi teologico-liturgici per una proficua comprensione della natura del dinamismo della *culturazione* del *culto* cristiano. Nello specifico:

– *L'inserzione della liturgia nelle culture* è stata frequentemente affrontata da una prospettiva troppo unilaterale e ristretta, fondata più sull'interrogazione dei risvolti culturali chiamati a essere assimilati («adattamento» / «indigenizzazione» / «contestualizzazione») che sulla consapevolezza di una costante parimenti basilare nella relazione reciproca tra culto e cultura: le più alte *espressioni delle culture* sono spesso forgiate da *forme culturali* (temi, modelli e istituzioni) sorte al suo esterno ma successivamente adottate e appropriate («interculturalità» / «acculturazione» / «inculturazione»).

– Spesso, l'*adattamento* liturgico si è teorizzato sull'*entelechia* di un'identità culturale univoca e al contempo statica. Ma una cultura “a tenuta stagna” non è che un'illusione modellata su un'astrazione. Singolo individuo e società si sono sviluppati non solo nella convivenza storica tra diverse culture, ma all'interno di contesti in se stessi *pluriculturali*, fondati sulla *coesistenza* tra diversi livelli di appartenenze eterogenee – a seconda delle

¹⁷ Cf. M. RIGHETTI, *Storia liturgica I: Introduzione generale*, Ancora, Milano 1998, 390-391.

varie dimensioni dell'esistenza – mai percepite contraddittorie o inconciliabili. Di conseguenza, nel corso dei secoli abbondano i modelli storici di pacifica importazione e assimilazione integrale di *elementi culturali*, anche *culturali*, originariamente estranei alla propria identità.

– Ogni *cultura*, se degna del nome, ha non solo la capacità strutturale di assimilare forme di *culto* definite in altri contesti, ma anche il dovere di non sottrarsi alla responsabilità di scegliere dei valori più elevati e universali, anche riguardo alle espressioni rituali: se si rinuncia all'assunzione di questo obbligo «in nome di un relativismo culturale che pone ogni atteggiamento sullo stesso piano» – afferma a ragione Claudio Magris – si tradiscono le radici della civiltà e si diventa complici della barbarie.¹⁸ Sia il *culto* che la *cultura* devono, di conseguenza, rigettare energicamente ogni forma contraddittoria dei valori pena il rischio di una propria caduta nella banalità o nella perversione: «Alle tradizioni, alle usanze, alle leggi scritte nei codici o nei riti bisogna opporre, quando esse recano offesa all'umanità, le non scritte leggi degli dèi».¹⁹

– La *verità* del culto cristiano comporta sempre che il dinamismo del suo *inserimento nelle culture* sia accompagnato da una certa percezione di *straniamento*, come manifestazione del fatto che nessun codice simbolico è di per sé in grado di attuare l'irriducibilità del significato liturgico. Joseph Ratzinger scriveva:

I riti non sono, quindi, solo prodotti dell'inculturazione, per quanto abbiano accolto in sé elementi di culture diverse [...]. Le grandi forme rituali abbracciano molte culture; esse non solo contengono l'elemento diacronico, ma creano anche una comunione tra diverse culture e lingue [...]; in esse si esprime il fatto che qui qualcosa mi viene incontro che non sono io a creare; il fatto che io entro in qualcosa di più grande che, in ultima analisi, proviene dalla rivelazione.²⁰

¹⁸ Cf. C. MAGRIS, *Chi scrive le non scritte leggi degli dèi?*, in ID., *Utopia e disincanto. Storie, speranze, illusioni del moderno*, Garzanti, Milano 1999, 245.

¹⁹ C. MAGRIS, *Dèi e idoli*, in ID., *Utopia e disincanto*, 255. Le leggi non scritte degli dèi – riferimento ad Antigone – sembra una buona formulazione di quanto nella tradizione occidentale si conosceva sotto l'espressione di legge naturale.

²⁰ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2010, 156-157.

2. La magna carta dell'adattamento liturgico (SC 37-40)²¹

Nell'affrontare le condizioni per il risveglio ecclesiale e la crescita della vita cristiana, il Concilio Vaticano II si propose un intero programma di *rinnovamento liturgico* (cf. SC 1) incentrato sulla promozione della piena, attiva e feconda partecipazione al culto (cf. SC 14).²² A questo scopo, oltre i doverosi chiarimenti di natura dottrinale, l'assise ecumenica sanzionò la necessità di provvedere un'accurata *riforma* generale («generalis instaurationem») del rito romano (cf. SC 21)²³ che, sotto il principio del rinnovamento nella continuità (l'«ermeneutica della riforma»²⁴), sorgesse attraverso lo *sviluppo organico* delle forme già esistenti, sulla base dell'equilibrio tra *tradizione* e *progresso* e nel rispetto delle leggi fondamentali della *struttura* e dello *spirito* della «lex orandi» (cf. SC 23).²⁵

Inoltre, tenuto conto della dilatazione pressoché universale della Chiesa latina,²⁶ il dettame conciliare avvertì la pertinenza di avviare nella suddetta revisione – specialmente nelle terre di missione – un *adattamento* («aptatio») dei libri liturgici alle diversità culturali, purché armonico con la

²¹ Nel nostro contesto, a mia conoscenza, il sintagma si trova per la prima volta in A. CHUPUNGCO, *The Magna Carta of liturgical adaptation*, in «Notitia» 139 (1978) 75-89.

²² Un dettagliato elenco dell'occorrenza del lessema «participatio-participare» nel testo conciliare si trova in P. FERNÁNDEZ, *Actuosa participatio. Participación plena, consciente y activa*, in ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *La liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la «Sacrosanctum Concilium»*, Grafite Ediciones, Bilbao 2004, 194-195.

²³ «Pia Mater Ecclesia [...] ipsius liturgiae generalem instaurationem sedulo curare cupit», in AAS 56 (1964) 105.

²⁴ Cf. BENEDICTUS XVI, *Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia*, in AAS 97 (2006) 46.

²⁵ «Ut sana traditio retineatur et tamen via legitimae progressionis aperiatur, de singulis liturgiae partibus recognoscendis accurata investigatio theologica, historica, pastoralis semper praecedat. Insuper considerentur cum leges generales structurae et mentis liturgiae, tum experientia ex recentiore instauratione liturgica et ex indultis passim concessis promanans. Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat, et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant», in AAS 56 (1964) 106.

²⁶ Cf. A. CHUPUNGCO, *L'adattamento della liturgia tra culture e teologia*, Ed. Piemme, Casale M. (AL) 1985, 59. L'autore ricorda al riguardo le parole di PAULUS VI, Costituzione apostolica *Missale Romanum*: «Per quattuor enim saecula, non modo illud ritus latini sacerdotes pro norma habuerunt, ad quam eucharisticum sacrificium facerent, sed sacri etiam Evangelii nuntii in omnes fere terras invexerunt», in AAS 61 (1969) 217.

«sostanziale unità» del rito romano (cf. SC 38)²⁷ e concorde allo «spirito» della liturgia (cf. SC 37).²⁸

A questo proposito, nel suo distinguere tra «adattamenti» («aptationes»: SC 38-39) e «adattamento più profondo» («profundior aptatio»: SC 40²⁹), l'articolazione delle *norme per un adattamento all'indole e alle tradizioni dei vari popoli* (SC 37-40)³⁰ ha fatto supporre la distinzione conciliare tra un *primo* (SC 38-39) e un *secondo* livello (SC 40) di *culturazione* liturgica.³¹ Crispino Valenziano osserva, tuttavia, che la suddetta impostazione riguarderebbe non tanto la categorizzazione dei gradi dell'inserimento del culto nelle culture, quanto l'ordinamento delle *procedure operative*, canonicamente diverse a seconda delle circostanze.³² E tale sembrerebbe l'opinione dell'istruzione «Varietates Legitimae» quando, al momento di specificare l'*ambito della culturazione* del rito romano, si limita a distinguere e stabilire le procedure per gli adattamenti previsti (cf. VL 53-62) o non previsti (VL 63-69) nei libri liturgici tipici.³³ Non mi sembra, di conseguenza, che il Concilio abbia voluto differenziare *a priori* due *modelli di culturazione* liturgica («adattamento» e «inculturazione») a seconda si trattasse di modificazioni circostanziate o, piuttosto, di un intero programma di radicamento in una determinata tradizione locale.³⁴

Ad ogni modo, dal tenore delle affermazioni conciliari si può inferire che il rinnovamento prospettato dall'assise ecumenica, oltre a riconoscere

²⁷ «Servata substantiali unitate ritus romani, legitimis varietatibus et aptationibus ad diversos coetus, regiones, populos, praesertim in missionibus, locus relinquatur, etiam cum libri liturgici recognoscuntur; et hoc in structura rituum et in rubricis instituendis opportune prae oculis habeatur», in AAS 56 (1964) 110.

²⁸ «Dummodo cum rationibus veri et authentici spiritus liturgici congruat», in AAS 56 (1964) 110.

²⁹ «Cum tamen variis in locis et adiunctis, profundior liturgiae aptatio urgeat», in AAS 56 (1964) 111.

³⁰ «Normae ad aptationem ingenio et traditionibus populorum perficiendam», in AAS 56 (1964) 110-111.

³¹ Cf. CHUPUNCO, *L'adattamento della liturgia*, 65 («SC 38-39: il primo grado dell'adattamento») e 68 («SC 40: il secondo grado del adattamento»). Stessa categorizzazione in A. NOCENT, *Les livres liturgiques typiques présentent-ils une méthode d'adaptation et en offrent-ils des modèles?*, in SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia*, 137 e, con più sfumature, EVENOU, *La IV Istruzione*, 400.

³² Cf. VALENZIANO, *Trattazione antropologica-culturale*, 189.

³³ Cf. AAS 87 (1995) 307-313.

³⁴ In questo senso non mi pare del tutto felice la contrapposizione lessica tra «aptatio» e «inculturatio» proposta in VL 4: cf. AAS 87 (1995) 289-290.

il valore ecclesiale della diversità di *tradizioni di culto* arrivate fino ai nostri giorni (cf. SC 4),³⁵ rifiuta l'*uniformità* («rigida unius tenoris forma») come criterio dell'*unità* liturgica del rito romano (cf. SC 37).³⁶

A questo riguardo, Anscar Chupungco considera che la stesura definitiva del suddetto articolo costituisce un *capolavoro politico* della commissione conciliare, poiché per superare le apprensioni dei Padri che pensavano si mettesse in discussione l'unità del rito romano, la redazione riprende un passaggio preso da un'enciclica di Pio XII.³⁷ Ma, in realtà, si trattava di una certa manipolazione, perché il testo – programma del pontificato di papa Pacelli – non si riferiva affatto alla liturgia, bensì voleva sottolineare l'apertura della Chiesa a tutte le culture e la sua scommessa per una convivenza pacifica tra le civiltà, davanti alla minaccia dall'ideologie razziste o totalitarie e i conflitti bellici allora in corso.³⁸

Uniformità, tra l'altro, mai postulata dalla liturgia romana e neppure imposta nel periodo successivo alla *riforma tridentina* – da una certa *vulgata* bollato come il «tempo della rigidità delle rubriche»³⁹ – quando oltre ai veri riti in senso liturgico (*rito hispano-mozarabico*) o agli sviluppi *idiosincrasi* della tradizione latina comune (*rito ambrosiano, rito bracarense*) furono anche preservati quei *Messali particolari* in uso alle diocesi o agli ordini religiosi (*rito certosino, carmelitano, domenicano...*) che avessero potuto

³⁵ «Traditioni denique fideliter obsequens, *Sacrosanctum Concilium* declarat Sanctam Matrem Ecclesiam omnes ritus legitime agnitos aequo iure atque honore habere, eosque in posterum servari et omnimode foveri velle, atque optat ut, ubi opus sit, caute ex integro ad mentem sanae traditionis recognoscantur et novo vigore, pro hodiernis adiunctis et necessitatibus, donentur», in AAS 56 (1964) 98.

³⁶ «Ecclesia, in iis quae fidem aut bonum totius communitatis non tangunt, rigidam unius tenoris formam ne in liturgia quidem imponere cupit; quinimmo, variarum gentium populorumque animi ornamenta ac dotes colit et provehit [...] immo quandoque in ipsam liturgiam admittit», in AAS 56 (1964) 110.

³⁷ Cf. CHUPUNGO, *L'adattamento della liturgia*, 61-63.

³⁸ Cf. PIUS XII, *Litterae encyclicae Summus Pontificatus*: «Quidquid in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole nullo non tempore perpenditur ac, si potest, sartum tectumque servatur», in AAS 31 (1939) 429 e SC 37: «Quidquid vero in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole perpendit ac, si potest, sartum tectumque servat, immo quandoque in ipsam liturgiam admittit», in AAS 56 (1964) 110. Per la storia redazionale di SC 37, cf. F. GIL HELLÍN, *Concilio Vaticano II Synopsis: Constitutio de sacra liturgia «Sacrosanctum Concilium»*, Pontificia Università della Santa Croce - LEV, Roma - Città del Vaticano 2003, 96 e 115.

³⁹ Cf., ad esempio, NOCENT, *Les livres liturgiques typiques*, 137.

dimostrare la propria legittimità tramite la dimostrazione di un'antichità di almeno duecento anni.⁴⁰ Motivo per cui non mi sembra preciso affermare che il *pluralismo liturgico* è sorto all'interno del rito romano con il Concilio Vaticano II, dopo secoli di rigido *immobilismo* e *fissismo*.⁴¹

Infine, la costituzione conciliare stabilisce i *criteri* per il futuro lavoro di riforma e di successivo adattamento culturale della liturgia romana. Questi principi, di natura teologico-liturgica, possono essere enunciati – in conformità con la proposta di Achille-Maria Triacca – sotto la forma di tre *assiomi*: criterio della *tradizione liturgica*, criterio della *tradizione della liturgia*, criterio *delle tradizioni liturgiche*.⁴²

A questi principi fondati sulle *leggi strutturali* della liturgia, il documento aggiunse un criterio congiunturale o prudenziale: evitare le notevoli differenze rituali tra regioni geografiche confinanti (cf. SC 23);⁴³ presto reso obsoleto dalle circostanze di un mondo sempre più globale in cui convivono nello stesso spazio comunità ecclesiali con tradizioni liturgiche diverse.

3. Il criterio della tradizione liturgica

Equivalente al principio dell'*armonia delle leggi fondamentali della struttura e dello spirito della liturgia* formulato dal Concilio (cf. SC 23⁴⁴), il criterio della *tradizione liturgica* riguarda la *fede* della Chiesa («lex credendi» o «mistero della salvezza») che nella celebrazione rituale («lex orandi» o «mistero del culto») si manifesta, rende presente e comunica.⁴⁵

⁴⁰ «Nisi ab ipsa prima institutione a Sede Apostolica adprobata, vel consuetudine, quae, vel ipsa institutio super ducentos annos Missarum celebrandarum in eisdem Ecclesiis assidue observata sit: a quibus, ut praefatam celebrandi constitutionem vel consuetudinem nequaquam auferimus»: PIUS V, Constitutio apostolica *Quo primum tempore*, in M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, LEV, Città del Vaticano 2007, 5.

⁴¹ Cf. CHUPUNGO, *L'adattamento della liturgia*, 63.

⁴² Cf. A-M. TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione? Iniziali riflessioni sui passaggi dalla «liturgia romana pura» alla «liturgia secondo l'uso della curia romana»*, in SCICOLONE (ed.), *L'adattamento culturale della liturgia*, 113-115.

⁴³ «Caveatur etiam, in quantum fieri potest, ne notabiles differentiae rituum inter finitimae regiones habeantur», in AAS 56 (1964) 106.

⁴⁴ «Insuper considerentur cum leges generales structurae et mentis liturgiae», in AAS 56 (1964) 106.

⁴⁵ «La tradizione liturgica non è tanto la trasmissione materiale della verità in formule non falsificate, quanto piuttosto il *depositum fidei* presente sia nell'autoriflessione sia nel

Secondo la tesi sostenuta da Anscar Chupungco nei suoi primi studi,⁴⁶ il dettame conciliare comporta che l'*adattamento* liturgico presuppone necessariamente l'*articolazione* di due aspetti:

– uno *negativo*: è suscettibile di essere ammesso nel culto «tutto ciò che nel costume dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizione o a errore»;

– un altro *positivo*: è assimilabile quanto «possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico» (SC 37⁴⁷).

Tuttavia, a mio avviso, la portata dell'assioma non si limiterebbe ai due aspetti segnalati. Infatti, oltre all'inammissibilità delle forme ambigue, superstiziose o depravate della religione – magia, spiritismo, stregoneria, riti orgiastici... – (cf. VL 48⁴⁸) e l'obbligo di evitare qualsiasi apparenza di sincretismo (cf. VL 47⁴⁹), il criterio della *tradizione liturgica* comprenderebbe anche la necessaria corrispondenza degli adattamenti ai dettami degli «altiora principia»,⁵⁰ ovvero i principi teologici della liturgia stabiliti dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium* (cf. SC 2.5-8), come riconosce Anscar Chupungco in un lavoro più tardivo.⁵¹

tessuto vitale della della Chiesa in una determinata epoca, vivificato e celebrato dalle azioni liturgiche»: TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 113.

⁴⁶ Cf. CHUPUNGO, *L'adattamento della liturgia*, 64-65.

⁴⁷ «Ecclesia [...] quidquid vero in populorum moribus indissolubili vinculo superstitionibus erroribusque non adstipulatur, benevole perpendit ac, si potest, sartum tectumque servat, immo quandoque in ipsam liturgiam admittit, dummodo cum rationibus veri et autentici spiritus liturgici congruat», in AAS 56 (1964) 110.

⁴⁸ «Liturgia christiana nullo prorsus pacto assumere potest ritus magiae, superstitionis, spiritismi, vindictae vel sexualis notationis», in AAS 87 (1995) 306-307.

⁴⁹ «Cum liturgia manifestatio sit fidei ac vitae christianae, attendendum est ne eius inculturatio, licet tantum specie, syncretismo religioso signetur. Quod evenire poterit si aedes sacrae, cultus supellex, vestes liturgicae, gestus et habitus indicant ad cogitandum in celebrationibus christianis nonnullorum rituum significationem non aliam esse ac ante evangelizationis processum. Longe peior esset syncretismus cum quis contenderet biblicas lectiones cantusque (cf. supra, n. 23) vel orationes commutare cum textibus ab aliis religionibus mutuatis, etiamsi non incerto valore religioso et morali praeditis», in AAS 87 (1995) 306.

⁵⁰ L'espressione fu coniata da IOANNES XXIII, Motu proprio *Rubricarum instructum* in AAS 52 (1960) 594: «Re itaque diu ac mature examinata, in sententiam devenimus, altiora principia, generalem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda».

⁵¹ Cf. A. CHUPUNGO, *Liturgie del futuro. Processi e metodi dell'inculturazione*, Marietti, Genova 1991, 11: «Per comprendere meglio SC 37-40, è necessario leggerla in relazione agli *altiora principia* o principi fondamentali della riforma conciliare».

A mo' di sintesi, gli «altiora principia» possono essere ricapitolati in due proposizioni:⁵² a) la dimensione storico-salvifica, ossia *pasquale*, del mistero liturgico e b) la natura *memoriale* della sua celebrazione. Così, se da una parte, le strutture liturgiche si riferiscono sempre alla concrezione storica dell'opera della nostra salvezza (cf. SC 2⁵³), nella misura in cui trovano le loro radici nelle forme culturali d'Israele assunte dalla Chiesa apostolica, dall'altra, il rito di culto, memoriale perenne dell'evento primordiale del mistero pasquale di Cristo, non è semplicemente parte integrante dell'eredità ecclesiale, ma *forma in atto* della stessa tradizione.⁵⁴ E in questo modo, entrambe le proposizioni costituiscono le coordinate teologiche per cui la *forma rituale* maturata nel tempo diventa sia *tradizione viva* ecclesiale⁵⁵ che garanzia della sua origine apostolica:⁵⁶ «tradizione (παράδοσις) liturgica e successione (διαδοχή) apostolica» – scrive in proposito Achille-Maria Triacca – «sono intimamente unite».⁵⁷

Per questo motivo, il processo di adattamento del culto deve sempre tener conto del «carattere biblico e tradizionale» della struttura della litur-

⁵² Nella sua esposizione, CHUPUNGO, *Liturgie del futuro*, 16-20 sceglie di seguire la distinzione tra principi guida e principi operativi l'elenco proposto da A. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, CLV-Ed. liturgiche, Roma 1983, 50-59.

⁵³ «Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, opus nostrae Redemptionis exercetur», in AAS 56 (1964) 97.

⁵⁴ «Il rito, la forma del pregare e del celebrare maturata nella fede e nella vita della Chiesa, è forma in cui si è condensata la tradizione vivente, in cui un ambito rituale esprime l'insieme della sua fede e della sua preghiera, così che al tempo stesso diventa sperimentabile anche la comunione tra le varie generazioni, la comunione con gli oranti prima e dopo di noi. Così, il rito costituisce un modello affidato come dono alla Chiesa, una forma vivente di *paradosis*»: J. RATZINGER, *Lo sviluppo organico della liturgia*, in ID., *Introduzione allo spirito della liturgia*, 790-791.

⁵⁵ Cf. M. THURIAN, *La Liturgia, contemplation du mystère*, in «Notitiae» 32 (1996) 695: «La liturgie est une des formes de la tradition vivante, par laquelle la parole de Dieu est communiquée aux hommes. On ne peut donc pas la modifier sans attenter à la plénitude de l'intention de l'Église dans sa transmission de la vérité par la liturgie»; e RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 159: «Il rito nell'ambito della liturgia cristiana [...] è espressione, divenuta forma, dell'ecclesialità e della comunitarietà [...] che supera la storia. In esso se concretizza il legame della liturgia con il soggetto vivente Chiesa, che a sua volta è caratterizzato dal legame con il profilo della fede cresciuto nella Tradizione apostolica».

⁵⁶ Cf. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 156: «I riti [...] sono forme della tradizione apostolica e del suo sviluppo».

⁵⁷ TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 114.

gia e «del suo modo di esprimersi» (VL 35⁵⁸), poiché «ogni Chiesa particolare deve essere in accordo con la Chiesa universale non soltanto sulla dottrina della fede e sui segni sacramentali, ma anche sugli usi ricevuti universalmente dall'ininterrotta tradizione apostolica» (VL 26⁵⁹).

4. Il criterio della tradizione della liturgia

Enunciato dal Concilio come principio dello «sviluppo organico» della liturgia *dalle sue forme preesistenti* (cf. SC 23⁶⁰), l'assioma voleva delimitare – insieme all'«utilità della Chiesa» – la cornice invalicabile del progetto di riforma e adattamento, attraverso l'affermazione di una *legge* inviolabile della *struttura* storica della trasmissione del culto, di generazione in generazione e da cultura a cultura.⁶¹ Secondo tale principio, la *crescita* liturgica non può che darsi nella conservazione della sua identità, «nel premuroso rispetto delle leggi strutturali di questo *organismo*».⁶²

Tuttavia, l'indeterminatezza delle proprietà e caratteristiche di tale *organicità* – non specificate nel documento – è sfociata in un intenso dibattito⁶³ non esente da accenti polemicisti fondati più su certi *apriorismi* ideologici che su rigorose indagini storiche.⁶⁴

Di primo acchito, sembrerebbe che il nucleo della legge dello sviluppo organico si trovasse, *sic et simpliciter*, nella distinzione conciliare tra «parti

⁵⁸ «Oportet insuper ut ritus [...] intellegantur, attentis vero natura ipsa liturgiae nec non notis biblicis et traditis eius structurae ac peculiari sese exprimendi ratione», in AAS 87 (1995) 302.

⁵⁹ «Qua de re unaquaeque Ecclesia particularis concordare debet cum Ecclesia universali non solum quoad fidei doctrinam et signa sacramentalia, sed etiam quoad usus universaliter acceptos ab apostolica et continua traditione», in AAS 87 (1995) 298.

⁶⁰ «Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat, et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant», in AAS 56 (1964) 106.

⁶¹ Cf. TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 113.

⁶² RATZINGER, *Lo sviluppo organico*, 788.

⁶³ Sulla natura dello sviluppo organico, cf. le prospettive contrastanti di A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo «sviluppo organico» in questione*, Cittadella, Assisi 2005, 231-239 e di A. REID, *Lo sviluppo organico della liturgia. I principi della riforma liturgica e il loro rapporto con il movimento liturgico del XX secolo prima del Concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2013, 341-348.

⁶⁴ «Tra i due gruppi dei riformatori radicali e dei loro altrettanto radicali oppositori si perdono le voci di coloro che ritengono la liturgia come qualcosa di vivo, che pertanto mediante l'accoglienza e il rifiuto cresce e se rinnova»: RATZINGER, *Lo sviluppo organico*, 788.

immutabili» – perché di «istituzione divina» – e «parti suscettibili di essere modificate» (cf. SC 21).⁶⁵ E di conseguenza, tutto ciò che nella celebrazione del culto non appartenesse in modo immediato all'istituzione divina – l'*essenza* del sacramento – sarebbe suscettibile di adattamento.⁶⁶

Un esempio paradigmatico di questo posizionamento è fornito dalla *teoria dell'equivalenza dinamica* proposta da Anscar Chupungco, secondo il quale il programma di *culturazione* presuppone, infatti, l'abbinamento necessario di due fasi:

– «definire il *contenuto teologico* di un rito e distinguerlo nettamente dalla sua *forma liturgica*»;

– «isolare gli *elementi immutabili* delle celebrazioni sacramentali da quelli *mutabili*».

Arrivando a concludere che «non esistono vie alternative per sviluppare un'inculturazione autentica e significativa».⁶⁷

Tuttavia, a mio avviso, tale approccio si basa su un'errata trasposizione del piano conoscitivo al piano della realtà. È vero che, sul piano della conoscenza, nell'azione liturgica si può distinguere il mistero celebrato («lex credendi») dalla forma rituale della sua celebrazione («lex orandi»); ma tale discernimento non significa che il *contenuto* teologico (il *mistero*) possieda un'esistenza autonoma, separata dalla *forma* (il *rito*). E, infatti, ogni *esperienza simbolica* – estetica o liturgica – porta con sé l'impossibilità dello iato tra *forma* e *contenuto*, perché nel suo dinamismo *verità di motivo* ed *esecuzione formale* sono assolutamente inscindibili.⁶⁸ la *forma* (signifi-

⁶⁵ «Nam liturgia constat parte immutabili, utpote divinitus instituta, et partibus mutatio- ni obnoxiiis, quae decursu temporum variare possunt vel etiam debent», in AAS 56 (1964) 105-106.

⁶⁶ Tale pare l'ermeneutica dell'adattamento liturgico assunta da IOANNES PAULUS II, *Lit- terae apostolicae Vicesimus quintus annus*, n. 16, in AAS 81 (1989) 912-913: «In accommo- datione perficienda consideretur oportet in liturgia, et praesertim in sacramentorum liturgia, partem immutabilem inesse, utpote divinitus institutam, cuius Ecclesia est custos, et partes quae mutari possunt, quas ipsa potest et interdum debet ad culturas componere populorum recens evangelizatorum».

⁶⁷ CHUPUNGO, *Liturgie del futuro*, 38.

⁶⁸ «L'autenticità, la verità dei motivi in letteratura, in musica e nelle arti sono inseparabili dalla forma della loro esecuzione [...] ciò che è veritiero in una poesia o in un quadro ap- partiene all'interiorità e all'integrità specifiche della sua forma»: G. STEINER, *Vere presenze. Contro la cultura del commento, una difesa del significato dell'arte e della creazione poetica*, Garzanti, Milano 1992, 139.

cante) è l'espressione necessaria del *contenuto* (significato).⁶⁹ Nello specifico dell'ambito sacramentale, la verità del primo livello del contenuto («res et sacramentum») è talmente inseparabile alla verità della forma («sacramentum tantum») che se si dà la seconda, necessariamente avviene la prima.

Inoltre, al di là della non trascurabile difficoltà ermeneutica della categoria «istituzione divina», la determinazione degli elementi rituali presuntamente contraddistinti dalla suddetta qualifica non sembra suscettibile di poter essere risolta da un *apriori* concettuale, attraverso l'isolamento di un'eventuale e ipotetica *essenza* sacramentale *immutabile*, a prescindere delle forme rituali già complessa trasmessa dalla tradizione.

Forse per questo motivo, a differenza della costituzione conciliare (cf. SC 21), l'istruzione *Varietates Legitimae* piazza l'*immutabilità* nel contesto canonico del potere sui sacramenti, dato il loro legame «con Cristo che li ha istituiti, e con gli atti fondanti della Chiesa» (VL 25⁷⁰), e inoltre estende la sua valenza non solo alla loro *essenza* ma anche agli

usi universalmente ricevuti della tradizione apostolica ininterrotta: la preghiera quotidiana, la santificazione della domenica e il ritmo settimanale, la Pasqua e lo sviluppo del mistero di Cristo durante l'anno liturgico, la pratica della penitenza e del digiuno, i sacramenti dell'iniziazione cristiana, la celebrazione del memoriale del Signore e il rapporto tra la liturgia della parola e la liturgia eucaristica, il perdono dei peccati, il ministero ordinato, il matrimonio, l'unzione dei malati (VL 26⁷¹).

⁶⁹ J. RATZINGER, *Forma e contenuto della celebrazione eucaristica*, in ID., *Introduzione allo spirito della liturgia*, 414: «La forma non è una struttura cerimoniale semplicemente casuale, ma una manifestazione sostanziale dello stesso contenuto».

⁷⁰ «[Ecclesia] nullam habet potestatem circa ea, quae a Christo sunt statuta quaeque liturgiae partem immutabilem constituunt. Si autem vinculum frangeretur, quod sacramenta habent cum ipso Christo, qui ea instituit, et cum eventibus, quibus Ecclesia fundata est, non iam ageretur de eorum inculturatione sed de eorum substantiae evacuatione», in AAS 87 (1995) 298.

⁷¹ «Qua de re unaquaeque Ecclesia particularis concordare debet cum Ecclesia universalis non solum quoad fidei doctrinam et signa sacramentalia, sed etiam quoad usus universaliter acceptos ab apostolica et continua traditione. Huiusmodi sunt oratio cotidiana, dies dominica sanctificanda, hebdomadae rhythmus, celebratio paschalis et Christi mysterii decursus per annum liturgicum, praxis paenitentialis et ieiunii, initiationis christianae sacramenta, celebratio memorialis Domini et necessitudo inter liturgiam verbi et liturgiam eucharisticam, remissio peccatorum, ministerium ordinis, matrimonium, unctio infirmorum», in AAS 87 (1995) 298.

E, a questo proposito, José Antonio Fuentes commenta:

L'Istruzione confermando questo limite fondamentale [l'istituzione da Cristo e gli atti fondanti della Chiesa] e situandosi su un piano diverso dalla distinzione tra il *mutabile* e l'*immutabile*, mostra che nel determinare le possibili variazioni liturgiche non basterà semplicemente distinguere tra ciò che si può modificare e ciò che non si può modificare». ⁷²

D'altra parte, fondare il programma di culturazione liturgica sulla base della distinzione *mutevole / immutabile* significherebbe, infine, dimenticare che l'articolazione del binomio è collegata ai presupposti di una teologia sacramentaria scadente, ⁷³ che al solo fine di garantire i requisiti minimi per la validità del sacramento limitava la portata del complesso rituale alla sola «res et verba» della sua struttura nucleare («il segno essenziale»), distaccata dalla forma viva della celebrazione del culto. Già Joseph Ratzinger metteva in guardia

dalla strada sbagliata alla quale potrebbe indurre una teologia sacramentaria neo-scolastica disgiunta dalla forma vivente della liturgia. In base ad essa si potrebbe ridurre la sostanza a materia e forma del sacramento e dire: pane e vino sono le materie del sacramento, le parole dell'istituzione la sua forma. Solo queste due cose son necessarie, tutto il resto può essere cambiato. A questo punto modernisti e tradizionalisti possono porgersi vicendevolmente la mano. ⁷⁴

Superare quella comprensione minimalista, mediante un'attenzione più dettagliata e teologica al rito del culto nelle particolarità della sua configurazione nel corso dei secoli, è stato precisamente il compito primordiale affrontato dal movimento liturgico, base delle istanze del rinnovamento conciliare, ⁷⁵ E, in merito, le fonti documentali mostrano che la formazione, lo sviluppo e la trasmissione di una particolare celebrazione di culto nelle diverse tradizioni liturgiche non deriva dall'assimilazione di un gesto essen-

⁷² J.A. FUENTES, *Disposiciones y carácter normativo de la Instrucción «Varietates Legitimae» sobre la liturgia romana y la inculturación*, in «Ius Canonicum» 36 (1996) 190.

⁷³ Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 98.

⁷⁴ RATZINGER, *Lo sviluppo organico*, 791.

⁷⁵ Sull'influsso determinante del movimento liturgico nel programma di riforma conciliare, cf. L. BOUYER, *The Liturgy Revived. A doctrinal Commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1964, 5 e R. GUARDINI, *Nota preliminare*, in ID., *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2015, 37.

ziale chirurgicamente isolato e successivamente arricchito a seconda delle variazioni culturali, ma da un rito già articolato con caratteristiche strutturali ben definite. Attraverso questo dinamismo, dalla Chiesa apostolica fino ai nostri giorni, la fede celebrata è stata trasmessa da una liturgia continuamente rinnovata, accresciuta e adattata alle diverse circostanze culturali.⁷⁶

5. Il criterio delle tradizioni liturgiche

Nel corso dei primi sei secoli della vita della Chiesa, lo sviluppo peculiare del patrimonio rituale e culturale delle comunità ecclesiali raggruppate attorno alle Chiese metropolitane portò gradualmente alla configurazione di grandi *famiglie* o *tradizioni liturgiche* e, nel suo interno, alla formazione dei *riti* locali già diversificati. Così, sotto la spinta dell'approfondimento del deposito della fede e della vitalità delle Chiese locali, dall'*unità primordiale* dell'unico ceppo culturale giudaico-cristiano si giunse alla pluralità liturgica rituale.⁷⁷

Rifacendosi alle sedi di grandi metropoli antiche (Gerusalemme, Antiochia, Alessandria, Costantinopoli; Roma, Milano, Ravenna, Aquileia, ecc.) alle quali era legata la memoria e l'ascendente autorevole di santi vescovi, e in forza *sia* della necessità di un adeguamento a diverse culture, *sia* delle differenti forme e formule che permettono di conservare invariata più facilmente la vitalità della *tradizione liturgica*, nacquero progressivamente diverse *tradizioni liturgiche*.⁷⁸

All'interno di questa cornice, il Concilio delineò il programma di rinnovamento e adattamento del rito romano (cf. SC 37⁹) sul *principio* della sua *unità sostanziale* (cf. SC 38⁸⁰). E confermerà l'istruzione *Varietates legitimae*: «Il processo di inculturazione avrà luogo salvaguardando *l'unità sostanziale* del rito romano», poiché «la ricerca d'inculturazione non ha per oggetto la

⁷⁶ «Si celebrava la fede ricevuta dai Padri nella fede, rinnovandola continuamente per mezzo dello Spirito di Dio, il quale rinnova il tesoro conservato dentro un buon vaso e rinnova il vaso stesso e chi se ne serve»: TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 115.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, 114.

⁷⁸ *Ivi.*

⁷⁹ «Normae practicae quae sequuntur solum ritum romanum spectare intellegendae sint», in AAS 56 (1964) 97.

⁸⁰ «Servata substantiali unitate ritus romani», in AAS 56 (1964) 110.

creazione di nuove famiglie rituali; bensì come risposta ai bisogni di una determinata cultura, giungere a degli adattamenti sempre all'interno del rito romano» (VL 36⁸¹).

Tuttavia, anche se dalla corretta ermeneutica della categoria dipende la possibilità stessa di una *culturazione* concorde con i principi teologici e le leggi strutturali dello sviluppo del culto,⁸² la nozione di «unità sostanziale» non ha raggiunto ancora un'esegesi soddisfacente.

In un approccio di natura canonico-liturgica, Anscar Chupungco ritiene che, ai sensi della costituzione conciliare (cf. SC 39⁸³), la *sostanziale unità* viene preservata osservando «i limiti stabiliti nelle edizioni tipiche» dei libri liturgici.⁸⁴ Ma, se così è, che succede allora con l'adattamento più profondo («*profundior aptatio*»: SC 40), che, come l'autore riconosce, comprende quei «mutamenti non previsti dall'*editio typica*»?⁸⁵

A prima vista potrebbe sembrare che, in questo caso, per preservare l'*unità sostanziale* basterebbe identificare le caratteristiche essenziali della *romanità liturgica* e conservarle poi nei successivi adattamenti. Si tratterebbe, quindi, di raggiungere una *culturazione* fondata sul «genio del rito romano», categoria enunciata da Edmund Bishop alla fine del XIX secolo⁸⁶ e adottata successivamente dagli storici del culto sotto l'espressione «liturgia romana pura» (secoli V-VIII); *paradigma* i cui tratti essenziali – semplicità,

⁸¹ «Inculturationis processus perficiendus est ritus romani unitate substantiali servata [...]. Inculturationis inquisitio non contendit ad novas familias rituales creandas; consulens autem culturae datae exigentiis, aptationes inducit, quae semper pars manent ritus romani», in AAS 87 (1995) 302.

⁸² «In questo contesto è importante interpretare correttamente la continuità sostanziale»: RATZINGER, *Lo sviluppo organico*, 791.

⁸³ «Intra limites in editionibus typicis librorum liturgicorum statutos, erit competentis auctoritatis ecclesiasticae territorialis [...] aptationes definire», in AAS 56 (1964) 110.

⁸⁴ «In questi libri la Santa Sede propone alle conferenze episcopali i mutamenti che esse sono libere di introdurre nei rituali particolari [...]. Simili cambiamenti non alterano la sostanziale unità del rito romano. Mostrano semplicemente che, nel quadro di tale unità, c'è spazio per la flessibilità»: CHUPUNGO, *Liturgie del futuro*, 14.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 15.

⁸⁶ La tesi, esposta nel maggio 1899 in occasione degli incontri della «Historical Research Society» e ripresa in tre articoli del «Weekly Register», fu successivamente pubblicata in E. BISHOP, *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life on Western Church*, Clarendon Press, Oxford 1918, 1-19.

brevità, chiarezza, praticità – sono stati, in un certo senso, ripresi nella costituzione conciliare (cf. SC 34).⁸⁷

Tuttavia, come giustamente afferma Anscar Chupungco,

l'esperienza delle differenti Chiese locali, specialmente in terra di missione, dimostra che le ripristinate semplicità e sobrietà della liturgia romana non sono state valutate allo stesso livello da ogni popolo nel mondo. Per alcuni il tratto romano della semplicità non sarebbe nulla di più di una forma di inadeguatezza e la sobrietà un sinonimo di povertà rituale. Ad altri queste qualità classiche possono apparire non solo estranee, ma anche archeologiche.⁸⁸

Proprio per questo motivo, l'autore ritiene che il *modello* storico *dell'inculturazione secondo l'unità sostanziale* si troverebbe, nel dinamismo del passaggio alto-medievale dalla liturgia classica e pura del genio romano alle condizioni culturali del mondo germanico:

Gli adattamenti che i popoli franco-germanici fecero alla liturgia romana, dopo l'ottavo secolo, possono essere fatti, nello stesso modo, oggi, da altri, specialmente nelle missioni.⁸⁹

Nondimeno, a mio avviso, l'archetipo della «liturgia romana pura» (V-VIII secoli), benché abbia un certo fondamento *in re*, costituisce in larga misura un'entelechia,⁹⁰ «destinata a suscitare controversie insolubili».⁹¹ Infatti, ferma restando la complessità dell'argomento – che non possiamo affrontare in questo lavoro – gran parte delle testimonianze riguardanti il periodo *classico* del rito romano furono compilate più tardi e in territori situati nell'orbita di governo dei monarchi franchi.⁹² Come sostiene Achille-

⁸⁷ «Ritus nobili simplicitate fulgeant, sint brevitare perspicui et repetitiones inutiles évitent, sint fidelium captui accommodati, neque generatim multis indigeant explanationibus», in AAS 56 (1964) 109.

⁸⁸ CHUPUNGO, *Liturgie del futuro*, 15.

⁸⁹ CHUPUNGO, *L'adattamento della liturgia*, 61.

⁹⁰ Cf., al riguardo, gli interrogativi sollevati da TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 66-84 e le nuove prospettive sulla romanizzazione liturgica dell'impero carolingio offerte da Y. HEN, *The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul. To the Death of Charles the Bald (877)*, Boydell Press, London 2001.

⁹¹ TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 70.

⁹² Un esempio paradigmatico lo troviamo nel cosiddetto *Sacramentario gelasiano* («Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli») custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana (*ms V-Cvbav Reginensis latini 316*, in K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores I-II*, Éditions Universitaires, Fribourg-Suisse 1968, 610; i fogli 41-56 si conserva-

Maria Triacca, «l'espressione liturgia romana pura vela o svela [...] a seconda delle angolature con cui è considerata»⁹³ e «in conclusione si è dinanzi a un *quid* di cui meritamente è lecito dubitare del suo valore idealizzato».⁹⁴ E, per tale motivo, l'autore giudica che la stessa espressione conciliare «sostanziale unità del rito romano», tributaria dalla nozione di «liturgia romana pura» propria degli storici del culto della prima metà del Novecento, sia «un *nodo gordiano* inestricabile, se non mediante un colpo di spada».⁹⁵

L'*unità sostanziale* del rito romano, quindi, più che in un ipotetico modello storico di purezza classica, dovrebbe forse essere ricercata nelle caratteristiche strutturali del dinamismo del suo sviluppo fino ai nostri giorni. Ma tale approccio implica necessariamente il superamento dei luoghi comuni di una certa storiografia liturgica, che considera la suddetta evoluzione, per quanto riguarda il periodo medioevale e, in particolare, postridentino, un «incidente»⁹⁶ di percorso o una «contaminazione».⁹⁷ Con le parole di Achille-Maria Triacca:

Non per fare l'oppositore programmatico o il contraddittore per partito preso o per gusto di distinguersi, si dovrà però «spezzare una lancia» (come si suole dire) contro una continua ripetizione di *luoghi comuni*: ripetizioni che li rende *luoghi obsoleti e logorati*. Infatti, si deve convenire che l'eventuale liturgia romana pura è una delle prassi vigenti dal secolo V al secolo VIII a Roma e nella sua metropoli. Tale prassi è, però, simultanea ad altre orientali e occidentali. Essa segna uno stadio dello sviluppo organico delle modalità con cui la liturgia di sempre è stata in concreto realizzata nelle coordinate geografiche dell'*Urbs* e di quelle zone cattoliche che da essa direttamente dipendevano in quell'epoca.⁹⁸

no nella Biblioteca Nazionale di Francia: *ms F-Pbnf latin 7193*). Il codice, compilato intorno all'anno 750 in uno *scriptorium* della regione parigina, riflette una recensione franca di un prototipo romano perso, mediante l'aggiunta di elementi gallicani già amalgamati durante il periodo merovingio. Forse per questa ragione TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 84 pensa che «adattamento e inculturazione sono realtà presenti anche nella liturgia romana pura».

⁹³ TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 76.

⁹⁴ *Ibid.*, 84.

⁹⁵ *Ibid.*, 77.

⁹⁶ T. KLAUSER, *Breve historia de la liturgia occidental*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000, 62.

⁹⁷ B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1983, 57ss.

⁹⁸ TRIACCA, *Sviluppo - evoluzione - adattamento - inculturazione?*, 79-80.

E, in tal senso, parafrasando ancora Achille-Maria Triacca, preservare l'*unità sostanziale* non sarebbe altro che rispettare le *leggi storiche* della trasmissione del rito romano, fondate sull'*assimilazione* degli aspetti giudicati più espressivi e validi in un dato contesto culturale, attraverso il *filtro* del discernimento della loro ortodossia, utilità, bellezza e bontà, per arrivare all'*appropriazione per compenetrazione* di quanto acquistato.⁹⁹ «Forse in questo» – conclude giustamente l'autore – «sarebbe da ricercare il modello [dall'adattamento liturgico] imitabile anche oggi nel vissuto della Chiesa».¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 115-116.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 116.

UNA TEOLOGIA INCULTURATA PER UNA INCULTURAZIONE LITURGICA. IL CASO DELL'AMAZZONIA

MAURIZIO GRONCHI

PATH 19 (2020) 29-34

Il mio intervento intende offrire due riflessioni di carattere teologico sul risultato del Sinodo speciale per la Regione Panamazzone, a partire dal *Documento finale* (DF). La prima riguarda il concetto di inculturazione, da collegare a quello di interculturalità, che viene accennato e non sviluppato a più riprese nel testo sinodale (cf. DF 33, 41, 55, 98). La seconda, in forma interrogativa, accenna alla questione del *Rito para los pueblos originarios* (cf. DF 116-119), e alle sue implicazioni teologiche.

1. Inculturazione e interculturalità

La vera sfida che la Chiesa intera è chiamata ad affrontare con il Sinodo sull'Amazzonia tocca in profondità la dimensione interculturale della fede,¹ secondo quanto affermato, in modo sintetico, nel *Documento finale*:

L'evangelizzazione che proponiamo oggi per l'Amazzonia, è l'annuncio inculturato che genera processi di interculturalità, processi che promuovono la vita della Chiesa con un'identità e un volto amazzonico (DF 55).

¹ Per un approfondimento cf. M. GRONCHI, *A proposito di inculturazione e interculturalità*, in «La Rivista del Clero Italiano» 5 (2018) 350-363; ID., *La terra e i poveri gridano: verso il Sinodo dell'Amazzonia*, in «Vita e Pensiero» 6 (2018) 92-99; ID., *Convegno per il prossimo Sinodo sull'Amazzonia. Le sfide sociali ed ecclesiali*, in «Testimoni» 4 (2019) 15-19.

Partiamo da una rapida valutazione della categoria di inculturazione. Pur tenendo conto dei vari tentativi di fondare teologicamente la categoria di inculturazione, e i suoi consistenti apprezzamenti,² non mancano aspetti problematici.³ Anzitutto, l'idea d'inculturazione sembra riferirsi a una fede non ancora incarnata, come sospesa in una condizione di astratta universalità, che a un certo punto della storia s'incontra con una determinata cultura.⁴ In secondo luogo, il parallelismo semantico tra incarnazione (del *Logos*) e inculturazione (della Chiesa), utilizzato dal decreto conciliare *Ad gentes*,⁵ che assimila la seconda al "movimento" della prima, potrebbe non del tutto rendere ragione della differenza tra i due movimenti in questione, ovvero: mentre il Verbo incarnato è preesistente, non si può altrettanto dire che si dia una Chiesa preesistente alla cultura e alla storia; mentre Cristo è la Parola che si fa carne, la Chiesa è sempre Chiesa della Parola fatta carne.⁶ Inoltre, mentre l'incarnazione del Verbo è un evento di assoluta libertà, la fede deve necessariamente inculturarsi per sussistere. Infine, mentre l'evento dell'incarnazione è unico e irripetibile, quello dell'inculturazione è plurale e continuamente ripetibile.⁷

² Cf. A.R. CROLIUS, *Inculturation and Incarnation. On Speaking of the Christian Faith and the Cultures of Humanity*, in «Bulletin/Secretariat pro non christianis» 13 (1978) 134-140; ID., *What is So New About Inculturation? A Concept and Its Implications*, in «Gregorianum» 59 (1978) 721-738; M. DE C. AZEVEDO, *Inculturazione. I. La problematica*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 576-587; A. ASCENZI, *Saggio di bibliografia scelta*, in G. FIORINI (ed.), *Inculturazione. Dimensioni e linguaggi di incarnazione*, Istituto Filosofico-Teologico Interprovinciale dei Frati Minori Cappuccini, Viterbo 1996, 231-247; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, Wipf & Stock Publishers, Eugene (OR) 2006.

³ Circa il passaggio dall'inculturazione all'interculturalità, riprendiamo alcune rilevanti indicazioni da E. RIPARELLI, *Dalla inculturazione alla interculturalità. I. Valori e limiti della categoria di inculturazione*, in «Studia Patavina» 57 (2/2010) 593-617.

⁴ Cf. D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 619-620.

⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 10: «La Chiesa quindi, per essere in grado di offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita che Dio ha portato all'uomo, deve cercare di inserirsi in tutti questi raggruppamenti con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini in mezzo ai quali visse».

⁶ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 221.

⁷ Cf. A. PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, 132.

Una terza considerazione sul limite della categoria in questione riguarda il dinamismo dell'incarnazione, che procede dall'alto verso il basso, mentre il processo della trasmissione della fede comporta una certa reciprocità, per il quale la fede contribuisce alla cultura e la cultura alla fede.⁸

Dunque, per quanto suggestivo, il collegamento tra inculturazione e incarnazione suscita l'idea che il processo dell'evangelizzazione vada inteso come una "replica" dell'evento irripetibile del Verbo di Dio fatto uomo. Inoltre, il mistero di Cristo, incarnato in un determinato contesto storico e culturale, in realtà, non si limita alla sua assunzione, ma lo trascende proprio grazie al suo esito pasquale, per il quale oltrepassa i confini della sua particolarità e, in forza dello Spirito, si universalizza, offrendosi al mondo e all'umanità intera (cf. Ef 2,14). Si tratta piuttosto di proseguire lungo la linea dello scambio in reciprocità, che l'allora cardinale Joseph Ratzinger suggeriva nel 1992, con l'esplicita proposta di preferire a «inculturazione» la categoria di «interculturalità», a partire da un significativo riferimento all'evento pasquale:

La Pasqua può risultare risanatrice di una cultura che, nell'apparente morire, risorge, e soltanto allora diventa interamente se stessa. Perciò non dovremmo più parlare propriamente di inculturazione ma di incontro delle culture o – se dovesse essere necessario un termine straniero [cioè non tedesco, derivato dal latino] – di interculturalità. Infatti, inculturazione presuppone che una fede, per così dire, culturalmente spoglia si trasponga in una cultura religiosamente indifferente. Processo in cui due soggetti fino a quel momento estranei si incontrano e realizzano una sintesi. Ora, questa rappresentazione è artificiosa e irrealistica, perché non esiste una fede priva di cultura e, al di fuori della moderna civiltà tecnica, non esiste una cultura priva di religione. Soprattutto però non si riesce a vedere come due organismi in sé totalmente estranei l'uno all'altro, possano tutto d'un tratto diventare una totalità vitale, in un trapianto che come prima cosa li mutila entrambi. Solo se si tengono ferme la potenziale universalità di tutte le culture e la loro reciproca apertura, l'interculturalità può portare a nuove forme feconde.⁹

A partire da questa prospettiva, è possibile comprendere come il fenomeno dell'incontro tra culture supponga la loro condizione di possibilità

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale* (16 gennaio 1982), n. 2: «La sintesi fra 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, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».

⁹ J. RATZINGER, *Fede, religione, cultura*, in ID., *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

d'interagire senza che l'una ceda all'altra annullandosi o che la sostituisca riducendola a se stessa: eventualità che, dal punto di vista teologico, potrebbero corrispondere al riduzionismo e al sincretismo.

2. Riti per i popoli originari

Nel *Documento finale* del Sinodo per l'Amazzonia si legge:

Dobbiamo dare una risposta autenticamente cattolica alla richiesta delle comunità amazzoniche di adattare la liturgia valorizzando la visione del mondo, le tradizioni, i simboli e i riti originari che includono dimensioni trascendenti, comunitarie ed ecologiche (DF 116).

La prima domanda che sorge è: in che misura la *cosmovisión* amazzonica è compatibile – seppur con i *semina Verbi* sparsi in essa dallo Spirito (cf. DF 14, 43) – con la *novitas christiana*? L'impressione che si rileva dal *Documento finale* è che prevalga uno sguardo piuttosto ottimista, senza sufficiente considerazione degli aspetti che esigono purificazione, come in ogni cultura che s'incontra col Vangelo. Non è qui il caso di analizzare la complessa cosmovisione amazzonica. Ma la questione è reale. Per parlare di inculturazione e interculturalità occorre uno scavo approfondito in merito.

Nel Sinodo sono emersi in particolar modo gli elementi sociali ed ecologici, con qualche accenno alle implicazioni teologiche. Credo che risulterebbe quanto mai utile in ordine all'inculturazione una riflessione fondativa sulla dimensione cosmica della presenza di Cristo, radicata nel Nuovo Testamento (negli inni cristologici, ad esempio), e sviluppata da autori ecclesiastici antichi (Giustino, Ireneo, Clemente, ecc.), ad esempio, attingendo al cap. 2 dell'enciclica *Laudato si'*:

Il traguardo del cammino dell'universo è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale. In tal modo aggiungiamo un ulteriore argomento per rifiutare qualsiasi dominio dispotico e irresponsabile dell'essere umano sulle altre creature. Lo scopo finale delle altre creature non siamo noi. Invece tutte avanzano, insieme a noi e attraverso di noi, verso la meta comune, che è Dio, in una pienezza trascendente dove Cristo risorto abbraccia e illumina tutto. L'essere umano, infatti, dotato di intelligenza e di amore, e attratto dalla pienezza di Cristo, è chiamato a ricondurre tutte le creature al loro Creatore.¹⁰

¹⁰ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 83.

Una considerazione ulteriore riguarda gli aspetti concreti di inculturazione liturgica in Amazzonia, indicati nel *Documento finale*:

Commissioni per la traduzione e redazione di testi biblici e liturgici nelle lingue proprie dei differenti luoghi, con i mezzi necessari, preservando la materia dei sacramenti e adattandoli nella forma, senza perdere di vista ciò che è essenziale. In questo senso è necessario incoraggiare la musica e il canto (DF 118).

La domanda che sorge a questo proposito è: in base a quali criteri stabilire un collegamento tra i miti e i racconti fondativi dei popoli originari amazzonici e il patrimonio dogmatico e liturgico cristiano?¹¹

In primo luogo, la concezione di Dio dei popoli indigeni, non assimilabile al monoteismo delle religioni abramitiche, ammette una pluralità in Dio; egli non è solitudine, ma comunità nella dualità. Inoltre, egli genera figli e si rende presente in luoghi diversi con nomi differenti. Ora, tale concezione esige di essere ben chiarita e purificata, per risultare compatibile con il monoteismo trinitario cristiano, che, peraltro, assume al proprio interno la complessa relazione tra l'Uno e le tre persone trinitarie.

In secondo luogo, la comprensione di Cristo trova spazio nella religiosità indigena a partire dall'idea di Dio come *Quetzalcóatl*, sintesi di cielo e terra, di umano e divino. Ben più accettabile del Cristo spagnolo dei colonizzatori – sovrano potente, che da un lato chiede sottomissione e dall'altro legittima la passività dolorista dei sofferenti –, il Cristo indio si presenta, invece, come il Crocifisso che aiuta il popolo sulla via della liberazione. In relazione con i miti indigeni, il sofferente non s'identifica tanto con la rassegnazione passiva all'oppressione subita, quanto con il povero che si sacrifica liberamente, in unione con Dio, per inaugurare un mondo nuovo.

In conclusione, se dal punto di vista strettamente teologico esistono evidenti ambiguità, da quello cristologico si affacciano significative virtualità, che possono arricchire anche ulteriori visioni del rapporto tra il povero e Cristo. Nella teologia india, in definitiva, si riscontra un importante contributo alla rielaborazione culturale e religiosa dei popoli che hanno accolto il Vangelo in una forma che è progressivamente diventata loro estranea. Anche se dal punto di vista ecclesiale si rilevano difficoltà di integrazione

¹¹ Cf. M. GRONCHI, *Teologia india, nella sintesi lo spiraglio per un dialogo*, in «Avvenire», 18 gennaio 2018, 3.

– soprattutto per la creazione di Chiese autoctone indipendenti –, dal punto di vista dell’inculturazione del Vangelo nel contesto latinoamericano e caraibico si tratta di una ricchezza che non merita di essere sottovalutata.

3. *Lex orandi, lex credendi*

Da queste considerazioni derivano due osservazioni conclusive. Prima: per una inculturazione liturgica in Amazzonia – come in ogni altro contesto – occorre assumere l’evento pasquale come paradigmatico, invece del riferimento all’incarnazione, perché più conforme al dinamismo stesso dell’evangelizzazione e alla fondazione della stessa liturgia ecclesiale. Seconda: l’ipotesi di un cosiddetto «rito amazzonico» richiede una seria fondazione teologica¹² (per esempio, ecclesiologica e sacramentaria) e canonistica, affinché sia chiarito cosa s’intende per «patrimonio liturgico, teologico, disciplinare e spirituale, con particolare riferimento a ciò che *Lumen gentium* afferma circa le Chiese orientali (cf. LG 23)» (DF 119).

¹² «La fede della Chiesa precede la fede del credente, che è invitato ad aderirvi. Quando la Chiesa celebra i sacramenti, confessa la fede ricevuta dagli Apostoli. Da qui l’antico adagio: “*Lex orandi, lex credendi*” [Oppure: “*Legem credendi lex statuat supplicandi*”, secondo Prospero di Aquitania, *Epistulae*, 217 (V secolo): PL 45, 1031]. La legge della preghiera è la legge della fede, la Chiesa crede come prega. La Liturgia è un elemento costitutivo della santa e vivente Tradizione [cf. Conc. Ecum. Vat. II, *Dei Verbum*, 8]»: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1124.

LE ASSEMBLEE DOMENICALI IN ASSENZA DEL PRESBITERO

MARKUS TYMISTER

PATH 19 (2020) 35-48

1. Una «Chiesa della parola»

L'affermazione di mons. Eugenio Coter, vicario apostolico di Pando (Bolivia), fatta durante il *briefing* sul Sinodo per l'Amazzonia il 15 ottobre 2019 è significativa:

Siamo una Chiesa della parola, la nostra Chiesa vive per offrire questa ministerialità. [...] Ci stiamo chiedendo come formare queste persone, perché possano raggiungere le comunità più lontane.¹

Mons. Coter, con queste parole alludeva ai catechisti, ministri della Parola, delegati a presiedere le *Assemblee domenicali in assenza del presbitero* (ADAP), ovvero le *Celebrazioni della Parola* e, contemporaneamente, a tutti gli altri ministeri che rendono queste celebrazioni vera liturgia.

Il secondo dato significativo emerge sia dall'*Instrumentum laboris*² sia dal *Documento finale* del Sinodo: i termini «celebrare» e «celebrazione», se non al Sinodo stesso, sono applicati unicamente all'eucaristia, ai sacramenti

¹ ASSEMBLEA SPECIALE DEL SINODO DEI VESCOVI PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, *Briefing*, in <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/it/attualita/briefing-del-giorno-15-ottobre-nella-sala-stampa-vaticana-sui-la.html> (15/1/2020); <https://agensir.it/quotidiano/2019/10/15/sinodo-per-lamazzone-mons-coter-viri-probati-e-tema-sul-tappeto-viviamo-gia-una-ministerialita-della-comunita/> (15/1/2020).

² SINODO DEI VESCOVI, *Sinodo speciale per la Regione Panamazzone. Instrumentum laboris* «Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale» [17 giugno 2019], in

e alla liturgia in genere quando si parla dell'inculturazione. Il *Documento finale* non menziona le *Celebrazioni domenicali della Parola*.³ A giusto titolo, il documento, al n. 109, mette in rilievo, con riferimento all'istruzione *Redemptionis sacramentum*, il diritto del popolo di Dio alla celebrazione dell'eucaristia secondo le regole del Messale,⁴ aggiungendo il diritto di accesso per tutti all'eucaristia celebrata. Sembra che in questo modo i documenti ufficiali non puntino più sulla celebrazione domenicale della parola in assenza del presbitero, in quanto soluzione di ripiego in attesa della prossima celebrazione dell'eucaristia, ma cerchino con molto più impegno di trovare modi per rendere possibile l'accesso di tutti alla celebrazione stessa dell'eucaristia.

Ma dato che le Celebrazioni della parola sono una realtà esistente che ha grande importanza, soprattutto lì dove non è possibile la celebrazione domenicale dell'eucaristia, ci sia permessa una parola al riguardo, anche in vista dell'inculturazione delle stesse.

2. La storia della liturgia e l'inculturazione delle celebrazioni della Parola

A giusto titolo, seguendo la linea tracciata già dalla costituzione *Sacrosanctum Concilium*,⁵ sia nella preparazione del Sinodo sia nel Sinodo stesso si è rivolto lo sguardo verso il futuro, pensando a questioni – per troppo tempo trascurate – di inculturazione. Si pensa oggi a riproporre la

<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/l-instrumentum-laboris-per-il-sinodo-sull-amazonia1.html> (15/1/2020) (IL).

³ Solo nel n. 95 si trova un accenno un po' equivoco, quando si parla dei ministeri dei laici: «Il tessuto della Chiesa locale, anche in Amazzonia, è garantito dalle piccole comunità ecclesiali missionarie che coltivano la fede, ascoltano la Parola e celebrano insieme, essendo vicine alla vita della gente» (SINODO DEI VESCOVI, *Sinodo speciale per la Regione Panamazzonica. Documento finale «Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale»* [26 ottobre 2019], in <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/documento-finale-del-sinodo-per-l-amazonia.html> [15/1/2020] [DF]). Ma anche in questo caso, non si menzionano espressamente le ADAP, affermando soltanto che le comunità ecclesiali vivono nell'ascolto della parola di Dio.

⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Redemptionis sacramentum* (25 marzo 2004) (RS); si parla di celebrazione dell'eucaristia, e non di comunione distribuita al di fuori della celebrazione.

⁵ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium* (4 decembris 1963) (SC), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 56 (1964).

liturgia «dentro il linguaggio, i segni, i gesti, la mimica e la cultura locale di ogni gruppo etnico». (IL 124). Di conseguenza bisogna «avere il coraggio di trovare i nuovi segni, i nuovi simboli, una nuova carne per la trasmissione della Parola, le diverse forme di bellezza che si manifestano in vari ambiti culturali» (IL 124 con rif. a *Evangelii gaudium*⁶) per evitare che la liturgia possa «ridursi in un “pezzo da museo” o in “un possesso di pochi»» (IL 124 con rif. a EG 95). L'insistenza ripetuta su questo pericolo di riduzione della liturgia ci dimostra che si accenna non a un problema eventuale ma a un fatto già avvenuto. Di conseguenza, bisogna urgentemente rimediare.

Quale può essere il contributo della storia della liturgia in questo contesto? È evidente che il nostro intento non può essere quello di prolungarci su argomenti d'inculturazione concreta; anche per evitare quello che deve essere considerato un altro grosso pericolo, cioè che uno scienziato di cultura europea faccia l'inculturazione della liturgia in un ambiente di cui capisce poco o niente. La vera inculturazione deve essere fatta dalla Chiesa locale, che è la sola a essere competente in materia.⁷ D'altra parte, la storia della liturgia è sempre anche una storia dell'inculturazione della stessa.

In ogni caso, il contributo della storia della liturgia è doppio: da un lato incoraggiante e dall'altro deludente.

3. La storia di celebrazioni domenicali che sostituiscono la celebrazione dell'eucaristia

Il fenomeno di celebrazioni domenicali – con o senza la presenza di un presbitero – che sostituiscono l'eucaristia celebrata, non è nuovo. Infatti, la Chiesa ha esperienza secolare nell'affrontare una problematica che si ripropone in vesti diverse durante tutta la sua storia ed è espressamente testimoniata dal 1200 in poi: la difficoltà di non poter assicurare la celebrazione eucaristica domenicale regolare a tutte le sue comunità locali.⁸

⁶ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 167.

⁷ Liturgia fa cultura e cultura fa liturgia! Non siamo *noi* a offrire una liturgia inculturata per *gli altri*.

⁸ Un quadro storico generale di queste celebrazioni si trova in B. KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine Pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier*, Pustet, Regensburg 1996, 126-132. Altra bibliografia si trova in D. SARTORE, *Assemblee senza presbitero*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 177-178. Si veda inoltre: R. KACZYNSKI, *Die Leitung von*

Le ragioni erano e sono diverse; la costante è sempre una mancanza di presbiteri, in quanto ministri autorizzati a presiedere la celebrazione. Basti pensare alla situazione in molte regioni dell'Europa centrale, testimoniata sin dall'inizio del secolo XIII: dato l'assoluto divieto di binazione (anche a causa di abusi finanziari) i presbiteri celebravano messa soltanto in una chiesa loro affidata. In altre chiese di cui erano responsabili presiedevano una celebrazione della liturgia delle ore o altre celebrazioni che ruotavano intorno a due perni: benedizione dell'acqua e aspersione (questo è un elemento di inculturazione nel mondo franco-germanico!) e omelia; in alcuni luoghi si aggiungeva, inoltre, un momento di adorazione dell'eucaristia, che in quei secoli iniziava a sostituire la comunione anche all'interno della messa celebrata.

Questa situazione perdura in molti territori fino al secolo XVIII, quindi per ben cinquecento anni. Per noi è interessante il fatto che tali celebrazioni dovevano aver luogo *prima* della messa parrocchiale, per rendere possibili due cose: la riunione domenicale della comunità locale e la partecipazione all'eucaristia per chi aveva la possibilità.⁹ Infatti, non abbiamo a che fare con rare eccezioni, ma proprio con la vita normale della Chiesa di quei secoli. In Ungheria sotto il dominio dei Turchi (XVI-XVII secolo), in Francia dopo la rivoluzione (fine XVIII secolo) e in Germania (XIX secolo) si trovavano situazioni simili: qui vi erano laici appositamente incaricati che presiedevano celebrazioni domenicali con lettura e preghiera, come anche battesimi, matrimoni e funerali (e ciò molto prima del Concilio

Gottesdiensten durch beauftragte Laien, in M. KLÖCKENER - K. RICHTER (edd.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 145-166; Id., *Gottesdienstleitung durch beauftragte Laien*, in M. WEITLAUF - P. NEUNER (edd.), *Für euch Bischof, mit euch Christ. Fs. F. Wetter*, EOS Verlag, St. Ottilien 1998, 857-878; B. KRANEMANN (ed.), *Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006; E. AMON - B. KRANEMANN (edd.), *Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feiern als Aufgabe und Herausforderung für die Kirche*, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2013 e recentemente W. MEURER, *Die Wort-Gottes-Feier als sacra celebratio. Ein nicht ausgeführter Beschluss des Konzils*, Kohlhammer, Stuttgart 2019.

⁹ Un approfondimento della problematica si trova in M. TYMISTER, *Liturgia und Pfarrei in der Spannung zwischen individueller Devotion und der Verpflichtung der Ortsgemeinde zur sonntäglichen Feier des Gottesdienstes*, in F. BONOMO - S. GEIGER - D. JURCZAK - F. RYAN (edd.), *Liturgia e cultura. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Ateneo sant'Anselmo-Pontificio Istituto Liturgico, 9-11 maggio 2018*, EDI - Pontificio Istituto Liturgico, Napoli - Roma 2019, 129-154.

Vaticano II). Le *celebrazioni stazionali* (assemblee domenicali sotto la guida di un laico) nella diaspora della Germania orientale sono state le prime in cui dal 30 aprile 1965 si distribuiva anche la comunione eucaristica.¹⁰ In questo caso, il laico incaricato per la guida dell'assemblea, il diacono ausiliare (*Diakonatsshelfer*),¹¹ doveva obbligatoriamente partecipare prima alla celebrazione della messa parrocchiale, dalla quale partiva per portare l'eucaristia nella chiesa in cui presiedeva la celebrazione della Parola per sottolineare il legame tra eucaristia celebrata e comunione distribuita.¹²

Tutto ciò ci dice che la Chiesa non ha mai smesso di ribadire l'importanza del raduno domenicale per la comunità locale, anche quando la celebrazione dell'eucaristia non è possibile. Questi dati ci forniscono una risposta incoraggiante: la Chiesa ha esperienza di ciò che sta facendo. Esperienza secolare. E la Chiesa è presente, celebrando diverse forme di liturgia anche quando non si può celebrare eucaristia.¹³

In molte diocesi amazzoniche, perciò, già da tempo si sta percorrendo la stessa strada, formando e incaricando ministri laici per la celebrazione domenicale della parola di Dio, la celebrazione di battesimi e matrimoni.¹⁴

Inoltre, i sociologi affermano a giusto titolo che una comunità che non si raduna periodicamente rischia di morire. Ciò vale anche per le comunità cristiane. La tradizione cristiana ha sperimentato molto presto come il ritmo del raduno eucaristico ogni sette giorni sia fondamentale e indispensabile per la Chiesa.¹⁵ Di importanza basilare per l'essere Chiesa è, quindi, il raduno domenicale con proclamazione della parola di Dio, anche quando manca la celebrazione dell'eucaristia.

¹⁰ Cf. KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag?*, 131.

¹¹ La traduzione del termine tedesco *Diakonatsshelfer* con «diacono ausiliare» può essere alquanto fuorviante, perché non si tratta di diaconi ordinati, ma è utilizzata già in SARTORE, *Assemblee senza presbitero*, 172-173 il quale propone anche la traduzione «celebrazione stazionale» per *Stationsgottesdienst*.

¹² L'estinzione progressiva della messa domenicale mattutina all'inizio del terzo millennio ha "costretto" il diacono ausiliare a prendere ormai la comunione purtroppo dal tabernacolo della chiesa parrocchiale.

¹³ È fuorviante affermare che la Chiesa sia presente *soltanto* quando è presente il presbitero che presiede la celebrazione eucaristica. Lì dove i battezzati si riuniscono in nome di Cristo è presente il Signore stesso e si ha raduno ecclesiale (Mt 18,20).

¹⁴ Così ha testimoniato mons. Wilmar Santin, vescovo di Itaituba (Brasile) il 10 ottobre 2019, durante il *briefing* (cf. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-10/briefing-giornalisti-sinodo-amazzonia-indigeni-chiesa-ministeri.html> [9/1/20]).

¹⁵ Cf. KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag?*, 133.136.

E qui risiede, allo stesso tempo, anche l'elemento deludente del contributo della storia: queste celebrazioni domenicali – anche se presiedute da diaconi o laici (sin dai primi schemi rituali proposti dai gesuiti missionari Hofinger e Kellner nel 1957)¹⁶ – seguono per lo più lo schema rituale della messa: riti iniziali - liturgia della parola - liturgia della preghiera - riti conclusivi. Il secondo dei due momenti rituali centrali, la «liturgia della preghiera», spesso non è altro che una grande preghiera di lode e ringraziamento, magari intercalata con acclamazioni dell'assemblea, che però ricorda molto una preghiera eucaristica¹⁷ cui mancano le parole del Signore. Molti sussidi liturgici in uso presso le Chiese locali nel mondo, seguono ancor oggi questa struttura. Purtroppo, almeno agli occhi di molti partecipanti, quando non viene distribuita la comunione, queste celebrazioni diventano inevitabilmente «una messa cui manca qualcosa». Quando, invece, viene distribuita la comunione, allora la celebrazione della Parola diventa – sempre agli occhi di molti partecipanti – una messa quasi completa; questo anche perché, ancora a più di cinquant'anni da *Sacrosanctum Concilium*, non si è riusciti a trasmettere il senso profondo della «participatio actuosa «per ritus et preces»» (SC 48) al mistero di Cristo celebrato nell'eucaristia.

4. Documenti magisteriali

In che modo ha reagito e reagisce la Chiesa ufficiale? Il Concilio stesso ha raccomandato tali celebrazioni in SC 35.4:

Si promuova la celebrazione della parola di Dio, alla vigilia delle feste più solenni, in alcune ferie dell'avvento e della quaresima, nelle domeniche e nelle feste, soprattutto nei luoghi dove manca il sacerdote; nel qual caso diriga la celebrazione un diacono o altra persona delegata dal vescovo.

È noto che tutto il paragrafo 4 di SC 35 è stato accolto su richiesta di due vescovi le cui diocesi si trovano nella regione nord-orientale dell'Ar-

¹⁶ Cf. J. HOFINGER - J. KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1957, 242-243; J. HOFINGER, *Communal Worship in the Absence of a Priest: Its Importance and Its Structure*, in Id. (ed.), *Worship: The Live of the Missions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1958, 125-145; J. HOFINGER - J. KELLNER - P. BRUNNER - J. SEFFER, *Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire*, Lumen Vtae, Bruxelles-Bruges 1959, 189-224.

¹⁷ Lo schema proposto da Hofinger e Kellner, e utilizzato ancor oggi in molte Chiese locali, prevede pure il canto del *Sanctus* (cf. HOFINGER - KELLNER, *Liturgische Erneuerung*, 242-243).

gentina,¹⁸ Jorge Kémérer di Posadas, che parlava in nome di tutti i vescovi argentini¹⁹ e Fortunato Devoto di Goya. Ambedue cercavano soluzioni per le loro comunità sparse e senza raduno domenicale e, perciò, proponevano di ripristinare «specialis liturgia Verbi» (Kémérer) o «liturgica celebratio verbi Dei per se ipsa» (Devoto). Ambedue i vescovi non avevano l'intenzione di suggerire un nuovo tipo di liturgia che poteva sostituire la messa domenicale, ma alludevano alla tradizione della Chiesa antica, che conosceva liturgie della Parola di carattere catechetico che potevano essere celebrate anche lì dove era celebrata l'eucaristia domenicale.²⁰ Per sottolineare di più il carattere proprio della liturgia della Parola veniva proposto di ripristinare queste celebrazioni che, in secondo luogo, potevano anche assicurare la proclamazione della Parola e il raduno domenicale dell'assemblea nelle regioni dove manca il sacerdote. In questa seconda parte della richiesta, l'argomentazione dei due prelati è stata esattamente la stessa di molti vescovi partecipanti nel 2019 al Sinodo: in molte regioni rurali dell'America meridionale mancano sacerdoti e i fedeli spesso per mesi o anche anni non hanno possibilità di ascoltare la parola di Dio. Con l'introduzione del paragrafo nella Costituzione sulla liturgia, il Concilio ha tolto il carattere provvisorio a una soluzione già adottata in molte Chiese locali e ha messo in queste celebrazioni l'accento sulla proclamazione della Parola. Inoltre, sottolinea come siano da considerarsi vera liturgia («sacra Verbi Dei celebratio») anche quando presiedute dal laico.²¹

Nel 1988 la Congregazione per il Culto Divino, dopo aver raccolto e valutato le esperienze della Chiesa in tutto il mondo, ha promulgato il Direttorio per le celebrazioni domenicali in assenza del presbitero.²² Il

¹⁸ Cf. *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 1, pars, 1, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970, 521.525.

¹⁹ Cf. MEURER, *Die Wort-Gottes-Feier*, 159 con nota 417.

²⁰ Cf. *ibid.*, 19-36 che documenta ampiamente l'esistenza di questo tipo di liturgia e poi si occupa in modo approfondito delle ragioni della loro sparizione.

²¹ Quando la *Sacrosanctum Concilium* impiega il termine «celebratio» si riferisce sempre alla liturgia e non ai pii esercizi o simili. Alla proposta di utilizzare, invece, termini come *Ritus Verbi* o *Actio paraliturgica*, la commissione ha risposto subito in modo negativo (cf. F. GIL HELLIN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, LEV, Città del Vaticano 2003, 109). Qui risiede il vero capovolgimento, dato che, prima del Concilio, i laici non potevano celebrare «vera» liturgia in assenza del ministro ordinato.

²² CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero Christi ecclesia (2 iunii 1988)* (CE), in «Notitia» 24 (1988) 366-378 (tr. it. 379-

terzo capitolo offre indicazioni concrete per tali celebrazioni. Si stabilisce, tra l'altro, che

[i] testi delle orazioni e delle letture per ciascuna domenica o solennità siano presi abitualmente dal Messale e dal Lezionario. Così i fedeli, seguendo il corso dell'anno liturgico, pregheranno e ascolteranno la parola di Dio in comunione con le altre comunità della Chiesa (CE 36).

Inoltre, l'ordine da seguire in queste riunioni consta di quattro parti: dopo i riti iniziali segue la liturgia della Parola, il rendimento di grazie, i riti di comunione e i riti di conclusione (CE 41). Riguardo alla distribuzione della comunione, i documenti magisteriali più recenti si pronunciano in modo molto più riservato. Così *Redemptionis sacramentum* avverte che si tratta di una possibilità «[...] da valutare con prudenza dai vescovi per evitare ogni forma di confusione tra questo tipo di riunioni e la celebrazione della messa» (RS 165).²³

5. Considerazioni liturgico-teologiche

Si potrebbero adesso aggiungere altri argomenti pro e contro la comunione in queste celebrazioni.²⁴ In ogni caso, mentre la comunione al di fuori della messa nei giorni feriali – sia in privato sia nelle liturgie comunitarie (liturgia dei presantificati) – è un dato ricorrente nella storia, una liturgia domenicale in cui si distribuisce la comunione senza celebrazione dell'eucaristia è, invece, una novità. Mentre si tenta di sottolineare il significato

392). La storia redazionale lunga e travagliata di questo documento è documentata ampiamente in KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag?*, 151-171.

²³ In modo simile si pronunciano, ad esempio, le Conferenze episcopali della Germania e dell'Austria, sottolineando che la celebrazione della Parola ha un valore proprio che non ha bisogno di una distribuzione aggiunta della comunione (cf. *Grundelemente einer Wort-Gottes-Feier 51*, in LITURGISCHE INSTITUTE DEUTSCHLANDS UND ÖSTERREICHS [edd.], *Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage*, Deutsches Liturgisches Institut, Trier 2004) e la Conferenza degli ordinari di lingua tedesca della Svizzera, che non vogliono sottovalutare il significato e il valore della presenza di Cristo nella sua parola (cf. *Pastorale Einführung 22-23*, in LITURGISCHES INSTITUT FREIBURG (ed.), *Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag*, Paulusverlag, Freiburg (CH) 2014).

²⁴ Una discussione critica dal punto di vista sia teologico sia pastorale sulla possibilità di distribuire la comunione durante queste celebrazioni, si trova in KIRCHGESSNER, *Kein Herrenmahl am Herrentag?*, 190-199 e, soprattutto, in C. HEIZLER, *Wortgottesdienste mit Kommunionausteilung. Eine theologische Beurteilung mit Anregungen für die Praxis*, Echter, Würzburg 2003.

dell'eucaristia celebrata per la Chiesa e nella Chiesa, la distribuzione della comunione al di fuori della messa accentua, al contrario, uno stacco tra eucaristia celebrata e comunione ricevuta. Si rischia che la celebrazione stessa dell'eucaristia rimanga – agli occhi di molti – ciò che era stata per lungo tempo: un rito del sacerdote per “fare” la comunione, poi distribuita senza nesso interiore con la celebrazione stessa. In questo contesto bisogna sottolineare che Gesù ci ha lasciato un comandamento preciso: «*Fate* questo in memoria di me» (1Cor 11,24.25) e non «mangiate in una celebrazione successiva in memoria di me».²⁵

La questione della distribuzione della comunione nei paesi amazzonici ha, comunque, un ruolo soltanto secondario. Il clima caldo e umido non permette di conservare le ostie consacrate per lungo tempo, perciò semplicemente nella gran parte dei casi non è possibile integrare i riti di comunione nella celebrazione della Parola.

Dal punto di vista rituale, queste celebrazioni, purtroppo, ci hanno condotto a una specie di vicolo cieco. Invece di costruire uno schema rituale partendo da liturgie non eucaristiche già esistenti, come la liturgia delle ore, o anche da forme della pietà popolare delle Chiese locali, arricchendole con una più ricca proclamazione della Parola, si è partiti dallo schema rituale della messa seguendolo quasi completamente.

Bisogna ammettere, comunque, che le possibilità rituali di risposta alla Parola proclamata sono molto più ampie rispetto alla messa, e si aprirebbero largamente all'introduzione di simboli e riti provenienti dalle diverse culture se si sfruttassero tutte le possibilità offerte dai libri liturgici già esi-

²⁵ La distribuzione della comunione durante la celebrazione e prima della *postcommunio*, con il pane consacrato nella stessa celebrazione, è tradizione antichissima della Chiesa fino al secolo XVI (cf. P. BOWE, *Wann fing man an, die Kommunion außerhalb der Messe auszu-teilen?*, in «Theologie und Glaube» 23 [1931] 755-762). Dopo Benedetto XIV (cf. *Litterae encyclicae Certiores effecti* [13 novembris 1742], n. 3, in <http://www.vatican.va/content/benedictus-xiv/it/documents/enciclica--i-certiores-effecti--i---13-novembre-1742--i-sacerdot.html> [14/1/2020]), anche Pio XII, richiamandosi a Benedetto XIV, elogia la pietà di coloro che chiedono la partecipazione alla comunione con le ostie consacrate nella stessa messa (PIUS XII, *Litterae encyclicae Mediator Dei* [20 novembris 1947], n. 2, in AAS 39 [1947] 564). La stessa chiara preferenza è data nei documenti magisteriali più recenti alla comunione dallo stesso sacrificio (cf. SC 55; SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Instructio Eucharisticum mysterium* [14 maii 1967], n. 31, in AAS 49 [1967] 557-558 e anche l'*Institutio Generalis Missalis Romani*, n. 85, in *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, ed. typ. tertia emendata, Città del Vaticano 2008 (IGMR³), 38.

stenti (che, però, sono nati piuttosto in ambiente europeo per diocesi europee, mentre molte Chiese locali non europee, anche quelle dell'Amazzonia si basano su sussidi liturgici spesso non ancora definitivi). Per fare solo un esempio: mons. Coter ha sottolineato come l'incenso in alcuni gruppi di indigeni esprimesse in modo forte la preghiera che sale al cielo²⁶ e, perciò, già oggi alcuni testi ufficiali propongono l'uso dell'incenso non soltanto per onorare la Parola proclamata, ma anche e soprattutto per sottolineare la preghiera che sale a Dio in risposta alla Parola ascoltata.²⁷

Il teologo deve, inoltre, interrogarsi su come sono da valutare queste liturgie domenicali della Parola rispetto all'«attuazione di grazia e salvezza»²⁸ che si realizza in esse. Un punto di partenza adatto, per tale valutazione, può essere la considerazione della domenica e della sua celebrazione in quanto festa cristiana, che abbraccia le seguenti quattro dimensioni fondamentali, evidenziate nel 2004 da Luca Brandolini durante un convegno di liturgisti italiani:²⁹

- il radunarsi secondo *Mt* 18,20;
- il ruolo fondamentale della Parola proclamata e ascoltata;

²⁶ Cit. in S. FALASCA, *Sinodo. Anche l'Amazzonia ha i suoi immigrati*, in «Avvenire.it», 15 ottobre 2019, in <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/sinodo-amazzonia-briefing-15-ottobre> (15/1/2020).

²⁷ Questa non è un'invenzione della Chiesa dell'Amazzonia. L'impiego dell'incenso nella celebrazione dei vesperi del rito romano ha lo stesso significato. Oggi il canto del *Magnificat* accompagna l'incensazione dell'altare. Dallo sviluppo storico sappiamo, però, che originariamente l'incensazione dell'altare era legata al canto del Sal 141(140),2, che fa riferimento all'incenso: «Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo» e che precedeva il *Magnificat*. Una volta soppresso il salmo, l'incensazione si è spostata al momento rituale seguente, cioè al *Magnificat* (cf. G. WINKLER, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, in «Archiv für Liturgiewissenschaft» 16 [1974] 100-101). L'incensazione dell'altare durante il canto del *Magnificat* esprime, quindi, la preghiera vespertina che sale al cielo. Anche l'incensazione dell'altare e dei doni eucaristici nella messa oggi esprime la preghiera che sale al cielo (perciò il Messale prevede espressamente che in queste occasioni non venga fatto il solito inchino prima e dopo l'incensazione [IGMR³ 277]).

²⁸ Cf. K. RAHNER, in K. RAHNER - W. THÜSING - E.J. LENGELING, *Eucharistiefeyer der Kirche und Sonntagspflicht des Christen*, in A. EXELER (ed.), *Fragen der Kirche heute*, Echter, Würzburg 1971, 36.

²⁹ Cf. L. BRANDOLINI, «*Quaestio disputata*». *La celebrazione eucaristica dominicale in assenza del presbitero è far festa?*, in M. BARBA (ed.), «*O giorno primo ed ultimo*». *Vivere la domenica tra festa e rito. Atti della XXXII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Cassano delle Murge, 29 agosto - 3 settembre 2004*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2004, 230.

- la dimensione escatologica;
- la celebrazione dell'eucaristia come anàmnese del mistero cristiano della Pasqua.

Le prime tre dimensioni menzionate si ritrovano in maniera evidente anche nella celebrazione domenicale della Parola, mentre manca la quarta, che deve essere considerata fondamentale per la festa cristiana. Nell'assemblea, quando la Chiesa prega e canta, e nella Parola proclamata, Cristo è realmente presente tra i suoi. Inoltre, l'ascolto della parola di Dio fa parte delle dimensioni necessarie della liturgia domenicale stabilite in SC 106. La celebrazione domenicale della Parola, anche nei casi in cui si tratta di una soluzione di ripiego in attesa della prossima celebrazione dell'eucaristia, è in ogni caso vera assemblea della Chiesa, festa cristiana, quindi liturgia nella quale si attuano grazia e salvezza e, perciò, santificazione della domenica anche quando essa non appare nella sua massima manifestazione.

Un ulteriore elemento deve essere tenuto in considerazione: dato che la liturgia della Parola è da considerare vera celebrazione liturgica, com'è già espresso nella *Sacrosanctum Concilium*, anche in essa agisce Gesù Cristo in quanto primo e autentico λειτουργός del cristianesimo che associa a sé la sua Chiesa rappresentata nell'assemblea concreta (SC 7). La santificazione della domenica, perciò, non è in primo luogo uno sforzo umano in un atto di culto dovuto a Dio, bensì l'agire misericordioso di Dio per e nell'uomo, vera santificazione dell'uomo che si attua appunto anche nella celebrazione della Parola³⁰. È Cristo stesso, presente nella sua Parola proclamata e ascoltata, che santifica la domenica.

Un problema fondamentale però rimane e riguarda la quarta delle quattro dimensioni. Stiamo parlando di celebrazioni liturgiche, di proclamazione della Parola e non di studio della Bibbia o della catechesi. La proclamazione della Parola è sempre proclamazione del mistero pasquale di Cristo, magari solo sotto uno dei suoi molteplici aspetti, ma sempre del mistero pasquale (e perciò fa parte della santificazione della domenica). Il

³⁰ In questo contesto si noti quanto afferma P. MARSHALL, *Reconsidering «Liturgical Theology»: Is There a Lex Orandi for All Christians?*, in «Studia liturgica» 25 (1995) 129-151. A p. 143, spiegando il significato di liturgia, arriva a questa conclusione: «Thus two authentic ancient Christian meanings emerge: What is done for the sake of the faithful and what one does within the assembly for the good of all». Liturgia non è, quindi, in primo luogo ciò che fa l'uomo, ma ciò che Dio fa per amore dell'uomo.

problema: si proclama qualcosa che poi non si riesce a celebrare, dato che la celebrazione del mistero pasquale si ha nell'eucaristia (e negli altri sacramenti). Perciò queste celebrazioni si presentano come soluzione di ripiego cui il popolo fedele ha diritto quando la celebrazione dell'eucaristia non è possibile (cf. RS 164) «[...] affinché si potesse avere un'assemblea cristiana nel miglior modo possibile, e fosse assicurata la tradizione cristiana della domenica» (CE 6).

Il raduno domenicale ha avuto un ruolo centrale anche nelle testimonianze più antiche provenienti dal periodo postapostolico. Già nel I secolo si legge nella *Didaché*: «Se vi radunate nel giorno del Signore, spezzate il pane e rendete grazie [...]».³¹ Ancora più chiaramente si esprime il racconto del martirio dei cristiani di *Abitinae* vicino a Cartagine,³² che sono stati giustiziati insieme al loro presbitero nella prima metà dell'anno 303, perché si erano riuniti di domenica per la celebrazione dell'eucaristia, trasgredendo così il comando dell'imperatore. Il proconsole romano che li interrogava sul perché della loro trasgressione, ebbe come risposta: «Securi Dominicum celebravimus. [...] Quia non potest intermitti Dominicum» e ancora: «Intermitti Dominicum non potest [...]. Lex sic jubet».³³ Queste risposte sono di una semplicità disarmante. Il raduno è il segno caratteristico dei cristiani. Si radunano per la celebrazione del *Dominicum*, che non dev'essere mai tralasciato. Si tratta di una legge del Signore cui bisogna obbedire anche fino a versare il proprio sangue. Allo stesso modo, la lettura della Scrittura era parte indispensabile del *Dominicum*: «Collectam [...] gloriosissime celebravimus, ad Scripturas dominicas legendas in Dominicum convenimus semper».³⁴ Raduno, proclamazione e ascolto della Parola ed eucaristia erano, e sono, gli elementi fondamentali della celebrazione domenicale, che la Chiesa è chiamata a realizzare e ad assicurare.

Una «Chiesa della Parola» (mons. Coter) non può, quindi, essere che una Chiesa in attesa dell'eucaristia (cioè dell'eucaristia celebrata e partecipata – e non della comunione distribuita al di fuori della celebrazione).

³¹ «Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε [...]» (W. ROHRDORF - A. TUILIER [ed.], *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)* 14,1, Cerf, Paris 1978, 192 con tr. propria).

³² *Acta SS. Saturni, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, in TH. RUINART (ed.), *Acta martyrum*, G.J. Manz, Regensburg 1859, 414-422.

³³ *Acta SS. Saturni et aliorum* 9-10, 418.

³⁴ *Ibid.*, 12, 419.

6. Suggestioni o soluzioni?

Certamente, lavorando sull'inculturazione della liturgia, non si devono trascurare le ADAP, anzi bisogna trovare un linguaggio rituale che faccia sì che queste celebrazioni vengano percepite come una liturgia che appartiene al popolo e che è celebrata dal popolo.

Bisogna curare l'ambiente architettonico, musicale, liturgico, cioè culturale, affinché la Parola proclamata si incarni veramente nei presenti.³⁵

In vista dell'inculturazione, quali sono gli elementi stabili di queste celebrazioni?

Credo di poter affermare che si debba parlare, piuttosto, di una dinamica stabile: la proclamazione della parola di Dio e la risposta dell'assemblea che culmina nella preghiera. La storia, poi, ci insegna che, nel complesso della preghiera, il *Padre nostro* era, ed è, un elemento sempre presente. I dettagli della forma rituale nella quale avvengono proclamazione e risposta devono essere determinati dalla cultura del luogo.

Ripeto: l'inculturazione delle celebrazioni domenicali della Parola è necessaria, ma va tenuto presente che nel fare questo siamo come medici che curano i sintomi e non la causa della malattia. La Chiesa non può arrendersi ai fatti, dichiarando una soluzione di ripiego come fosse la normalità (un po' come la concessione ai sacerdoti di celebrare due o al massimo tre messe domenicali è una concessione di emergenza... e non si può costruire una vita ecclesiale su queste soluzioni di emergenza). Se è vero – ed è vero – che l'eucaristia edifica la Chiesa e la Chiesa vive dell'eucaristia, la Chiesa deve fare tutto il possibile per assicurare a tutti l'accesso alla celebrazione dell'eucaristia. Se necessario si devono, quindi, anche ripensare «i criteri di scelta e preparazione dei ministri autorizzati a celebrarla» (IL 126), una richiesta che si ritrova espressamente nel n. 111 del *Documento finale* del Sinodo, che punta sulla possibilità di ordinazione presbiterale di uomini idonei e riconosciuti, anche se con famiglia stabile.

Qui, però, emerge un nuovo problema: la considerazione del diaconato. Si accenna a uomini che hanno un diaconato fecondo (cioè diaconi

³⁵ Sottolineo – perché mi sembra doveroso – che il centro è la proclamazione della Parola, non il libro della Parola cioè il Lezionario o l'Evangelario. Cristo è presente nella sua Parola proclamata, non nel libro stesso. È giustificato trattare il libro della Sacra Scrittura con reverenza e rispetto, ma bisogna sempre tener presente che il Verbo eterno di Dio si è fatto uomo, non libro. Perciò non bisogna esagerare nei riti che circondano questo libro.

permanenti). Bisogna porre la domanda se con ciò si prenda veramente sul serio la vocazione al diaconato permanente, che rimane necessariamente differente da quella al presbiterato.³⁶

³⁶ Con riferimento agli enunciati del Concilio Vaticano II sul diaconato permanente, lo stesso *Documento finale* del Sinodo sottolinea l'importanza del ministero speciale del diacono: «Per la Chiesa amazzonica, è urgente la promozione, la formazione e il sostegno ai diaconi permanenti a causa dell'importanza di questo ministero nella comunità e, in modo particolare, a motivo del servizio ecclesiale richiesto da molte comunità, specialmente dai popoli indigeni. Le specifiche esigenze pastorali delle comunità cristiane amazzoniche ci portano ad una più ampia comprensione del diaconato, un servizio che esiste fin dall'inizio della Chiesa e che è stato riproposto come grado autonomo e permanente dal Concilio Vaticano II (cf. LG 29; AG 16; OE 17)» (DF 104).

COLLECTANEA

TOMMASO ÁLVAREZ¹ E TERESA DI GESÙ

LUIGI BORRIELLO²

PATH 19 (2020) 49-79

1. Dimensione esperienziale, spirituale e mistica

I temi della spiritualità e della mistica accompagnano l'intera parabola del Carmelo teresiano e ne rappresentano il tratto caratterizzante sia come percezione che esso ha di se stesso sia come studi condotti all'interno o promossi dallo stesso Carmelo.

Se in maniera molto generica si potrebbe definire la mistica carmelitana come esperienza³ di presenza/comunione con Dio che unifica l'esistenza cristiana, la ricerca storica e soprattutto teologica ci offre qualche elemento in più. Infatti, a partire dalla diffusione della Riforma scalza dell'Ordine la scuola carmelitana si è fondata esplicitamente sull'esperienza spirituale e mistica di Teresa di Gesù (1515-1582) e di Giovanni della Croce (1542-

¹ Padre Tommaso Álvarez Fernández Simeón è nato in Spagna ad Acebedo (León) il 17 maggio 1923 ed è morto a Burgos il 28 luglio 2018.

² Mi sono accinto a scrivere questo articolo, con grande trepidazione, solo per la fraterna amicizia che mi ha legato a padre Tommaso e la stima che ho nutrito per lui, ben consapevole di non interpretare sempre ed esaurientemente i suoi studi su Teresa d'Avila.

³ Cosa sia la mistica e, quindi, quali testi possano essere definiti mistici eccede i confini di questo saggio. Pertanto, ci si limita qui a intendere per esperienza mistica «un'esperienza umana particolare con cui l'anima si rende conto (con più o meno coscienza) dell'intervento diretto di Dio nella propria vita spirituale. La vita mistica significa invece la progressiva estensione del governo dello Spirito Santo nell'anima mediante una sempre più ampia mozione dei doni dello Spirito Santo» (F. RUIZ, *Natura dell'esperienza mistica nella spiritualità carmelitana*, in L. BORRIELLO [ed.], *Mistica e mistica carmelitana*, LEV, Città del Vaticano 2002, 19).

1591). L'esperienza, la vita e le opere dei due dottori della Chiesa sono divenuti il fondamento di quella che è comunemente chiamata scuola teresiano-sanjuanista o, più propriamente, scuola teresiana.

Il fatto che la scuola carmelitana sia essenzialmente mistica «tanto per la sua esperienza e la sua dottrina, come nei suoi autori e scritti»⁴ risulta ancora più evidente proprio a partire dal secolo XVI che vide appunto nascere e radicarsi la Riforma, di cui non si poteva non occupare anche padre Álvarez,⁵ agli esordi dei suoi studi sulla Santa riformatrice⁶ e fondatrice.⁷ Basti come esempio sottolineare come a tutt'oggi la collana editoriale «Biblioteca Mística Carmelitana»⁸ – di cui padre Tomás Álvarez è stato direttore – sia incentrata quasi esclusivamente su Teresa di Gesù e Giovanni della Croce.

Nella linea dell'obbedienza al magistero della Chiesa, infatti, Teresa ha sviluppato una spiritualità tutta personale, basata sulla sua esperienza, avendo chiara coscienza del carisma affidatole dallo Spirito. In virtù di questo dono, pur rimanendo nell'alveo della tradizione spirituale del Carmelo, a cui è legata strettamente, la sua dottrina segna la spiritualità del suo secolo e di quelli successivi, per la novità di vita che ha apportato nella Chiesa e nel Carmelo riformato.

⁴ C. GARCÍA, *La mistica nella scuola carmelitana*, in L. BORRIELLO (ed.), *Mistica e mistica carmelitana*, 68.

⁵ Nel 1962 appariva a firma dei padri TOMÁS DE LA CRUZ - SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, *La Reforma Teresiana. Documentatio historico de sus primeros días*, Desclée-Teresianum, Roma-Paris-Tournai-New York 1962. In quest'opera i due studiosi si propongono di illustrare la nascita della Riforma teresiana. Si legge nel *Prologo*: «La Reforma teresiana es la gesta llevada a cabo en España y en Iglesia por Teresa de Ahumada, que fue luego Teresa de Jesús: un hecho histórico, de signo y contenido netamente espirituales. Como hecho histórico, tiene su centro geográfico en Avila, su data precisa en 1562, y su enclave social y humano en la Castilla caballerisca del siglo XVI [...] Como contenido espiritual, la Reforma teresiana es una corriente que brota en el seno del Carmelo antiguo, y fluye por el amplio cauce de la Iglesia reformadora del siglo XVI: una reforma del Carmelo dentro de la Reforma tridentina de la Iglesia» (p. VII).

⁶ Cf. T. ÁLVAREZ, *Reforma/reformar*, in ID. (ed.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2000, 1138-1140 (tr. it. *Dizionario di Santa Teresa*, Edizioni OCD, Roma 2016).

⁷ Cf. T. ÁLVAREZ, *Fundadora/fundaciones*, in ID. (ed.), *Diccionario*, 692-698.

⁸ La «Biblioteca Mística Carmelitana» fu fondata dal noto teresianista Silverio di S. Teresa a Burgos. Si presenta come: «Colección científica. Contiene ediciones críticas de la Obras y Processos de los dos Doctores Místicos y de sus primeros discípulos. Con amplia documentación histórica». Dei circa 45 volumi della collana attualmente 33 volumi sono occupati dalle opere dei due Scalzi, dai loro processi di beatificazione e canonizzazione e dagli studi sul lessico di Teresa.

La figura e l'insegnamento di Teresa non restano, quindi, relegati entro i limiti ristretti di un'epoca ormai trascorsa, dalla quale avrebbe potuto apprendere molto. Teresa, al contrario, dipende poco dalle correnti del suo tempo o a lei precedenti; nemmeno conosce a fondo la spiritualità del Carmelo, perché la conoscerà più avanti nel corso della sua vita. Così, anziché subirla, è stata lei stessa a definirla e ad apportarvi quella "novità di vita", che la contraddistingue. Difatti, la scuola carmelitana è soprattutto "scuola teresiana".

L'esperienza e gli scritti di Teresa di Gesù sono stati esplorati da molti studiosi e da più prospettive. Su Teresa molto è stato scritto, quindi, ma crediamo – senza tema di errare – che tra i tanti studiosi della Santa emerge tra tutti padre Tomás Álvarez Fernández (fr. Tomás de la Cruz).⁹ Nella sua sterminata bibliografia mi soffermerò in modo particolare sulla dimensione "esperienziale" spirituale e mistica, tra i tratti peculiari che contraddistinguono la Santa.

2. Il contributo di padre Álvarez alla teologia

Prima di affrontare l'apporto specifico dato dal padre Álvarez agli studi su Teresa, «Mater spiritualium»,¹⁰ è opportuno qui – come punto di partenza – fissare l'attenzione sul contributo di questo studioso nel campo più ampio della teologia. Tale contributo prende l'avvio dalla sua tesi dottorale presso la Pontificia Università S. Tommaso: *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad*.¹¹ In diverse occasioni padre Tomás de la Cruz ha approfondito il tema della carità, legato intimamente alla vita di Teresa di Gesù, come si può leggere nel *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, da lui diretto:

En la vida y en los escritos de santa Teresa, el amor es tema que desloba en dos aspectos fundamentales: la afectividad amorosa (experiencia y pensamiento), y el amor teologal, que en ella adquiere quilates especiales dentro de la experiencia de la mística. Uno y otro muy vinculados entre sí. Aquí

⁹ Per i cenni biografici, le sue opere e il suo pensiero si veda, *sub voce*, J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2004, 63-65.

¹⁰ Cf. T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa, maestra de vida espiritual*, in ID., *Estudios teresianos*. III *Estudios doctrinales*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1996, 333-351.

¹¹ Cf. l'estratto di questa tesi: *Pars Dissertationis ad Lauream in Facultate Theologiae Apud Pontificium Atheneum «Angelicum» De Urbe*, Roma 1956.

trataremos sólo del primero. Dejamos para otros apartados del Diccionario el aspecto primero así como amigos, amistad, a los que remitimos.¹²

Dopo il dottorato in teologia (1950), nel biennio 1951-1953 egli ha conseguito anche la licenza in Storia della Chiesa presso l'Università Gregoriana, volendo perfezionarsi nei suoi studi, ha frequentato la scuola di Archivistica in Vaticano e a Vienna (1954-1955).

Con tale preparazione, teologica e storica, padre Álvarez si dedicò interamente all'insegnamento e alla pubblicazione di libri e di articoli nel campo teologico e spirituale/mistico e, contemporaneamente, agli studi sulla Santa,¹³ di cui si parlerà più avanti. Qui vanno menzionati alcuni contributi di carattere metodologico-teologico – dato che lo studioso carmelitano si è occupato in modo particolare della teologia fondamentale e del metodo teologico – presenti in alcuni suoi studi programmatici, tra i quali ne citiamo due più significativi.

Il primo, dal titolo *Experiencia cristiana y Teología espiritual*, è contenuto in un volume della Rivista «Seminarium» del 1974 dedicato a *De Theologia spirituali docenda*.¹⁴ Per puntualizzare la relazione che vige tra l'esperienza¹⁵

¹² T. ÁLVAREZ, *Amor*, in ID. (ed.), *Diccionario*, 92-101.

¹³ In questo campo, il contributo di padre Álvarez va dall'edizione critica delle opere della Santa, alla pubblicazione sistematica degli autografi teresiani in pregevoli edizioni facsimili, con relativa trascrizione testuale e moderna, apparato critico, introduzioni storiche e dottrinali. Infatti, portano la sua direzione l'edizione facsimile (Editorial Monte Carmelo) del *Cammino di Perfezione di Valladolid* (Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1965), del *Castello interiore* (Burgos 1990), del *Libro della Vida* (Burgos 1999), del *Libro delle Fondazioni* (Burgos 2003), in edizioni anastatiche che offrono agli studiosi i testi autografi della Santa di Avila, così come sono usciti dalla sua penna. Ha offerto le migliori introduzioni moderne alla lettura dei libri teresiani: *Vita, Cammino, Castello interiore, Fondazioni, Lettere, Relazioni, Costituzioni...*

¹⁴ T. ÁLVAREZ, *Experiencia cristiana y teología espiritual*, in «Seminarium» 26(1/1974) 94-110.

¹⁵ Che l'attenzione dei teologi si sia soffermata sulla dimensione teologica dell'esperienza ne è prova il fatto che, come scrive Vladimir Truhlar, «già al Congresso teologico di Bruxelles, nel settembre 1970, ha colpito particolarmente la ripetuta richiesta di una maggiore valorizzazione teologica dell'“esperienza”: specialmente dell'esperienza della comunità, che “balbettando, cercano di esprimere la loro esperienza cristiana in questo mondo” (cf. *Libro del Congresso*, Queriniana, Brescia 1970, 61 [M.D. Chenu])» (V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981², 163). Riferendosi alla rivalutazione dell'esperienza cristiana nel campo della teologia, così scrive lo studioso carmelitano all'inizio del suo saggio: «A toda la teología, en cualquiera de sus fracciones, es indispensable el empalme directo con la vida cristiana. Pero la necesidad de mantener en eficiencia ese vaso comunicante entre “razón teológica” y “experiencia de la vida” es más apremiante para la teología espiritual [...]. El problema comienza cuando se pasa a definir esa sutura entre teología y experiencia.

e la teologia, occorre secondo padre Álvarez riferirsi necessariamente al Vaticano II. Più precisamente, occorre fare riferimento alla Costituzione dogmatica sulla *Divina rivelazione*, che rivaluta l'esperienza, e all'Enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI,¹⁶ che concretamente applica l'esperienza cristiana nell'ambito della teologia spirituale. Scrive l'esimio studioso:

A la teología le compete ciertamente un proceso regresivo hasta los hechos salvíficos «constitutivos», a través de la Palabra y la Tradición que los anuncian; pero le queda a la vez la posibilidad del careo directo con los hechos revividos en la existencia de la Iglesia y del cristiano. Es ahí donde convergen la «intima intelligentia» y la «experiencia» de las cosas espirituales [...] La carta de Pablo VI no intentaba un sondeo analítico como el de la *Dei Verbum*. Pero reflejaba la doctrina de ésta, y sobre todo la aplicaba directamente a la Iglesia y a su vida. Inserida en un mundo y en un tiempo como los nuestros, es preciso que la Iglesia «tome conciencia» de sí, y para ellos es necesario que, vuelta sobre sí misma, llegue a «sentirse» hasta «experimentar a Cristo presente en ella».¹⁷

A livello teologico, l'esperienza deve servire per illuminare le antinomie che gravano sullo studio dell'ecclesiologia. Continua padre Álvarez:

Es decir, se da cita a «doctrina» y «experiencia» en el espacio preciso de «la vida de la Iglesia». La fe, la toma de conciencia del misterio de la

Obviamente, también la teología espiritual recibe de la revelación el sentido de la vida cristiana y de su dinámica de desarrollo hacia la plena madurez en Cristo: sólo dentro del marco de lo revelado, la experiencia podrá iluminarse e adquirir sentido para el teólogo» (p. 95).

¹⁶ Con questa enciclica, del 6 agosto 1964, Paolo VI incentrava la sua attenzione sulla Chiesa, proponendola come oggetto primario alle riflessioni dei Padri. In termini concreti, egli proponeva la tematica spirituale, la santità, la perfezione della Chiesa e dei suoi membri, con simili affermazioni: «La vita interiore si pone tuttora come la grande sorgente della spiritualità della Chiesa, modo suo proprio di ricevere le irradiazioni dello Spirito di Cristo, espressione radicale e insostituibile della sua attività religiosa e sociale, inviolabile difesa e risorgente energia nel suo difficile contatto con il mondo profano» (n. 17). E più avanti: «La Chiesa deve tendere alla perfezione nella sua espressione reale, nella sua esistenza terrena. È questo il grande problema morale che sovrasta alla vita della Chiesa [...] L'ansia di conoscere le vie del Signore è e deve essere continua nella Chiesa, e la discussione, sempre tanto feconda e varia, che sulle questioni relative alla perfezione si va alimentando, di secolo in secolo, in seno alla Chiesa. Noi vorremmo che riprendesse l'interesse sovrano ch'essa merita avere, e non tanto per elaborare nuove teorie, quanto per generare nuove energie, rivolte appunto a quella santità che Cristo c'insegnò e che, con il suo esempio, la sua parola, la sua grazia, la sua scuola, sorretta dalla tradizione ecclesiastica, fortificata dalla sua azione comunitaria, illustrata dalle singolari figure dei santi, rende a noi possibile conoscere, desiderare e anche conseguire» (n. 19).

¹⁷ ÁLVAREZ, *Experiencia cristiana*, 96-97.

Iglesia, el «sensus Ecclesiae» pueden y deben florecer en una vivencia de tipo experiencial que facilite al teólogo su tarea.¹⁸

Da qui segue che l'esperienza cristiana e l'esperienza mistica sono fonti della teologia spirituale.

Más allá de la común experiencia de la vida cristiana, pero dentro de ésta, brota la otra forma de experiencia, vivida por los místicos. [...] Sea normal o no en la vida de cada cristiano [...], el hecho es que la experiencia mística acompaña en continuidad a la vida de la Iglesia. Distinta de la experiencia sacramental de la liturgia, florece estrechamente vinculada a la economía de profetas y carismáticos que van jalonando la historia de salvación, con signo neotestamentario.¹⁹

L'esperienza mistica qualificata oggi è divenuta fonte e testimonianza della fede e della vita della Chiesa. Essa è un vero e proprio *locus theologicus*, stando agli approfondimenti degli studiosi della mistica cristiana.²⁰

Il secondo saggio – che si ricollega al primo, anche se pubblicato precedentemente – è una preziosa rassegna sullo stato attuale degli studi mistici, in tempi notevolmente poco favorevoli a questi studi, come erano gli inizi degli anni Settanta.²¹ In apertura a questo suo saggio così scrive lo studioso carmelitano:

Los estudios místicos de los últimos años han seguido de cerca la su erte y el rumbo de la teología. Como los otros sectores de ésta, también la mística ha acusado el viraje del Concilio [...]. Al intentar ahora un somero balance del actual estado de los estudios místicos es obligado tener en cuenta es doble coordenada: enclave de la mística en el vasto panorama de los estudios teológicos y relaciones con la precedente jornada de la espiritualidad y de la teología mística. Desde este enfoque, me limito a explorar el horizonte en tres direcciones: dependencia y superección del «movimiento místico»; orientaciones nuevas a partir del Concilio; balance global del momento presente.²²

¹⁸ *Ibid.*, 98.

¹⁹ *Ibid.*, 105.

²⁰ Cf. G. STRZELCZYK, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Eupress-FTL, Lugano-Varese, 2005.

²¹ T. ÁLVAREZ, *Estado actual de los estudios místicos*, in *Contemplación. Primer Congreso Nacional de vida contemplativa, Madrid 9-14 de abril de 1973. Ponencias y comunicaciones*, Claune, Madrid 1973, 95-108.

²² *Ibid.*, 95.

In questo suo contributo – antesignano per certi versi – padre Álvarez si è riallacciato al «movimento mistico» degli anni venti, rilevandone problemi (cf. la natura della mistica) e tematiche, autori e tendenze, eventuali arricchimenti provenienti dalla teologia conciliare e postconciliare, nuovi orientamenti, che si raccordano alle sorgenti oggettive della mistica: la parola di Dio, la liturgia, la tradizione patristica e medievale, l'esperienza dei santi e la testimonianza dei mistici. «Serà ahí donde se producirá la apertura a nuevos horizontes», scrive lo studioso carmelitano,²³ che conclude il suo saggio con una precisa rassegna e un puntuale bilancio degli studi del tempo sulla mistica e sulla teologia mistica. Tra l'altro, nella sintesi storica dell'esperienza mistica da lui fatta, percorre tutta la storia della teologia, auspicando quella necessaria integrazione fra la riflessione teologica e l'esperienza mistica, per ricucire il cosiddetto divorzio tra la teologia e la mistica,²⁴ tra la dogmatica e la *caritas*, che per il cristiano è la forma informante dell'esperienza,²⁵ così tanto presenti nella rivelazione e nel solco della tradizione della Chiesa.

3. Una vocazione teologica al servizio della Santa abulense

Come si può notare da quanto detto sopra, padre Álvarez è stato sostanzialmente un teologo dogmatico, prestatato alla teologia spirituale e alla teologia mistica, in particolare a quella che possiamo chiamare la “teologia teresiana”, come esempio di teologia vissuta dei santi. Il suo itinerario teologico – già ricordato – comincia con lo studio di san Tommaso e la sua dipendenza da Aristotele nel problema dell'amore, per soffermarsi successivamente sulla teologia spirituale a partire dal dato dell'esperienza come veicolo del dato rivelato e, infine per concentrarsi sullo studio di Teresa di Gesù, non solo nella preparazione del suo dottorato (1970),²⁶ ma tenendo,

²³ *Ibid.*, 99.

²⁴ Cf. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 72 (1950) 372-389.

²⁵ Cf. L. BORRIELLO, *L'amore come essenza e forma del vissuto cristiano*, in «Ephemerides Carmeliticae» 34 (1/1983) 189-208.

²⁶ Padre Tommaso ebbe un riconoscimento da Paolo VI. Infatti, quando questo Pontefice decise di proclamare Teresa di Gesù «Dottore della Chiesa», si avvalse della *Positio* per il dottorato redatta in particolare da padre Álvarez. Questi aveva elaborato un'interpretazione del tutto nuova, preparando i processi di dottorato dell'«eminens doctrina» della Santa, in armonia con la dottrina del Vaticano II, puntando a un'ampia, autorevole e ricca documen-

per oltre vent'anni, la cattedra di Santa Teresa nel «Teresianum» di Roma e nel «Centro Internacional Teresiano-sanjuanista» di Avila. Egli è stato senz'altro non solo il più grande specialista sulla dottrina della Santa, ma uno dei più grandi – se non il più apprezzato – teresianista della storia. Nell'insistere sulla testimonianza mistica di Teresa, padre Tommaso ebbe una provvidenziale conferma del suo operato, negli anni successivi, quando si andò approfondendo la vera “teologia” teresiana, circa tematiche fondamentali come la cristologia, l'ecclesiologia, l'esperienza della preghiera, quale vissuto concreto dinamico e trasformante della divina amicizia.

La bibliografia teresiana dell'esimio professore, ormai provvidenzialmente raccolta in tre volumi,²⁷ che contengono rispettivamente gli studi storici, letterari, dottrinali, è ancora aperta e si è andata continuamente arricchendo, dopo la pubblicazione di questi volumi, fino all'ultima sua recente opera sulla vicenda della Santa nelle critiche a lei rivolte dalla cultura moderna dei secoli XIX-XXI, dal titolo significativo *Santa Teresa a contraluz. La Santa ante la crítica* (Monte Carmelo, Burgos 2004).

Nel lontano 1962, anno in cui si celebrava il quarto Centenario della Riforma teresiana, scrisse un articolo che nell'ambito degli studi teresiani è diventato una vera svolta storica e programmatica. Il titolo era molto semplice: *S. Teresa de Jesús contemplativa*.²⁸ In apertura a questo suo lungo studio così scrive padre Tommaso:

En la Iglesia de Dios unos son apóstoles, otros profetas, otros doctores, según la calabra de S. Pablo [...]. En la Iglesia, Teresa de Jesús es una contemplativa mística. Contemplación mística es su especialidad interior, su alta profesión espiritual, forma y canon de su santidad.²⁹

L'esimio carmelitano intende mettere in rilievo – da punto di vista teologico – la santità di Teresa e la sua primaria funzione nel corpo mistico, che è la Chiesa: il contenuto e l'irradiazione della contemplazione teresiana,

tazione dell'oggettività della dottrina/esperienza cristiana di Teresa, quale dottrina ed esperienza del mistero cristiano creduto, vissuto, testimoniato, attraverso la chiave specifica della preghiera e della contemplazione.

²⁷ T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, 4 voll., Editorial Monte Carmelo, Burgos 1995-2015.

²⁸ T. ÁLVAREZ, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, in «Ephemerides Carmeliticæ» 13 (1962) 9-62 e riportato in ID., *Estudios teresianos III*, 103-171. Noi citeremo sempre quest'ultima fonte.

²⁹ *Ibid.*, 103.

non solo nella Chiesa del suo tempo, ma anche, grazie alla sua testimonianza, nei secoli successivi.

Nella prima parte del suo lungo articolo tiene a precisare che in Teresa la contemplazione e il suo sviluppo coincidono con il dispiegarsi e lo sviluppo della vita interiore, coincidenza continua e palese. Coincidono, altresì, per logica conseguenza, vita mistica e contemplazione infusa, o quella che la Santa chiama «contemplazione soprannaturale» o «contemplazione perfetta».³⁰ In breve, le tappe della sua vita contemplativa coincidono con quelle del suo itinerario contemplativo.

Nella seconda parte, del tutto originale, padre Álvarez evidenzia il contenuto teologico della vita contemplativa di Teresa, non dal lato soggettivo, bensì da quello oggettivo (oggetti contemplati, settori e misteri del mondo soprannaturale, toccati dalla sua contemplazione). Difatti così scrive:

Lo escritos teresianos ofrecen al teólogo un copioso rimero de «cosas sobrenaturales», alcanzadas por la autora a la luz de la contemplación, y se le ofrecen en bandeja, sin aderezos litúrgicos ni ropajes postizos, no manipulado ni sotometido a esquemas y sistemas, no interpretado unilateralmente en el acto de servirlo, y por tanto no reducido a teología ni humanamente filtrado a través del tamiz de cuadros y categorías filosóficas o teológicas: materia prima y virgen. La autora es a la vez testigo y actor.³¹

In questa veste, afferma padre Tommaso, Teresa ci offre un materiale ricchissimo, verità di fede, realtà soprannaturali, vissute nella sua mistica esperienza contemplativa. Lo Spirito, nelle cui mani si è abbandonata, guida Teresa nel castello interiore della sua stessa vita consentendole di percepire la sua anima come immagine di Dio. Ivi scopre e sperimenta la presenza di Dio Trinità d'amore (immanenza, immensità e inabitazione divina). È l'esperienza teologica (contemplativa) e soteriologica (esperienza di salvezza e di trasformazione) del mistero dell'umanità di Cristo con la sua presenza e la sua comunione salvifica, quale fonte e veicolo di ogni grazia. Dalla contemplazione della divinità del Cristo viene condotta nel mistero intratrinitario, per esperire, penetrandoli, i misteri di Cristo, soprattutto il mistero eucaristico. È Dio realtà presente, così come appare nella Parola ri-

³⁰ Teresa intende per contemplazione soprannaturale tutta la gamma di forme e gradi di orazione passiva, infusa, mistica, mentre per contemplazione perfetta intende solo le forme alte di contemplazione infusa, realizzate nella quinta, sesta e settima mansione.

³¹ ÁLVAREZ, *S. Teresa de Jesús contemplativa*, 116.

velata, verità purissima, fonte di ogni verità. La Santa gusta la parola di Dio e ne sente l'efficacia. Nell'esperienza dell'inabitazione trinitaria, Teresa è condotta all'unione mistica d'amore, espressa in termini paolini, cioè come identificazione al Cristo. La forza trainante dello Spirito le offre la stessa passione di Dio che è la salvezza dell'umanità, quindi il *sentire Ecclesiam*, cioè la particolare esperienza della Chiesa regno di Dio,³² ma anche Sposa di Cristo Signore. È un'esperienza o contemplazione mistica della Chiesa, nella sua realtà escatologica, senza escludere il mistero del male, del peccato, del demonio e dell'inferno. In quest'ampia panoramica della rivelazione della verità e della vita di Dio, percepisce la salvezza operata dal Cristo Salvatore, quindi dell'antropologia naturale e soprannaturale... Per questi motivi, padre Álvarez ha offerto una "rilettura teologica" dell'esperienza mistica di Teresa sintetizzando la soteriologia e l'antropologia in una visione ampia e nuova rispetto ai suoi tempi.

Secondo lo studioso carmelitano, Teresa di Gesù è e rimane nella Chiesa di tutte le stagioni una testimone del soprannaturale contemplato e vissuto nella sua esperienza di mistica comunione con le divine Persone; esperienza attualissima soprattutto in un tempo in cui molte verità teologiche e soteriologiche, come quella della grazia e della giustificazione, erano state respinte o sminuite da Lutero, ma ribadite dal Concilio di Trento. Per questo Teresa può essere chiamata a buon diritto figlia della Chiesa.³³ Anzi ella stessa è "Chiesa", perché testimone in prima persona delle verità della fede, realtà soprannaturali, e per questo maestra di vita spirituale,³⁴ la cui principale preoccupazione è stata quella di inculcare il

³² «Es sabido – scrive padre Álvarez – que en la historia de la vida interior de la Santa un momento de intensa vivencia del misterio de la Iglesia sirvió de anillo de enlace entre su vida íntima y personal y su lanzamiento apostólico, de dimensión católica y universal. Por eso, precisamente, su obra externa – la Reforma del Carmelo – nace bajo el impulso determinante de una intensa preocupación eclesial: angustia ante el espectáculo de la Iglesia que se desgarraba internamente; guerras de Francia, cismas y tubeos dogmáticos, escisión de catolicismo y luteranismo. Una nueva oleada de preocupaciones eclesiales – las perspectivas de evangelización de América – decide, bajo el impulso de una misteriosa gracia mística, la ampliación de la reforma fuera de S. José de Avila y el comienzo del Carmelo masculino» (*ibid.*, 143).

³³ «Quello che più consolò la Santa in quei giorni – scrive padre Silverio – fu il ricordo che, dopo tutto, ella era figlia della Chiesa. E la si udiva spesso ripetere nell'assopimento in cui era: "Infine, Signore, sono figlia della Chiesa!"» (PADRE SILVERIO DI S. TERESA, *S. Teresa di Gesù*, Procura Missioni dei Carmelitani Scalzi, Roma 1944, 191-192).

³⁴ Cf. ÁLVAREZ, *Santa Teresa, maestra*, 333-351.

senso del mistero nella vita cristiana, fondamentandola nella sua radice teologale e cristologica.³⁵

Ella, la Madre Teresa, no viene de la teología: no es letrada, ni siquiera «lettera». Es una espiritual. Se sabe en posesión de una rica experiencia [...] Pero non es una experiencia cerrada sobre sí misma. Se le ha ido iluminando, hasta hacérecele sabiduría y teología. De ahí su toma de posiciones con clarividencia metodológica: «No diré nada que no sepa por experiencia» (*Camino* prol.). Y una de las cosas fundamentales que sabe por experiencia es que el magisterio de la vida espiritual no puede hacerse en términos asépticos, desde la doctrina y la palabra o desde los libros y la teoría. Sino desde la propia persona y la propia vida.³⁶

4. Teresa maestra di vita spirituale e il discepolo-maestro Tommaso Álvarez

Parafrasando: «Iré hablando con ellas en lo que escribiré» (*Mansioni*, Prologo, 4), possiamo dire di padre Tommaso in questo modo: «Parlerò di lei in ciò che scriverò», sistematizzando teologicamente la sua dottrina ascetico-mistica, ma soprattutto la testimonianza della sua vita. Nel ricostruire la dottrina teologico-spirituale di Teresa rielaborata e ordinata scientificamente da padre Álvarez seguirò prevalentemente l'ordine del terzo volume da lui dedicato a Teresa: *Estudios teresianos*, citato precedentemente,³⁷ anche se talvolta citerò altri suoi studi apparsi qua e là.

È stato compito di tale studio riportare alla luce in tutte le sue espressioni – e farne un *corpus dottrinale* – la dimensione esperienziale e teologica della Santa abulense,³⁸ giacché la sua esistenza teologica coniuga vita e dot-

³⁵ *Ibid.*, 343.

³⁶ *Ibid.*, 337.

³⁷ Così scrive padre Tommaso nell'*Introduzione* a questo volume: «En él he preferido renunciar al orden cronológico de los diversos estudios. En gracia del lector interesado en la doctrina espiritual de santa Teresa, he creído más útil agruparlos en series relativamente homogéneas: En primer lugar, una serie de calas en el pensamiento teológico de la Santa, ocho en total: sobre Cristo, oración, Iglesia, etc. Temas que, en cierto modo, corresponden a las líneas de fuerza de la espiritualidad teresiana. Una segunda serie de estudios breves hace el recorrido de la pedagogía espiritual de la Santa, desde el lema "Teresa, Maestra de vida espiritual". Sigue una docena de glosas a pasajes selectos de sus escritos, especialmente de *Vida, Camino* y *Castillo interior*. Su punto de mira es introducir en la lectura directa de esos libros, poniendo al lector en la pista de la experiencia y del pensamiento profundo de la autora» (T. ÁLVAREZ, *Introducción*, in ID., *Estudios teresianos III*, 7-8).

³⁸ Scrive padre Tommaso a questo proposito: «Como en los grandes personajes de la Biblia o en las figuras próceres de la historia de la Iglesia, en Teresa nos interesan dos cosas: su

trina, inserita nell'alveo del Carmelo. Teresa stessa ne aveva la convinzione e il desiderio di condurre una vita religiosa nel solco della tradizione carmelitana. «Ricordiamo i nostri Padri, quei santi eremiti d'altri tempi, dei quali cerchiamo di imitare la vita», scriveva alle sue figlie, «perché il tenore di vita che qui intendiamo condurre non solo da monache, ma da eremite, perciò dobbiamo distaccarci da ogni cosa creata». ³⁹

Il suo modo di restare fedele alla tradizione e di essere guidata dalla fantasia dello Spirito è tale da creare un nuovo stile di vita carmelitana. L'influsso di Teresa sulla spiritualità carmelitana è di natura poliedrica, in rapporto alla sua personalità e al suo temperamento di donna e in ragione anche del compito/carisma a lei affidato dal Signore nel suo tempo e nei secoli avvenire.

Detto questo, passiamo alle tematiche studiate a fondo da padre Álvarez, secondo una scansione di esse che aiuti a capire meglio l'architettura, l'interpretazione e gli approfondimenti scientifici realizzati dal nostro teologo carmelitano.

Indubbiamente è giusto vedere, come fa lo studioso carmelitano, in Teresa soprattutto, e prima di tutto, una contemplativa. ⁴⁰ Infatti, è nell'ambito dell'orazione e della vita mistica che la spiritualità del Carmelo le deve molto. La sua personalità e il suo compito superano però questo quadro,

humanidad y su experiencia de Dios. Es decir, la dimensión personal y humana de la mujer que ella fue y que sigue presente en el mundo a cuatro siglos de distancia, y la historia de salvación que dio sentido pleno a su trayectoria y perfil humanos...» (T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa: perfil histórico e itinerario espiritual*, in ID., *Estudios teresianos I*, 20).

³⁹ *Cammino* 11, 4 e 13, 5.

⁴⁰ «Il nome che Teresa concordò per i suoi futuri frati, col Generale dell'Ordine, – scrive Sicari – fu quello di “Carmelitani contemplativi”. Così egli abitualmente li chiamò nei suoi primi documenti, pur accettando che venissero detti “volgarmente” Scalzi; e così Teresa ricorda quasi con nostalgia in una sua lettera di alcuni anni dopo: “Io vorrei che quando li guardano, potessero vedere solo degli eremiti” (L 128,15). L'ideale di Teresa era infatti quello di dare inizio a qualcosa di nuovo: dei conventi nei quali la contemplazione sarebbe stata vissuta secondo la struttura di vita (e la “teologia”) che era già stata sperimentata da lei e dalle sue monache. Il termine “eremiti”, come già sappiamo, non indica per lei una forma materiale di esistenza, ma un riferimento ideale ai primi padri e alla loro totalitaria dedizione alla ricerca di Dio e alla contemplazione appunto. In più – rispetto alle monache – essi avrebbero potuto lasciar fluire le loro esperienze contemplative in una desiderata “azione”: prendersi la cura spirituale delle loro sorelle carmelitane e irradiare attorno a sé e alle loro case i frutti di quella preghiera in cui dovevano vivere immersi: un apostolato quindi direttamente gestito e caratterizzato dalla contemplazione» (A. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa. L'ideale carmelitano di S. Teresa d'Avila*, OCD, Roma 1982, 317).

perché è interamente con tutta se stessa che la Santa si dedicò alla vita d'unione con Dio. Spoglia di tutto, senza aver nulla ripudiato, volle sottomettersi a Dio, diventare «sua schiava». Questo amore, alla fine, si manifestò non solo a parole, ma in opere – come quello di Cristo e nel «farci schiavi» suoi, di modo «che egli ci possa vendere quali schiavi di tutto il mondo, come lo fu lui». ⁴¹ L'amore verso Dio si fa donazione e servizio ai fratelli.

Tutto ebbe inizio con la sua vocazione alla vita religiosa, ⁴² appello cui rispose con «determinada determinación», ⁴³ con la gioia nel cuore, ⁴⁴ poiché aveva un alto concetto della vocazione religiosa. ⁴⁵ Con radicalità evangelica, concepiva la professione religiosa come donazione totale della propria volontà, rinunciando alla propria «libertà per amore di Dio, rimettendola nelle mani degli altri», ⁴⁶ come se andasse al «martirio», ⁴⁷ offrendo tutta se stessa. ⁴⁸ Proprio lei dirà che bisogna «cominciare sempre e di andare avanti di bene in meglio», ⁴⁹ nonostante le difficoltà della vita comunitaria, in uno stato di permanente rinnovamento di se stessi, con lo sguardo fisso su Gesù Cristo Sposo. ⁵⁰ Per questo la Santa presenterà la vita religiosa alle sue monache come chiamata a vivere un idillio d'amore, descritto nel *Cantico dei Cantici*, ⁵¹ per l'edificazione della Chiesa. ⁵²

Pertanto, il nuovo modo di concepire la vita religiosa e la stessa vita spirituale viene arricchita, prima nella persona stessa di Teresa, poi nel Carmelo di cui ella è madre e riformatrice. Il *realismo* di Teresa è troppo profondo, troppo autentico perché non sia anche inconsapevolmente teso a fare dei diversi elementi della sua esistenza un tutto organico, un'unità

⁴¹ *Mansioni* 7, 4,8.

⁴² In ÁLVAREZ, *Estudios teresianos III*, 387-403, cui facciamo continuo riferimento, appare un articolo dal titolo *Nuestra vocación cristiana e religiosa desde la historia de la vocación de santa Teresa de Jesús*, pubblicato in «Vida religiosa» 53 (1/1982) 17-27.

⁴³ *Cammino* 21,2.

⁴⁴ Cf. *Vita* 4,2.

⁴⁵ Cf. *Vita* 32,11.

⁴⁶ *Cammino* 12,1.

⁴⁷ Cf. *Cammino* 12,2.

⁴⁸ Cf. *Poesia 2: Nelle mani di Dio*.

⁴⁹ *Fondazioni* 29, 32.

⁵⁰ Cf. *Cammino* 2,1, 26,3; *Mansioni* 3, 2,11 e 7, 4,8; *Esclamazioni* 14, 1.

⁵¹ Cf. Ct 1,1; *Pensieri sull'amore di Dio* 2,5.

⁵² Cf. *Cammino* 3,10; *Vita* 40, 15.

vivente.⁵³ Di questo tutto organico, l'orazione contemplativa è centro propulsore, il principio di trasformazione unitiva. Difatti, la santa dottore dopo aver costruito la dimora carmelitana e averne rifatte le fondamenta, vi creò un ambiente eminentemente favorevole alla vera vita spirituale. Seguendo il primo e grande comandamento, il Carmelo teresiano mantiene interamente una tendenza d'amore unica e duplice: duplice perché si volge a Dio e ai nostri fratelli. Unica perché la sola virtù teologale della carità informa le due tendenze, i due tempi della spiritualità carmelitana che costituiscono il suo ritmo vitale: il battito del suo cuore e il suo respiro. Scriverà la Santa:

Coloro che amano Dio davvero tutto ciò che è buono lo amano, tutto ciò che è buono lo vogliono, tutto ciò che è buono lo favoriscono, tutto ciò che è buono lo lodano, con i buoni si uniscono sempre e li favoriscono e li difendono; non amano se non cose vere e che siano degne d'amore [...] Tutto ciò perché altro non pretendono che di contentare l'Amato. Muoiono dal desiderio che egli li ami e danno la vita per capire come possono dargli più gioia.⁵⁴

L'amore nella sua duplice direzione, per Teresa non è settoriale, né specialistico, non rinchiude entro le mura del castello interiore o della clausura, non permea solo la preghiera, ma dilaga e penetra tutto ciò che è buono, vero e degno d'amore. L'amore di Teresa per Dio si allarga a tutto l'orizzonte creato, ove si scoprono le scintille di bene, di verità, di amore partite dal Creatore. È in questa strada che sboccia la mistica, che non isola ma immerge, non estranea dalle realtà contingenti e transeunti del mondo ma le irradia. Non è una gemma preziosa da conservare nel proprio scrigno interiore, ma un seme fecondo di vita nuova. Prima ancora di pensare a tutto questo, Teresa l'ha vissuto intensamente, vale a dire accordando il posto preminente, la *potior pars*, alla contemplazione.⁵⁵

Da realista qual era, aveva compreso che era necessario ripensare tutta la vita delle carmelitane in funzione di questa vita contemplativa. La stretta clausura, il silenzio, il lavoro in solitudine, la Liturgia delle Ore, saranno in funzione dell'unione con Dio, o se si vuole il clima ottimale per favorire

⁵³ Cf. M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 305.

⁵⁴ *Cammino* 40,3.

⁵⁵ «Questa *potior pars*, che nel Carmelo è la contemplazione, doveva essere fino alla Riforma di santa Teresa, il bersaglio continuamente minacciato» (PAOLO MARIA DELLA CROCE, *La spiritualità carmelitana*, in G. GAUTIER, *La spiritualità cattolica*, Ancora, Milano 1956, 132).

l'incontro con l'Amato. La vita, gli scritti di Teresa, i suoi consigli spirituali, le sue esperienze mistiche tendono a ribadire la vera vita contemplativa, quella vita di unione d'amore con Dio, secondo il carisma che lei accoglie dalle mani dello Spirito.

5. Maestra di orazione quale rapporto d'amore d'amicizia con Dio

La oración es el tema central del mensaje de santa Teresa; su primera lección. Fue igualmente el eje de su experiencia: la aventura de su drama personal y el estrato más hondo de su interioridad. Sirvió a la Santa para explicarse a sí misma el misterio de la vida cristiana. Le sirvió igualmente, a modo de catalizador doctrinal, para exponerla a los lectores.⁵⁶

Così scrive padre Álvarez. Ed è proprio l'orazione, mezzo e fine dell'unione con Dio, che Teresa intende evidenziare nell'unità organica del suo insegnamento. Su questo punto capitale il suo apporto è così tradizionale quanto originale. Tradizionale perché, come tutti i maestri che l'hanno preceduta, Teresa era convinta che la contemplazione intesa come unione d'amore trasformante in Dio Trinità d'amore è vocazione di tutti i cristiani, dal momento che vede in essa la pienezza integrale della vita spirituale e dello stesso orante, anche se la contemplazione infusa è un dono divino assolutamente gratuito; originale perché Teresa ha dell'orazione un'esperienza personale: un incontro d'amore con Dio, permanente. Per questo scrive così:

Posso dire soltanto quello di cui ho fatto esperienza, ed è che, per quanti peccati faccia, chi ha incominciato a praticare l'orazione non deve abbandonarla [...]. Quanto a coloro che non hanno ancora incominciato, io li scongiuro, per amore del Signore, di non privarsi di tanto bene [...], per poco che guadagnassero, giungerebbero a conoscere il cammino del cielo [...]. Per me l'orazione mentale non è altro se non un rapporto d'amicizia, un trovarsi frequentemente da soli a soli con chi sappiamo che ci ama.⁵⁷

«Así, commenta padre Álvarez, la oración mística no sólo enriquece y da calado a la oración; ante todo, la simplifica. Realiza de golpe lo que durante años ha sido el objeto de una búsqueda afanosa: llegar con la persona hasta

⁵⁶ T. ÁLVAREZ, *Oración, camino a Dios: el pensamiento de santa Teresa*, in ID., *Estudios teresianos III*, 45.

⁵⁷ *Vita* 8,5.

la Persona, y entrar en comunicaci3n»,⁵⁸ d'amore, beninteso, perch3 l'orazione consiste non nel molto pensare, ma nel molto amare.⁵⁹ Teresa 3 stata

una delle grandi appassionate dell'amore divino. Dotata di una intelligenza intuitiva e di un cuore grande, ella si 3 fatta della perfezione della carit3 divina una concezione profonda e singolarmente nobile. Per lei amare 3 donarsi completamente, 3 abbandonare la propria volont3 nella volont3 divina per quanto crocifiggente possa essere, al punto da trovare la propria gioia nel dolore quando questo piace all'Amato; e questo amore intenso chiama la sua presenza (cf. *Fondazioni* c. 5, 10). L'anima innamorata di Dio tende spontaneamente a possederlo. L'ideale di donazione perfetta s'accresce allora in lei dal desiderio dell'unione mistica. Dio dev'essere generoso verso l'anima generosa [...] Il dono totale dell'anima richiama il dono totale di Dio.⁶⁰

L'orazione cos3 intesa introduce nel punto cruciale del pensiero teresiano: il coinvolgimento di due persone che si amano profondamente. Questo vuol dire che Teresa ha un modo tutto proprio di concepire la vita contemplativa della quale possiede, sul piano mistico, un'esperienza singolare, dato anche dalla sua natura concreta femminile. L'orazione assume cos3 un significato realistico, psicologico, personalistico, entro il contesto dell'esperienza umanissima dell'amicizia teresiana, tanto da stabilire un intimo legame tra preghiera e vita, morale e mistica, condotta esteriore e unione con Dio, tra la vita mistica pi3 alta e il dono di s3, il bisogno di amare e la carit3 fraterna nei fatti ordinari della vita quotidiana. Nella vita di Teresa si realizza un'unit3 organica, in virt3 di un principio interiore soave e insieme forte: l'amore. L'anima che contempla deve desiderare di donarsi a colui che lei ama, unirsi a lui, servirlo. Per il suo forte realismo, non vi 3 cos3 alcuna rottura nello spirito n3 frattura tra la vita propriamente umana e la vita divinizzata.

De ah3, scrive a questo proposito padre 3lvarez, su inter3s por connaturalizar con lo sobrenatural. Por normalizar en el cuadro de «ideas y creencias» del hombre, las normales l3neas de fuerza del proyecto salv3fico que no interfiere la vida natural del hombre normal, sino que la asume, pero que a la vez, inexorablemente, le impone una nueva reordenaci3n de la tabla de valores. Una axiolog3a que afecta directamente al estilo de pensar y al enfoque de vivir.⁶¹

⁵⁸ 3LVAREZ, *Oraci3n, camino*, 65.

⁵⁹ Cf. *Mansioni* 4,1,7; *Fondazioni* 5,2.

⁶⁰ GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Carmes d3chausses*, in M. VILLER (ed.), *Dictionnaire de spiritualit3 asc3tique et mystique. Doctrine et histoire*, II, fasc. 7, Beauchesne, Paris 1937, 197.

⁶¹ 3LVAREZ, *Santa Teresa, maestra*, 343.

E proprio in nome del realismo più puro, la vita mistica, vissuta profondamente da Teresa, conferirà a tutto il suo essere una spirituale unità, unità organica nell'interno della quale tutti gli elementi comunicano tra loro e sono vivificati da un principio superiore: il suo dimorare in Dio Amore amante, che le si rivela e dona nell'umanità del Cristo.⁶²

6. Gesù Cristo nell'esperienza di Teresa

Nell'orazione secondo l'esperienza e l'insegnamento di Teresa alle sue figlie, Cristo vero Dio e vero uomo occupa un posto preminente, come lei stessa ebbe a scrivere: «Mi sforzavo quanto più potevo di tenere presente dentro di me Gesù Cristo, nostro Bene e Signore: era questa la mia maniera di pregare».⁶³ Tocchiamo qui una delle originalità della spiritualità teresiana.⁶⁴ Non già perché prima di lei il Cristo non fosse soggiacente e attivamente presente in tutta la spiritualità del Carmelo, ma Teresa lo mette in luce prima di ogni altro con grande precisione, tanto da diventare il metodo di orazione teresiana:

S'immagini di trovarsi dinanzi al Cristo, cerchi di innamorarsi della sua sacra umanità, tenendola sempre presente, di parlare con lui, chiedergli aiuto nel bisogno, piangendo con lui nel dolore, rallegrarsi con lui nelle gioie [...] È un metodo eccellente per far profitto, in brevissimo tempo. Chi si adopera a vivere in così preziosa compagnia e ad avvantaggiarsene il più possibile, amando veramente questo nostro Signore, al quale tanto dobbiamo.⁶⁵

Poiché Teresa dà molto spazio al Cristo nell'orazione, occorre sapere ciò che Egli fu per lei. Ma non è meno necessario capire quale fu, su questo punto, l'evoluzione della sua vita spirituale. Addirittura Teresa, raccomanda

⁶² «Aquí – scrive padre Álvarez – nos encontramos con unos hechos que jalonan el camino che conduce la Santa a Cristo. Y con una versión doctrinal de los mismos. Por brevedad, vamos a apuntar sólo los primeros. Giran en torno al núcleo mismo de su historia humana y de su experiencia mística. Sumamente afectiva, de afectividad claramente sexuada, sensible no sólo en la dimensión receptiva sino en la dinámica del reclamo y de la fascinación. Teresa es persona abierta a la amistad» (T. ÁLVAREZ, *Jesucristo en la experiencia de santa Teresa*, in ID., *Estudios teresianos III*, 41).

⁶³ *Vita* 4,7.

⁶⁴ Cf. L. BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, OCD, Roma 2005².

⁶⁵ *Vita* 12,2.

alle sue figlie di guardarsi da quella falsa umiltà che impedisce loro di trattare a tu per tu con Cristo Gesù:

Guardatevi, figlie mie, da queste forme di umiltà, e trattate invece con lui come con un padre, con un fratello, con un maestro, con uno sposo, a volte in un modo, a volte in un altro, perché egli v'insegnerà che cosa dobbiamo fare per contentarlo. Smettete di essere sciocche! Chiedetegli di mantenere la sua parola; poiché è vostro Sposo, che vi tratti come tale.⁶⁶

Lo ama con una tenerezza di madre, con un rispetto di figlia, con un amore di sposa in quello che Teresa chiama «matrimonio spirituale», in analogia al sacramento del matrimonio.

Pur tenendo conto della differenza che presuppone, perché in questa unione di cui parliamo non vi è nulla che non sia uno scambio spirituale [...], si tratta qui di un amore che si unisce all'amore, con operazioni così pure delicate e soavi che non c'è modo di esprimerle. Eppure il Signore sa farle sentire benissimo.⁶⁷

Senza dubbio, anche in Dio Teresa non può fare a meno di un cuore che ama. Ma il cuore che il Cristo le dà da amare nella sua umanità, Teresa non dimentica mai che è un cuore divino. Se l'umanità del Cristo costituisce per alcuni un ostacolo, è perché non la guardano come conviene.

Con la presenza di un amico così buono e con l'esempio di un così valente capitano, che per primo si espone ai patimenti, tutto si può sopportare. Egli ci dà aiuto e coraggio e non ci viene mai meno [...] Egli vuole che si passi attraverso questa sacratissima umanità di Cristo, in cui Sua Maestà disse di compiacersi [...] Ho visto chiaramente che dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che la divina Maestà ci riveli i suoi grandi segreti [...] Questo nostro Signore è la fonte di ogni bene [...] Guardiamo al glorioso san Paolo che sembra avesse continuamente il nome di Gesù sulle labbra, come colui che lo teneva bene impresso nel cuore. Io dopo aver compreso questa verità, ho osservato attentamente la vita di alcuni santi, grandi spiriti contemplativi, e ho visto che non seguivano altra strada: san Francesco d'Assisi lo fa vedere con le stigmate, sant'Antonio di Padova con il bambino Gesù, san Bernardo con il godere dell'umanità di Cristo, e ancora lo provano santa Caterina da Siena e molti altri che vostra signoria conoscerà meglio di me.⁶⁸

⁶⁶ *Cammino* 28,3.

⁶⁷ *Mansioni* 5,4,3.

⁶⁸ *Vita* 22, 6-7.

È così che Teresa trova in Cristo uomo il suo grande amore. Vi sono tanti vantaggi in questo atteggiamento d'amore e di fede verso l'umanità di Cristo che lo dona alle sue figlie come la via per eccellenza e la regola ordinaria.⁶⁹

Tuttavia, l'evoluzione del compito di Cristo nell'orazione di Teresa non è meno rivelatrice del posto stesso che egli vi occupa. Mentre all'inizio Teresa ha continuamente Cristo innanzi agli occhi, progressivamente arriva a meditare il mistero della sua persona. Ben presto scorge in lui la guida e il compagno, così Gesù Cristo diviene per lei il cammino, la vita verso il Padre, la luce che lo fa scorgere. Teresa si unisce a Dio per mezzo del Figlio incarnato. Infine, grazie al Cristo, irrompe nella Trinità la cui importanza non cesserà più di crescere nella sua vita interiore. «Bisogna concludere che Gesù Cristo non è stato confinato in un secondo piano, ma che è osservato sotto una diversa prospettiva. Rimane sempre l'uomo che, essendo Dio, rivela Dio a chi lo ascolta e lo contempla», ma «è soprattutto il Verbo incarnato al quale l'anima deve unirsi, per fare con lui ritorno al Padre nell'unità dello Spirito Santo».⁷⁰ È così che Cristo ha condotto Teresa fino a Dio Trinità d'amore gliene ha fatto prendere coscienza (= percezione mistica) come Dio presente e vivente nel suo intimo, risposta all'appello che la sua anima percepiva. Egli l'ha condotta in seno al mistero che è alla sorgente e al termine di ogni vita mistica. Anche nella tenebra più oscura e al di là di ogni forma, è necessaria la mediazione di Cristo uomo e Dio, perché nessuno può andare al Padre se non per mezzo di lui (cf. Gv 14,6). In questo modo, Cristo trasforma Teresa in lui: «“La casa” de Teresa es el. Teresa ya no es ella ni su figura. Y, a la vez, nunca Teresa ha sido tan ella como ahora. Sólo que le “han nacido alas”»,⁷¹ per essere nascosta con Cristo in Dio, nel corpo mistico che è la Chiesa.

7. Il respiro ecclesiale di Teresa

Stringendo legami profondi fra Cristo e la sua Chiesa, Teresa s'inserisce nella linea della mistica più ortodossa. Si mantiene così nel cuore stesso della spiritualità del Carmelo.

⁶⁹ Cf. *Mansioni* 6, 7,5.

⁷⁰ LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila*, 172.

⁷¹ ÁLVAREZ, *Jesucristo*, 326.

La prima intenzione della Santa non fu da principio che di fondare un monastero ove essa, e tutte quelle che avessero voluto seguirla, potessero, con l'aiuto di una clausura più stretta e di una vita più austera, mantenere ciò che avevano promesso al Signore in conformità alla vocazione del loro Ordine. Più tardi, considerando i grandi bisogni della Chiesa, e desiderando con la sua grande carità, di venire in soccorso di coloro che per lei combattevano, per quanto era in suo potere, spinse più in alto i suoi pensieri.⁷²

Infatti, muovendosi da Gesù Cristo, Teresa prende profondamente coscienza della realtà della Chiesa. Certamente vi è stata sempre sottomessa con una lealtà completa e con un fervore gioioso, e vi rimarrà fino alla fine. Tuttavia, vi è qualcosa di ancora più profondo nel suo grido di morente: «Sentirsi figlia della Chiesa».⁷³ Con ciò non indica solamente la Chiesa visibile, la Chiesa tradizionale radicata nella sua anima di spagnola, quella Chiesa alla quale, senza ignorarne i lati umani e le debolezze, non ha dimenticato di domandare una regola di fede, una regola di vita e le luci per la condotta dell'anima sua: la Chiesa per lei è prima di tutto il Cristo presente nella sua carne nella vita degli uomini.

Tale visione rischiarata e universalistica sulla Chiesa, questa assoluta confidenza che essa le vota, la deve prima di tutto alla sua unione mistica con Cristo. La Chiesa non è soltanto, per Teresa, una realtà intensamente vivente, essa è insieme stabilità sui fondamenti dogmatici. La Chiesa, per Teresa, è inseparabilmente il Cristo e le anime, cioè ancora mistero del Cristo ma visto nella luce apostolica.

Allora per Teresa l'amore divino non cessa più di diffondersi come dalle onde concentriche che partono dalla sorgente. Carità fraterna e soprannaturale, nel cuore del monastero prima, ma poi, con una forza e un ardore continuamente rinnovati, amore di tutte le anime, cioè della Chiesa. Un'anima che aspira a divenire la sposa dello stesso Dio non può abbandonarsi svogliatamente al sonno. Il Dio redentore mette la propria vita e il proprio amore che si dona, nell'anima che si è data a lui. Di qui l'invito di Teresa alle sue figlie:

Avvicinatevi, dunque, a questo buon Maestro, con la ferma risoluzione d'imparare ciò che egli vi insegnerà. E Sua Maestà farà sì che non man-

⁷² FRANCISCO DE RIBERA, *La Vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca 1591, II, cap. I.

⁷³ Cf. T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia. Sentirse hija de la Iglesia*, in ID., *Estudios tere- sianos III*, 211-286.

chiate di divenire sue buone discepole, né vi verrà meno se voi non venite meno a lui. Meditate le parole che pronunzia quella bocca divina, e fin dalla prima comprenderete subito l'amore che ha per voi. Non è certo piccolo conforto né dono da poco per un discepolo vedersi amato dal proprio Maestro.⁷⁴

Partendo da Cristo, Teresa non dimentica che questo “apostolato” deve rimanere innanzitutto *contemplativo*. Lo concepisce prima sotto la forma della pratica delle virtù, della fedeltà alla Regola, della rinuncia e della croce. Ma lo concepisce soprattutto sotto la forma della preghiera, che è amore in atto. Più le persone contemplative avanzano nell'orazione più sono zelanti dei bisogni del prossimo. Scrive Teresa:

Questo io ho osservato attentamente in alcune persone [...]: quanto più sono progredite in questa orazione e favorite di doni da nostro Signore, tanto più sono si occupano dei bisogni del prossimo, specialmente di quelli delle anime.⁷⁵

Il suo adente amore per il Cristo trasforma la vita e l'orazione della santa religiosa e ne fa un servizio a favore della Chiesa. Il mistero di quest'ultima nasce dalla sua palpitante amicizia con il Cristo, non teorica ma sperimentata nella propria vita. Una visione dell'inferno apre nella sua anima la preoccupazione universale per la salvezza delle anime che da quel momento rimarrà costante nella sua vita:

Da questa visione mi venne una grandissima pena al pensiero delle molte anime che si dannano [...] e un vivo impulso di riuscire loro utile, essendo credo, fuori dubbio che, per liberarne una sola da quei tremendi tormenti, sarei disposta ad affrontare mille morti assai di buon grado.⁷⁶

«La perdita di tante anime mi causa un profondo dolore»⁷⁷ tanto che aveva «desideri così vivi dell'onore di Dio e del bene delle anime, che per salvare una sola di esse si sarebbe fatta uccidere mille volte».⁷⁸ Teresa di Gesù impiega così i suoi desideri in un servizio contemplativo per la Chiesa:

⁷⁴ *Cammino* 26,10.

⁷⁵ *Pensieri sull'amore di Dio*, 7,8.

⁷⁶ *Vita* 32,6.

⁷⁷ *Relazioni* 3,8.

⁷⁸ *Relazioni* 4,6.

Vedendomi donna e dappoco, nonché incapace a essere utile in ciò che avrei voluto a servizio del Signore, poiché tutta la mia ansia era, come lo è tuttora, che avendo egli tanti nemici e così pochi amici, decisi di fare quel poco che dipendeva da me.⁷⁹

Trasgredendo i canoni della teologia della vita religiosa crea un nuovo stile di vita: la contemplazione a servizio della Chiesa. È l'ideale che inculca con entusiasmo nelle prime pagine del suo *Cammino*, nella linea della sua esperienza ecclesiale, della sua visione della Chiesa come regno di Dio, della santità come amicizia con Dio. Tale ideale comportava innanzitutto la formazione di un gruppo⁸⁰ scelto, piccolo, che attuava in sé il rinnovamento della Chiesa, con l'ideale evangelico della perfezione interiore e comunitaria, con l'orazione come mezzo apostolico. Di fatto, questo ideale si realizzò solo quando Teresa formò un gruppo unito da vincoli più forti dell'«accordo» di amicizia.⁸¹ Scrive padre Tommaso:

Este quadro ideal tendrá en seguida una exquisita versión doctrinal en el *Camino*. Se halla en una de las páginas clave del libro, a la pluma de la Santa: encaminar a la oración «todas las personas que os trataren», «por amor de Dios os pido que vuestro trato sea siempre ordenado a algún bien de quien hablareis, pues vuestra oración ha da ser para provecho de las almas.⁸²

La salvezza delle anime è il bene spirituale della Chiesa, l'estensione del regno di Dio, la santificazione dei sacerdoti, verso i quali Teresa nutre un affetto materno. Apprezza il valore della loro missione “profetica” nella Chiesa e il dono del ministero sacramentale. Li vuole persone di scienza, capitani coraggiosi dell'esercito di Cristo, uomini perfetti:

⁷⁹ *Cammino* 1,2.

⁸⁰ Teresa giunge a questa conclusione dopo la sua personale esperienza: «Gran male è un'anima sola tra tanti pericoli», «perciò io consiglierei a coloro che hanno orazione, specialmente al principio, di allacciare amicizia e conversazione con altre persone intente alla stessa pratica». «È una cosa importantissima questa [...] e non so come raccomandarla». «È necessario che si sostengano vicendevolmente quelli che lo servono per andare avanti». «È necessario cercar compagnia per difendersi fino a che non siano forti [...] altrimenti si vedranno in grande angustia». «La carità cresce con la comunicazione, e ci sono mille beni che non oserei dire, se non avessi esperienza del molto che ciò importa» (*Vita* 7, 20-23, *passim*; cf. ÁLVAREZ, *Oración, camino*, 97).

⁸¹ «El pequenísimo grupo reunido para iniciar el Carmelo de San José debía, ante todo, responder a este quadro de ideas básicas: todo su fundamento ha da ser la oración» (ÁLVAREZ, *Oración, camino*, 98).

⁸² *Ibid.*, 99.

Sento un vivissimo desiderio, più forte del solito, che Dio abbia al suo servizio persone, specialmente uomini dotti, che si dedichino a lui con assoluto distacco da tutto, senza indugiare in nessuna delle cose di questa terra, visto che vi è solo inganno. Siccome infatti vedo le grandi necessità della Chiesa, da cui sono tanto afflitta che mi sembra ridicolo provare dolore per altre cose, non faccio se non raccomandare a Dio i dotti, perché so che può fare più bene uno solo di loro del tutto perfetto, acceso di vero amore di Dio, che molti altri di animo tiepido.⁸³

Queste convinzioni diventano forma di vita religiosa nel Carmelo: promozione del rinnovamento e della santità della Chiesa dal di dentro; vita di orazione e di intercessione per le necessità della Chiesa. La vita di preghiera di Teresa è vita di amicizia con Cristo Dio:

Fiduciosa nella grande bontà di Dio, che aiuta sempre chi decide di lasciar tutto per amor suo, pensai che, essendo tali le mie consorelle come io le avevo immaginate nei miei desideri, le loro virtù avrebbero compensato i miei difetti e così io avrei potuto contentare in qualche cosa il Signore; infine pensavo che, tutte dedite alla preghiera per i difensori della Chiesa, per i predicatori e per i teologi che la sostengono, avremmo aiutato come meglio si poteva questo mio Signore, così perseguitato da coloro che ha tanto beneficiato, da sembrare che questi traditori lo vogliano crocifiggere di nuovo e che egli non abbia dove posare il capo.⁸⁴

Oh, mie sorelle in Cristo, aiutatemi a supplicare il Signore affinché ci conceda questa grazia, poiché è proprio questo il motivo per cui egli vi ha qui radunate; questa è la vostra vocazione; questo dev'essere il vostro compito, queste le vostre aspirazioni, questo l'oggetto delle vostre lacrime, questo lo scopo delle vostre preghiere; non quello, sorelle mie, di interessi mondani.⁸⁵ Il giorno in cui le vostre discipline e i vostri digiuni non avessero più l'obiettivo che ho indicato sopra, sappiate che non adempite né rispettate il fine per cui il Signore vi ha qui riunite.⁸⁶

[Nel primitivo monastero di Avila] servivo il Signore con le mie povere preghiere; mi adoperavo continuamente perché le consorelle facessero lo stesso e amassero il bene delle anime e la propagazione della Chiesa. Chi trattava con esse ne rimaneva sempre edificato e in ciò si appagavano i miei grandi desideri.⁸⁷

⁸³ *Relazioni* 3,7.

⁸⁴ *Cammino* 1,2.

⁸⁵ *Cammino* 1,5.

⁸⁶ *Cammino* 3,10.

⁸⁷ *Fondazioni* 1, 6.

Più il tempo passa, ella scrive ancora, più cresce in me il desiderio di contribuire al bene delle anime [...] e allo sviluppo della Chiesa.⁸⁸

Anima eminentemente contemplativa, Teresa è completamente immersa e consapevole di quest'intimo rapporto con Dio, l'orazione, appunto. Quando fu afferrata dalla presenza d'amore del Cristo uomo, le opere s'imporranno. Una volta pervenuta alla contemplazione, quale sguardo fisso sul Cristo, tutto il suo essere diventa amore.⁸⁹ A questo punto la Santa si chiede:

Ma come si acquisterà quest'amore? Determinandosi a operare e a patire, per scendere poi alla pratica quando se ne presenta l'occasione. È pur vero che, riflettendo a quanto dobbiamo al Signore, a chi egli sia e a ciò che siamo noi, l'anima acquista la sua determinazione; è cosa molto meritoria e molto utile per i principianti purché, evidentemente, non sia d'intralcio ai doveri imposti dall'obbedienza o dal vantaggio del prossimo. Qualunque di questi due doveri ci si presenti, richiede tempo, a scapito di quello che noi tanto desideriamo consacrare a Dio e che, a nostro modo di vedere, consiste nello stare in solitudine pensando a lui e godendo dei doni che egli ci elargisce. Lasciare questo per attendere all'uno o all'altro di quei doveri è far contento lui, detto dalla sua stessa bocca: ciò che avrete fatto a uno di questi piccoli, l'avrete fatto a me. E per quel che riguarda l'obbedienza, non vorrà certo che un'anima così innamorata di lui vada per una strada diversa da quella seguita da chi fu *oboediens usque ad mortem*.⁹⁰

Per divenire veramente apostoli occorre, dunque, amare senza riserve e appartenere totalmente a Dio. In questo modo, Teresa contemplativa, unita cioè a Dio, ha scoperto il valore delle anime riscattate dal Cristo, che sboccia in apostolato. E l'«apostolato è rinnovamento e approfondimento della vita di orazione partendo dal Cristo, sperimentata e descritta in tutte le sue sfumature fino ai gradi più alti della vita mistico-contemplativa».⁹¹

⁸⁸ *Fondazioni* 1, 6.

⁸⁹ «Non vi chiedo ora – scrive Teresa alle sue figlie – di concentrare il vostro pensiero su di lui, né di fare molti ragionamenti né profonde e sublimi considerazioni con la vostra mente: vi chiedo solo di guardarlo» (*Cammino* 26,3).

⁹⁰ *Fondazioni* 5,3.

⁹¹ «Es evidente que en la base de esta concepción está el alma de una contemplativa, que a toda costa quiere desarrollar en el discípulo las fuerzas más aptas para penetrar en la esfera de lo divino; a la par, la visión humanísima de quin está profundamente convencida de la riqueza interior del hombre» (ÁLVAREZ, *Oración, camino*, 96).

8. Teresa mistica e mistagoga⁹²

A padre Álvarez dobbiamo anche lo sviluppo dell'intuizione tipicamente teresiana dello studio dei diversi settori della mistica, con una valenza universale, con il triplice momento metodologico: l'esperienza come ricezione della comunicazione di Dio che precede sempre; la comprensione come illuminazione dell'esperienza che segue, in armonia con la dottrina della Chiesa; la trasmissione pedagogica e mistagogica, che è come la terza tappa della testimonianza e della trasmissione dei valori.

Teresa è un eloquente paradigma dell'iniziazione alla vita mistica. Nella sua esperienza si può facilmente osservare e interpretare l'intero arco dell'esperienza mistica cristiana. Lei stessa offre tutti i mezzi e gli elementi per l'analisi: oggetto e contenuto, percezione in tutte le sue modalità, espressione linguistica fine e particolareggiata. Ha una grande ricchezza e varietà di contenuti cristiani, forza di esperienza e capacità mistagogica.

Verso la fine del 1565, Teresa scrive il *Libro della vita*. È un fatto decisivo, questo, che si colloca nel tessuto delle sue esperienze mistiche e ne costituisce il canovaccio. Tale opera è, in un certo qual modo, la migliore descrizione della sua esperienza mistica, priva di qualsiasi informazione teologica, se non quella dei teologi cui ella affidava i suoi scritti. Il *Libro della vita* è una sorta di nesso tra l'esperienza mistica di unione con Dio, l'autrice e i suoi eventuali lettori "iniziandi" ai quali venne destinato. Tanto per esemplificare è opportuno qui citare una pagina campione per notare subito la novità di contenuto e di stile mistico di Teresa:

Come ho detto prima, c'era già stato un inizio per me, alcune volte, di quello che sto per dire, anche se per brevissimo tempo. Nel cercare di rappresentarmi il Signore e prostrarmi ai piedi di Cristo, nella maniera che ho detto, e talvolta anche durante la lettura, mi accadeva d'improvviso di essere invasa da un così vivo sentimento della presenza di Dio, da non poter dubitare in alcun modo ch'egli fosse in me ed io tutta rapita in lui.⁹³

Il coinvolgimento delle persone (Teresa e Dio) nella mutua presenza, è senza dubbio il nucleo portante dell'esperienza mistica vissuta dalla Santa. E difatti, il testo prosegue:

⁹² Faccio riferimento allo studio di T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa di Gesù mistica*, in *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982, 199-229.

⁹³ *Vita* 10, 1.

Questo, non in maniera di visione, ma a quel modo che credo si chiami *teologia mistica* (= intima unione dell'anima con Cristo). Tale stato tiene l'anima sospesa in modo tale che essa sembra tutta fuori di sé: la volontà ama, la memoria mi pare sia quasi smarrita, l'intelletto non ragiona (nel senso di rimanere passivo), a mio giudizio, ma non si perde; però, ripeto, è inoperoso, standosene come stupito per le molte cose che intende, perché Dio vuole che capisca come da solo non possa intendere nulla di ciò che Sua Maestà gli presenta.⁹⁴

Per Teresa, l'esperienza della presenza di Dio segna l'ingresso nella «mistica teologia», che nel suo lessico ha come risolto il tipico modo di sapere, gustare, intendere; culmina nella battuta finale del sapere negativo il «non possa intendere nulla» di tutto quanto sperimenta, proprio perché Dio e la sua presenza sono trascendenti e travolgenti.

La Santa ritorna sulla propria esperienza, per leggere i fatti che la integravano, riportarli nello scritto e così offrirli al lettore, dando lei stessa la chiave di lettura in un passo ormai classico della sua opera. Si trova nel cap. 17, par. 5, in un contesto chiaramente mistico. Mentre la Santa è tutta intenta a esporre i diversi gradi di "unione", tutto a un tratto si rivolge al suo confessore il domenicano, padre García de Toledo, per rassicurarlo:

La signoria vostra, quando il Signore gliela concederà tutte, se già non le ha, avrà molto piacere di trovarle qui descritte e capire in che consistano, perché una cosa è che il Signore ci dia la grazia, un'altra è intendere che favore e che grazia sia, un'altra cosa saper dire e far capire come sia. Sebbene sembri necessaria soltanto la prima di queste tre cose perché l'anima non proceda confusa e timorosa con maggior coraggio nella via del Signore, mettendosi sotto i piedi tutte le cose del mondo, tuttavia è un gran vantaggio e una grazia intendere cosa si è ricevuto. Per ognuna di tali grazie è doveroso che chi le ha ne lodi molto il Signore; e anche chi non le ha, avendone Sua Maestà fatto dono a qualcuno dei viventi, affinché potesse esserci di aiuto. Ora, dunque, accade molte volte in questa specie di unione di cui intendo parlare (specialmente a me che il Signore ha favorito moltissime volte di questa grazia) che Dio assorbe la volontà e anche, a mio giudizio, l'intelletto, perché non ragiona, occupato a godere di Dio, come chi sta guardando e vede tante cose che non sa indirizzare lo sguardo; guardando una cosa ne perde di vista un'altra, e così non osserva nulla distintamente. La memoria resta libera e, insieme con essa, credo che anche l'immaginazione che, vedendosi sola, scatena un'incredibile guerra e cerca di sconvolgere tutto. Mi riduce assai stanca e la detesto; spesso supplico il Signore di

⁹⁴ *Ivi.*

volermela togliere in questi momenti, se deve turbarmi tanto. Alcune volte gli dico: «Quando, mio Dio, la mia anima sarà tutta unita per lodarvi e non così spezzettata da non poter giovare a se stessa?». Qui vedo il male di cui è causa il peccato, il quale ci costringe a non fare ciò che vogliamo, a non stare sempre, cioè, occupati in Dio.⁹⁵

Teresa interrompe così l'esposizione dottrinale sul tema dell'unione, per spiegare a padre García, il misterioso processo per cui l'esperienza dell'unione avvenuta in lei, invitandolo a fare la sua stessa esperienza. Le tappe sono queste: Teresa ha ricevuto per grazia l'esperienza della divina Presenza; l'ha compresa (percepita); e infine l'ha comunicata al teologo domenicano, che nel leggerla sicuramente si sentirà illuminato interiormente.⁹⁶

Nella brevissima analisi, Teresa si è tenuta a livello teologico-dottrinale: nell'esperienza mistica da lei vissuta vi sono tre grazie sovrastanti l'una sull'altra che, partendo da Dio, attraverso lei cui erano state concesse, raggiungevano gli altri: l'esperienza mistica stessa che Teresa ha sperimentato, la comprensione di tale esperienza, la comunicazione della parola mistica, raccontando quanto le era accaduto. La struttura di questo processo mistico completo è scandita in tre fasi o grazie (*mercedes*) che si susseguono: ricevere l'esperienza, esserne consapevoli e capirla, poterla comunicare e farla capire. In breve, l'esperienza mistica di Teresa comporta queste tre componenti del rapporto interpersonale su un piano decisamente superiore. Il «sentire - capire - comunicare» diventa: sentire/percepire il divino, decodificare il mistero, comunicare ad altri l'esperienza del divino. Si tratta della forza mistagogica, come si può notare, della vita di Dio in Teresa, per la quale, come per ogni soggetto mistico il vero muro di contenimento è quello che s'interpone tra l'intima esperienza di Dio e la comunicazione agli altri. In altri termini, è la barriera che a tutti i mistici autentici oppone l'ineffabilità dell'esperienza: quanto più è profonda, tanto meno è riducibile al cifrario della parola. A questo riguardo risultano quanto mai vere le parole di Tobia: «È bene tenere nascosto il segreto del re, ma è motivo di onore manifestare e lodare le opere di Dio» (Tb 12,7). Ciò nonostante, per Teresa erano emersi

⁹⁵ *Vita* 17, 5.

⁹⁶ Ho preso come base per la presentazione sintetica della mistica di Teresa lo studio puntuale e ben strutturato di ÁLVAREZ, *Santa Teresa di Gesù, mistica*; cf. anche ID., *Mística y mistagogía*, in *La Teologia spirituale. Atti del Congresso internazionale OCD (Roma, 24-29 aprile 2000)*, OCD, Roma 2001, 735-743.

i due fronti su cui battersi per “comunicare” la sua esperienza interiore: il primo, riuscire a esprimersi; il secondo, riuscire a farsi capire. E vi riuscirà, da donna concreta e amante del Signore: riuscirà a comunicare le meraviglie che il Signore ha operato in lei.

A questo punto va detto che per Teresa il comunicare non era semplicemente portare alla parola il suo vissuto interiore. Per lei, in quanto mistica, il comunicare è un fatto mistico, che non può darsi senza avere una grazia a livello mistico. Difatti, mentre scrive, Teresa è consapevole di essere o meno sotto l’influsso di tale grazia:

Scrivo molto irregolarmente e a brevi intervalli. Vorrei che m’aiutasse lui, perché quando il Signore ispira, si scrive più facilmente e con maggior chiarezza, come se si avesse davanti un modello e si dovesse fare solo il lavoro di ricopiarlo. Se manca, però, l’ispirazione, adattare un linguaggio a queste cose è più difficile che esprimersi in arabo, per così dire, anche se si sia per molti anni praticata l’orazione.⁹⁷

Il dato più importante, scoperto da Teresa, è che l’esperienza, ermetica e personalissima, pur avvenendo nel suo intimo, in realtà, oltrepassa, perché destinata agli altri, affinché facciano altrettanto. Non sembra che la Santa abbia capito fino a quale punto le sue parole potevano diventare diventare messaggio per tutta la Chiesa. Ella però intravede chiaramente che la ragion d’essere delle grazie ricevute non si arresta in lei; la sorpassano per raggiungere gli altri. Anche se si mostra personalista e soggettiva nell’analisi delle disposizioni e delle risonanze dell’accoglienza, la vera sostanza della sua esperienza mistica non sono le risonanze psicologiche, ma i misteri della fede. Praticamente, quasi tutto il contenuto della fede passa in modo concreto attraverso la sua esperienza mistica: Dio, Cristo, i sacramenti, la Chiesa...

È possibile una caratterizzazione della mistica teresiana, in base a quanto detto sopra, che vado a sunteggiare in pochi tratti fondamentali, stando quasi letteralmente a quanto scritto dal padre Álvarez⁹⁸:

1. Primo tratto: *storicità dell’esperienza*. La mistica teresiana poggia sull’esperienza del fatto salvifico concreto, avvenuto in Teresa di Gesù, denso di luce e di derivazioni radiali, in quanto si congiunge al progetto salvi-

⁹⁷ *Vita* 14, 8.

⁹⁸ ÁLVAREZ, *Santa Teresa di Gesù mistica*, 228-229.

fico comunionale e lo rispecchi. È per questo che la mistica teresiana è essenzialmente narrativa.

2. Secondo tratto: *complessità e ricchezza del fatto mistico*, cioè dell'evento salvifico, vissuto interiormente come esperienza-intelligenza-comunicazione di fede. Non si tratta di tre tempi successivi di tale evento salvifico avvenuto in Teresa a favore della Chiesa. Sono elementi costitutivi, tali che la parola provocata dall'esperienza è solo un segmento dell'esperienza compiuta. Così il *Libro della Vita* anch'esso "fatto mistico" integrante l'insieme dell'esperienza di Teresa.
3. Terzo tratto: *personalissimo*. Nell'esperienza frammentaria da Dio concessale, Teresa non propende verso il mistero Assoluto trascendente o la natura divina delle Persone, che va oltre la certezza della fede, ma verso la Persona divina che le si comunica. È il Dio di Gesù Cristo che le si dona nella forza dello Spirito, attore della sua storia salvifico-comunionale: Trinità, Cristo (la sacralissima umanità del Cristo) e lei, nell'ambito della Chiesa.
4. Quarto tratto: *mistica "mistagogica"*. Nonostante l'impedimento d'ineffabilità legato a ogni esperienza profonda nella sfera religiosa, la mistica teresiana è aperta all'Altro-altri, con i quali entra in dialogo e diviene così «apostolica». È esperienza e provocazione all'esperienza. È autentica esperienza mistica che diffonde e testimonia la sua esperienza di Dio.
5. Quinto tratto: *mistica come messaggio*. Tale esperienza termina infatti in testimonianza profetica e in magistero della vita cristiana. In altri termini, frammenti, per così dire, dell'esperienza mistica di Teresa mirano a rendere partecipi chi legge o medita sulla sua esperienza di fede. Il suo primo obiettivo è quello di coinvolgere, quindi rendere partecipe l'eventuale lettore dell'esperienza di Dio avvenuta nel più profondo del suo essere e nella luce che ne deriva:

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita – la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena (1Gv 1,1-4).

9. Un contributo decisivo allo studio della mistica teresiana⁹⁹

Molti sono i meriti di padre Álvarez. Tra i tanti emerge quello di essere “un teologo ecclesiale” e “un teologo teresiano”, radicato nella tradizione anche tomista, come prova la sua tesi dottorale all’«Angelicum». Già, teologo teresiano, tutto pervaso dalla luce di Teresa di Gesù, madre, maestra e mistagoga, al cui servizio egli ha dedicato tutta la sua vita. Il suo merito fondamentale è quindi duplice¹⁰⁰.

Ecco il grande contributo, che è forse quello più autenticamente dottrinale e teologico, alla Chiesa di padre Álvarez, in sintonia con Madre Teresa di Gesù, amante della teologia e dei teologi, di «letras» e di «letrados», che affermava dei teologi, con una segreta teologia e una chiara ammirazione: «Dio li destina ad essere luce della sua Chiesa», «Dios los tiene para luz de su Iglesia» (*Castello interiore* V, 1, 6).¹⁰¹

Il dibattito teologico sull’identità o la natura della teologia spirituale e mistica – cui molto ha contribuito padre Álvarez – può trovare soluzione solo nel suo oggetto formale che è il mistero di Gesù di Nazareth, morto e risorto (cf. ascetica e mistica, non in antitesi tra di loro ma in continuo dialogo dialettico), celebrato nella comunità ecclesiale. Più precisamente, l’esperienza spirituale cristiana è costituita dall’esperienza pasquale di Gesù Cristo nel suo divenire esistenziale, che lo Spirito veicola nel vissuto della comunità dei credenti. Ed è solo nell’ambito di tale esperienza che si può raggiungere, per quanto possibile a una creatura umana, una conoscenza soprannaturale di fede. Teresa di Gesù così confidava nel *Libro della Vita*: «Ben poco avrei potuto imparare dai libri, non essendo riuscita a capire nulla né sapendo quel che facevo, fino a quando sua Maestà non me lo fece intendere per esperienza» (22, 3). Con l’esperienza – aggiunge Giovanni della Croce – «si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano».¹⁰² Questa espressione è un’eco, molto chiara, di quanto Paolo afferma:

Che Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia

⁹⁹ Cf. M. BORRIELLO, *Teresa la mistica di Avila*, Rogate, Roma 1986.

¹⁰⁰ Cf. J. CASTELLANO, *Laudatio in occasione dell’emeritato del padre Tomás Álvarez Fernández de la Cruz*, O.C.D., in «Path» 4 (1/2005) 284-293.

¹⁰¹ *Ibid.*, 293.

¹⁰² *Cantico spirituale*, Prologo.

l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio (Ef 3,17-19).

E tuttavia, tale esperienza per quanto spirituale possa essere, è sempre fondamentalmente umana. Almeno così c'insegna Teresa. Ed è questa la grande lezione che ci ha lasciato in eredità il maestro padre Álvarez. A noi spetta raccoglierla e approfondirla, tenendo presente quanto la Mistica di Avila scriveva alle sue figlie in un testo a lei indebitamente attribuito: «Che il vostro desiderio sia vedere Dio, la vostra paura il perderlo, il vostro dolore non possederlo, la vostra gioia ciò che può condurvi alla vita eterna».¹⁰³ Il desiderio di vedere Dio, di andare oltre, per Teresa, non è stato

solo sogno, ma realtà attraverso il faticoso cammino spirituale che ella ha lasciato scritto nelle sue opere. In tale cammino, l'ascesa diventa un apologo per indicare il volo dell'anima verso orizzonti più alti, trascendenti, limpidi. È come ritrovare il respiro, dopo aver attraversato il deserto e l'assenza di Dio nei solchi della quotidianità. A questo punto, il bisogno di Dio diventa realtà e la sosta spirituale si fa preghiera nel silenzio dell'amore contemplante. Nel mistero supremo, che è Dio, c'è, dunque, la possibilità di penetrare attraverso un viaggio nel centro del proprio essere, di luce in luce, liberandosi dal finito per approdare nel grembo dell'eterno Vivente.¹⁰⁴

È questa la parabola che si ripete ogni giorno in ogni uomo e donna che cercano Dio con cuore sincero, perché dagli amori possano raggiungere e conquistare l'Amore, com'è accaduto per Teresa di Gesù.

¹⁰³ *Avviso* 68.

¹⁰⁴ L. BORRIELLO, *Introduzione*, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Paoline, Milano 2002², 55. Cf. anche ID., *Solo Dios basta. La teologia narrativa di Teresa d'Avila*, Ancora, Milano 2015.


RICERCHE DI STORIA DELLA FILOSOFIA E TEOLOGIA MEDIOEVALI

TRILOGIA BONAVENTURIANA



*a cura di
Carmelo Pandofi e Rafael Pascual*



 IF PRESS



Cattedra Marco Arosio
di Alti Studi Medievali

**LE DUE SCOMODE CLAUSOLE MATTEANE:
ECCEPTE IL CASO DI FORNICAZIONE
- SE NON PER FORNICAZIONE**

Il test della ragionevolezza

TARCISIO STRAMARE

PATH 19 (2020) 81-106

Su pochi versetti della sacra Scrittura sono state scritte tante pagine quante sui due noti incisi di Matteo, relativi alla questione del divorzio: *excepta fornicationis causa* (Mt 5,32) e *nisi ob fornicationem* (Mt 19,9). Le numerose interpretazioni, o soluzioni, proposte nel corso della storia, presentano una gamma di sfumature molto varia, che dall'indissolubilità assoluta del matrimonio si estende fino alla concessione del divorzio. Per utilità del lettore, le indico sommariamente con il rispettivo termine, divenuto ormai convenzionale presso gli esegeti:

- Soluzione «tradizionale»: concessione della separazione (non divorzio!) in caso di adulterio.
- Soluzione «protestante»: vera eccezione, ossia concessione del divorzio in caso di adulterio.
- Soluzione «inclusiva»: traduce *parectos* con «anche nel caso di fornicazione» e *me epi* con «neppure nel caso di fornicazione».
- Soluzione «interpretativa» o «biografica»: Gesù interpreterebbe la concessione mosaica di Dt 24,1 discussa tra le diverse scuole giudaiche, schierandosi in favore della scuola più rigida di Shammai. Si tratterebbe, tuttavia, di un caso di legislazione *ad interim*.

- Soluzione «rabbinnica»: «fornicazione» equivarrebbe a *zenut* designante presso i rabbini i matrimoni attentati e, secondo Lv 18,6-18, invalidi. Si tratterebbe di un modo illegittimo di convivenza, ossia di concubinato.
- Soluzione «preteritiva»: non si tratterebbe di una clausola, ma di una pretermissione, equivalente a «prescindendo da, non considerando, per tacere di».

L'elenco delle soluzioni proposte potrebbe continuare; la scelta, tra le tante, è solo indicativa. Con coloro che non si dichiarano soddisfatti delle soluzioni «preteritiva» e «inclusiva», le quali eliminerebbero radicalmente il problema, preferisco affrontare, fiducioso nel «test della ragionevolezza», la *lectio difficilior*, che sembra porre sulla bocca di Gesù una *vera eccezione alla legge divina dell'indissolubilità del matrimonio*.

Naturalmente, perché una soluzione possa essere ritenuta valida, deve possedere molteplici requisiti di carattere filologico, storico, giuridico e dommatico. Gli incisi di Matteo sono paragonabili alle tessere di un mosaico, che debbono corrispondere sotto ogni aspetto alle esigenze di una determinata opera d'arte. Si tratta, dunque, di trovare una soluzione:

- che non contraddica tutto il contesto del Nuovo Testamento il quale, nei testi chiari (1Cor 7,10ss.; Rm 7,2; Lc 16,18; Mc 10,11), è unanime circa la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio;
- che giustifichi la presenza delle clausole nel solo Matteo (5,32 e 19,9) e la loro assenza negli altri Sinottici (Lc 16,18; Mc 10,2-12);
- che conservi al termine «fornicazione» il suo significato, sia pure in modo metaforico (cf. le soluzioni «tradizionale» e «protestante» che lo interpretano, invece, come «adulterio»);
- che armonizzi storicamente con situazioni analoghe dell'Antico e del Nuovo Testamento (ad esempio, At 15,19ss.);
- che rimanga nel tema del divorzio, ossia che si abbia, da una parte, un matrimonio «valido» (cf. la soluzione «rabbinnica», che traduce, invece, «concubinato», ossia unione illegale, e suppone Lv 18,6-18, invalidante il matrimonio) e, dall'altra parte, un vero scioglimento del medesimo (cf. la soluzione «tradizionale» che si limita alla «separazione»);
- che spieghi l'indifferenza da parte dei discepoli (cf. Mt 19,10);
- che sia conforme alla prassi della Chiesa connessa al cosiddetto «privilegio paolino» (cf. 1Cor 7,10-17).

Mi incoraggia a divulgare questa soluzione il qualificato consenso, che mi è stato ripetutamente manifestato in Italia e all'estero sia da esegeti che da giuristi; il *dissenso «giustificato»* è stato vago e insignificante; l'interesse per l'argomento mi sembra praticamente nullo; ciascuno ha continuato ad andare per la sua strada. Le traduzioni e i Lezionari sono eloquenti.

1. Matrimonio indissolubile e clausole di Matteo

Poiché suppongo già conosciuto il problema esegetico, lo tratteggio semplicemente.

San Paolo in 1Cor 7,10-11 afferma:

Agli sposati prescrivo, non io, ma il Signore, che la donna non si separi dal marito; se poi si fosse anche separata, stia senza rimaritarsi o si riconcili col marito, e che il marito non ripudi la moglie

All'indissolubilità del vincolo matrimoniale lo stesso Paolo pone come termine solo la morte:

La donna maritata è legata per legge al marito vivente, ma se muore il marito, resta sciolta dalla legge del marito. Or dunque, vivente il marito, sarà chiamata adultera se stia con un altro uomo, ma se muore il marito, è libera dalla legge, sì da non essere adultera se diventi di un altro (Rm 7,2-3).

Luca tratta il nostro argomento quasi di passaggio, assieme a sentenze di carattere vario:

Chiunque rimanda la propria moglie, e ne sposa un'altra, commette adulterio; e chi sposa la donna ripudiata da un uomo, commette adulterio (Lc 16,18).

Com'è facile notare, mentre Paolo parte dalla «moglie», Luca parte dal «marito», circostanza che lascia sottintendere interlocutori e ambiente diversi. La sentenza di Luca si trova, invece, in concordanza con Marco, il quale ci offre il contesto storico nel quale essa fu pronunciata. La sentenza era la chiarificazione data da Gesù ai discepoli, dopo una questione con i farisei, i quali avevano chiesto «se è lecito a un marito rimandare la moglie»:

Chi rimanda la propria donna e ne sposa un'altra commette adulterio verso di lei; e se la donna rimanda il marito e ne sposa un altro, commette adulterio (Mc 10,11).

Alla proibizione di divorzio per il marito, Marco fa subito seguire l'identica sentenza per la donna. In tutti i testi, comunque, Paolo, Luca e Marco concordano nell'insegnare l'assoluta indissolubilità del matrimonio.

Matteo costituisce in questa concordanza un caso singolare. Nelle antitesi tra Mosè e il Messia, leggiamo:

È stato detto: se uno rimanda la propria moglie, le dia la dichiarazione del ripudio. Ma io vi dico che chiunque rimanda la propria moglie, eccetto il caso di fornicazione, la spinge all'adulterio, e chi sposa una donna ripudiata, commette adulterio (Mt 5,31-32).

La formula si accosta a quella di Luca, ma vi compare in più una clausola che sembrerebbe incrinare il monolito dell'indissolubilità.

La spiegazione di detta clausola matteana va ricercata in un altro contesto, ossia in Mt 19,3-10, simile a Mc 10,2-12, ma con la domanda formulata diversamente: «È lecito rimandare la propria moglie per qualunque motivo?» (Mt 19,3).

Per entrambi gli evangelisti, Gesù risponde col richiamarsi alla volontà di Dio, espressa nella creazione della prima coppia, e proibendo all'uomo di separare ciò che Dio stesso ha congiunto; Matteo, tuttavia, precisa: «Ma io vi dico che chiunque rimanda la propria moglie, se non per fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio» (Mt 19,9).

Matteo riporta anche l'osservazione dei discepoli: «Se tale è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene ammortarsi» (Mt 19,10), dalla quale appare che l'eccezione concessa da Gesù dovette loro sembrare già scontata o, comunque, di nessun peso.

In tutti e due i passi di Matteo esisterebbe per l'uomo una possibilità di ripudio nei riguardi della donna (contesto ebraico), connessa alla «fornicazione», caso ritenuto insignificante dai discepoli e comunque non contraddittorio al principio dell'indissolubilità, chiaramente espresso dagli altri evangelisti.

Ammessa, dunque, come esplicitamente affermata la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio, rimane il problema esegetico di come concorderla con la clausola attestata in Matteo.

2. Il Signore è un Dio geloso

Una preoccupazione che corre da una parte all'altra dell'Antico Testamento e finisce con l'insinuarsi nel Nuovo Testamento è quella della

habdâlâb («separazione»), collegata con la santità ed esprimendosi soprattutto nella proibizione assoluta dei matrimoni con stranieri.

La minoranza ebraica e il suo continuo contatto con le popolazioni straniere rendevano inevitabile la reciprocità dei matrimoni, come accade analogamente anche oggi tra i membri della “diaspora” cattolica e quelli delle altre comunità religiose. Tali matrimoni sono certamente validi, ma la legge non può non ostacolarli, come “illeciti”, a motivo dei pericoli che essi comportano per la fede.

La proibizione di tali matrimoni misti è ben chiara nel Deuteronomio. Dopo aver elencato le “sette” nazioni – Hittiti, Ghirgashiti, Amorrei, Perizziti, Hivviti, Cananei e Gebusei – che ostacolavano agli Ebrei il possesso del Canaan e che erano votate all’anatèma, il legislatore prosegue:

Non farai con esse alleanza, né farai loro grazia. Non ti imparenterai con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché allontanerebbero i tuoi figli dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri, e l’ira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe (Dt 7,2-4).

La ragione fondamentale di questo atteggiamento di intransigenza, che promuove e giustifica l’isolamento d’Israele, è chiaramente indicata: «Poiché *tu sei un popolo consacrato al Signore*, Dio tuo; il Signore, il tuo Dio, ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato tra tutti i popoli che sono sulla faccia della terra» (Dt 7,6). L’idolatria, «trappola per Israele» (Dt 7,16), continuo pericolo per la fede monoteista e per la fedeltà all’alleanza, motiva l’anatèma:

Li voterai totalmente all’anatèma... affinché essi non vi insegnino a imitare tutte le abominazioni che fanno per i loro dèi e voi non abbiate a peccare contro il Signore, il vostro Dio (Dt 20,17s.; cf. Es 23,32s.).

Purtroppo, il pericolo verrà sottovalutato e la tolleranza d’Israele lo porterà alla rovina: «Questo popolo si leverà e *fornicherà con gli dèi stranieri* del paese nel quale sta per entrare; mi abbandonerà e spezzerà la mia alleanza che io ho stabilito con lui» (Dt 31,16).

Nel documento di alleanza, tramandato dal libro dell’Esodo, l’occasione dell’idolatria viene vista e denunciata senza esitazione nei matrimoni misti:

Tu non devi adorare altro dio perché il Signore ha nome Geloso: egli è un Dio geloso. Non fare alleanza con gli abitanti di quel paese, altrimenti,

quando *fornicheranno coi loro dèi* e faranno sacrifici ai loro dèi, potrà avvenire che invitino anche te, e tu allora mangeresti delle loro vittime sacrificali. Non prendere come mogli dei tuoi figli te loro figlie, altrimenti, quando esse *fornicheranno coi loro dèi* indurrebbero anche i tuoi figli a *fornicare coi loro dèi* (Es 34,14-16).

Poiché evidentemente il termine «fornicazione» (greco *porneia*) è usato per indicare l'*idolatria*, una sua diversa traduzione finisce col togliere il fondamento “verbale” alla teologia biblica insegnata dall'autore sacro. Il frequente argomento probatorio basato sul “calcolo delle parole”, per dedurne l'importanza, si infrange spesso nella flessibilità del traduttore incline all'*ars variandi*. La traduzione della *Vulgata* è certamente in questo più affidabile.

Matrimonio con pagani e *fornicazione* (idolatria) sono talmente collegati da consentire lo scambio reciproco dei due termini. Il primo libro dei Re si dilunga nella descrizione delle gravi conseguenze derivate dalla trascuratezza della legge dell'endogamia.

Il re Salomone amò donne straniere: moabite, ammonite, edomite, sidonie e hittite, ossia appartenenti a popoli per i quali il Signore aveva detto agli Israeliti: Non andate fra loro ed essi non vengano fra voi; senza dubbio farebbero piegare i vostri cuori verso i loro dèi. Salomone si unì ad esse per amore. Aveva settecento principesse per mogli e trecento concubine; le sue donne gli pervertirono il cuore. Quando Salomone fu vecchio, le sue donne l'attirarono verso gli dèi stranieri sì che il suo cuore non era più sottomesso al Signore suo Dio come lo era stato il cuore di David, suo padre. Salomone seguì Astarte, dea dei Sidoni, e Milkom, obbrobrio degli Ammoniti. Salomone commise quanto è male agli occhi del Signore e non fu fedele al Signore come lo era stato David, suo padre. Pertanto, Salomone costruì un'altura in onore di Kesmosh, obbrobrio dei Moabiti, sul monte che è di fronte a Gerusalemme, così pure in onore di Milkom, obbrobrio degli Ammoniti. Allo stesso modo fece per tutte le sue donne straniere, che offrivano incenso e sacrifici ai loro dèi. Il Signore, perciò, si sdegnò con Salomone, perché aveva distolto il suo cuore dal Signore, Dio d'Israele, che gli era apparso due volte e in proposito gli aveva comandato di non seguire altri dèi; egli non osservò quanto gli aveva comandato il Signore (1Re 11,1-10. cf. v. 33).

Anche il re David aveva sposato donne straniere (cf. 2Sam 3,3; 11,3) ed era egli stesso discendente della moabita Rut (cf. Rt 1,22; 2,4,6; 4,5,10). Riguardo ai re d'Israele, viene fatto notare che

Acab, figlio di Omri, fece ciò che è male agli occhi del Signore, peggio di tutti i suoi predecessori. Non gli bastò imitare il peccato di Geroboamo, figlio di Nabat, ma prese anche in moglie Iezabel, figlia di Etbaal, re dei Sidoni, e si mise a servire Baal e a prostrarsi davanti a lui... (1Re 16,30-33; cf. 18,18).

3. Separazione e infedeltà

Il Genesi si preoccupa di mostrarci come Dio stesso si sia interessato alla “santità” della razza del popolo ebraico, impedendone miracolosamente ogni contaminazione. L'autore ci riporta alcuni fatti, che gli consentono di non farsi sfuggire un prezioso insegnamento, tanto più evidente qualora tali fatti vadano interpretati come doppioni, così riassunto nel libro dei Salmi:

Costituivano un piccolo nucleo; erano pochi e per di più stranieri nel paese. Passarono dall'una all'altra nazione, da un regno a un altro popolo. Egli non tollerò che alcuno li opprimesse; per essi egli castigò dei re. «Non toccare i miei unti e non maltrattare i miei profeti!» (Sal 105,12-15).

La protezione divina sulla purità del seme dei patriarchi, minacciata dalle loro continue peregrinazioni tra popoli più potenti, risalta negli interventi miracolosi sia a favore della moglie di Abramo, Sara, sequestrata una volta dal Faraone (Gen 12,11-20) e un'altra volta da Abimelek, re di Gherar (Gen 20,1-18), sia a favore della moglie di Isacco, Rebecca, adocchiata dallo stesso Abimelek (Gen 26,7-11).

La storia dei patriarchi annota che Esaù non era poi tanto da compiangere per aver perduto la primogenitura. Infatti, «quando Esaù ebbe quarant'anni, prese in moglie lehudit, figlia di Beerì l'Hittita, e Basemat, figlia di Elon l'Hittita. Esse divennero causa d'intima amarezza per Isacco e per Rebecca» (Gen 26,34s.; cf. 27,46; Eb 12,16 dove viene denominato «fornicatore»). Il fatto è considerato come deplorabile, tanto più se messo a confronto con la preoccupazione di Abramo di dare al proprio figlio Isacco una moglie scelta nella propria parentela. Il patriarca, dando l'incarico del matrimonio al servitore, gli aveva fatto giurare per il Signore «che *tu non prenderai per mio figlio una moglie tra le figlie dei Cananei, in mezzo ai quali abito, ma che andrai al mio paese e dalla mia parentela a prendere una moglie per Isacco mio figlio*» (Gen 24,3s.). In tal modo Rebecca, nipote del fratello di Abramo (cf. Gen 24,15), divenne la sposa prescelta. In quell'occasione, Abramo ricorda il giuramento di Dio: «Alla tua discendenza darò questo

paese» (Gen 24,7), lasciando intuire, a motivo del rapporto tra “discendenza” e “possesso” del paese, che mancando la vera discendenza, e tale non sarà considerata una discendenza *contaminata*, non rimarrà il possesso del paese (cf. Ml 2,10ss.; Esd 9,12).

Lo stesso comando viene dato da Isacco a Giacobbe:

Tu non devi prendere moglie tra le figlie di Canaan. Su, va' in Paddan-Aram, nella casa di Betuel padre di tua madre, e di là sposa qualcuna delle figlie di Labano, fratello di tua madre. Ti benedica El-Shaddai, ti renda fecondo e ti moltiplichi. così che tu divenga una accolta di popoli. E dia la benedizione di Abramo a te e alla tua discendenza con te, perché tu possieda la terra nella quale hai soggiornato come forestiero e che Dio ha dato ad Abramo (Gen 28,1-4).

Fu allora che Esaù comprese «che le figlie di Canaan *non erano gradite agli occhi di Isacco* suo padre. Quindi Esaù si recò da Ismaele e, oltre le mogli che aveva, sposò Mahalat, figlia di Ismaele, figlio di Abramo, sorella di Nebaiot» (Gen 28,8-9).

Tra i figli di Giacobbe la legge dell'endogamia viene trascurata, nonostante essi se ne servano come pretesto per rifiutare la sorella Dina agli Hivviti: «Non possiamo fare questa cosa, *dare cioè la nostra sorella a un uomo non circumciso*, perché ciò è un disonore per noi» (Gen 34,14).

La progressiva inosservanza di questa norma, che contamina il seme della discendenza patriarcale, lascia presagire la futura rottura del giuramento divino. Lo stesso Giuda, al quale andrà il diritto della primogenitura, imbastardisce la sua discendenza, come viene fatto chiaramente notare all'inizio della sua storia: «Ora avvenne in quel tempo che Giuda si separò dai fratelli e rizzò la tenda presso un uomo da Adullam, chiamato Khira. Qui Giuda vide la figlia di un Cananeo, il quale si chiamava Shua, la sposò e si unì a lei» (Gen 38,1s.; cf. 1Cr 2,3). Anche Giuseppe, costretto dalle circostanze, sposa un'egiziana, Asnat, figlia di Poti-Fera sacerdote di Aven (Gen 41,45; cf. tuttavia Dt 23,8s.).

Nell'elenco dei discendenti di Giacobbe, che scesero in Egitto, viene annotato che, tra i figli di Simeone, Saul era «figlio della Cananea» (Gen 46,10), Lo stesso grande legislatore Mosè, parimenti costretto dalle circostanze, sposa Sippora, figlia di un sacerdote di Madian (Es 2,16-21). Pur essendo i madianiti discendenti di Abramo (Gen 25,2), l'origine straniera della donna non passa inosservata (cf. Nm 12,1).

Il libro dei Numeri descrive la fornicazione degli Israeliti con le «figlie di Moab» e la sua diretta connessione con l'idolatria, così da scatenare l'ira del Signore, che porta all'eliminazione di 24 mila persone (Nm 25,1-9; cf. 1Cr 10,8). Il tenore del racconto (cf. Es 34,14ss.) è tale da lasciar supporre che non si trattasse semplicemente di fornicazione "sacra", ma di matrimoni degli Israeliti con le figlie di Moab, definiti come «fornicazione» (*porneia*). Il grado nobiliare della coppia uccisa – lui, figlio del capo di un casato paterno dei Simeoniti, e lei, figlia del capo della gente di un casato in Madian (Nm 25,14s.) – come pure la pubblicità del rapporto si comprendono meglio nel contesto di un matrimonio. L'idolatria era la conseguenza logica di queste unioni. Già nel libro precedente l'autore aveva fatto notare un rilassamento dovuto proprio alla presenza degli stranieri: è il caso del «figlio di una donna israelita e di un egiziano», il quale «bestemmì il nome del Signore e lo maledisse» (Lv 24,10s.). Si tratta del frutto di quella «urba numerosa di gente mista», che aveva accompagnato gli Ebrei all'uscita dall'Egitto (cf. Es12,38), alla quale è addebitato il *malumore* sorto tra il popolo (cf. Nm 11,4). Evidentemente, in Egitto non si erano potuti evitare i matrimoni misti.

Nel libro dei Giudici abbiamo il caso di Sansone, il quale sposa una filistea, nonostante le rimostranze dei genitori: «Non c'è una donna tra le figlie dei tuoi fratelli e in tutto il nostro popolo, che tu vada a prenderti una moglie tra i Filistei incirconcisi?» (Nm 14,3). Ma oltre questo caso, riferito esplicitamente, il libro intero ha come sottofondo i matrimoni misti, quali occasione delle continue cadute del popolo di Dio nell'idolatria. Nell'introduzione al libro dei Giudici, viene notato che, morta la generazione contemporanea a Giosuè,

i figli d'Israele fecero ciò che è male agli occhi del Signore, e servirono ai Baalim; abbandonarono il Signore, il Dio dei loro padri che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, e andarono dietro ad altri dèi dei popoli che avevano intorno: si prostrarono davanti a loro e provocarono ad ira il Signore, e servirono a Baal e ad Astarte» (Gdc 2,11s. cf. 17.19).

Questa espressione verrà ripetuta in modo quasi stereotipo come motivo delle tribolazioni d'Israele (Gdc 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1) e poi come condanna della condotta dei Re (cf. 1Re 15,16.34; 16,25.30; 22,53; 2Re 3,2; ecc.).

Tutte le disavventure d'Israele, provenienti dall'aver abbandonato il Signore, hanno sempre la loro causa remota nella profonda mescolanza con

le popolazioni pagane a causa dei matrimoni misti. Il libro di Giosuè vi aveva insistito a più riprese nel testamento spirituale del suo protagonista:

Applicatevi dunque risolutamente ad osservare e a mettere in pratica tutto ciò che è scritto nel libro della legge di Mosè, senza deviare né a destra né a sinistra, senza mischiarvi con queste nazioni che rimangono tra voi; non pronunciate neppure il nome dei loro dèi, non ne fate uso nei giuramenti; non li servite e non vi prostrate davanti a loro, ma tenetevi stretti al Signore (Gs 23,6ss.).

State bene in guardia per la vostra vita, per amare il Signore, vostro Dio! Perché, se vi ritraete da lui e vi unite al residuo di queste nazioni che sono rimaste tra voi e vi imparentate con loro e vi mescolate con esse ed esse con voi, allora sapete bene che il Signore, vostro Dio, non continuerà a scacciare queste genti dinanzi a voi, ma esse diventeranno per voi una rete, una trappola, un flagello ai vostri fianchi... (Gs 23,11ss.).

Perché Dio non aveva tolto dalla terra promessa tutte le popolazioni pagane? Eccone la ragione:

Queste nazioni servirono a mettere Israele alla prova per vedere se Israele avrebbe obbedito ai comandamenti che il Signore aveva dato ai loro padri per mezzo di Mosè. Così i figli d'Israele abitarono in mezzo ai Cananei, agli Hittiti, agli Amorrei, ai Perizziti, agli Hivviti e ai Gebusei; *sposarono le loro figlie, maritarono le proprie figlie con i loro figli, e servirono al loro dèi* (Gdc 3,4ss.).

Il Sal 106 meditando sulla storia d'Israele si sofferma sul fatto che «essi non distrussero i popoli, come aveva indicato a loro il Signore. Piuttosto si mescolarono con i popoli e ne impararono i costumi... Si contaminarono con le loro opere; *fornicarono* con le loro azioni. Divampò l'ira del Signore contro il suo popolo, egli aborrì la sua eredità» (Sal 106,34-40). Esempi famosi non mancavano, primo fra tutti quello del sapientissimo Salomone:

Salomone, re d'Israele, non peccò forse appunto in questo? E certo fra le molte nazioni non ci fu simile a lui; era amato dal suo Dio e l'aveva fatto re di tutto Israele; eppure le donne straniere fecero peccare anche lui (Ne 13,26).

Possibile che tutta questa insistenza sui matrimoni misti e il loro collegamento con la «fornicazione» non significhi e non suggerisca proprio nulla?

4. Il peccato dei matrimoni misti

Il permanente e gravissimo problema dell'idolatria, insidiatrice irriducibile del monoteismo e della ragione d'essere d'Israele, la sua reale minaccia legata alla concreta situazione di un piccolo popolo costretto a vivere tra genti pagane, spiegano le severe prescrizioni della Torà di non lasciar sussistere i pagani in mezzo a Israele e i continui richiami dei profeti alla loro osservanza, resi sempre più necessari dalle ininterrotte cadute nel peccato.

Nella descrizione del giorno del Signore, il profeta Isaia sentenza: «Sì, hai rigettato il tuo popolo, la casa di Giacobbe; perché essi sono pieni di maghi orientali e di indovini come i Filistei; *sovrabbondano i figli stranieri*» (Is 2,6). Se i veri Israeliti guardano ad Abramo loro padre e a Sara che li ha partoriti (cf. Is 51,2), gli apostati, ossia gli idolatri, sono, invece, «progenie di una adultera e di una prostituta» (*pornes*), «figli dell'infedeltà, prole bastarda» (Is 57,3s.).

Mentre da una parte il culto del Signore viene paragonato al matrimonio legale, dall'altra parte il culto alle false divinità viene considerato una prostituzione (Ez 16; 23; cf. Ap 17). In questo contesto troverebbe una coerente soluzione anche la difficile situazione matrimoniale del profeta Osea: le espressioni «donna di fornicazione» (*porneia*) e «figli di fornicazione» (*porneia*) equivarrebbero a «matrimonio con donna straniera» e «figli nati da tale unione» (Os 1,2). Osea personifica, appunto, Israele infedele.

La *habdâlâh*, o separazione, diventa un'assillante preoccupazione dei profeti della restaurazione. Collegata con la corrente deuteronomista, essa si esprime nel culto, ad esempio nel rimprovero fatto al clero per aver accettato le offerte dei Samaritani (Ag 2,10-14). Nella vita civile il separatismo sistematico accentua il suo atteggiamento verso i matrimoni misti, occasione di sincretismo religioso. Questo spinoso problema fu uno dei punti più importanti della riforma di Esdra. L'assemblea generale, tenuta il 20 Kislew (dicembre) nella spianata del tempio, confessò il peccato dei matrimoni misti (Esd 10,10b), decidendo la separazione di tutti i popoli stranieri (Ne 9,2). La repressione contro i matrimoni misti era vista come indispensabile sia per la santità della razza ebraica, sia per il pericolo dell'idolatria (Ne 13,23-29). Appunto nel periodo del postesilio, a quanti delusi si domandavano «dov'è il Dio della giustizia?» (Ml 2,17), il libro di Malachia rispondeva: «È stata commessa un'azione abominevole in Israele e in Gerusalemme,

perché Giuda *ha profanato il santuario del Signore*, da questi prediletto, *sposando le figlie di un dio straniero*» (Ml 2,11).

Il problema dei matrimoni misti toccava, infatti, allora la sua fase acuta. Dal censimento, condotto da un'apposita commissione che aveva acconsentito alla riforma di Esdra, risultò che in ogni ceto c'erano uomini che avevano sposato donne straniere: tra gli appartenenti ai sacerdoti se ne trovarono diciassette (Esd 10,18-22); tra gli appartenenti ai leviti se ne trovarono dieci (Esd 10,23s.) e tra i laici se ne trovarono ottantatré (Esd 10,25-43). La nostra tolleranza in materia ci fa forse rimanere perplessi di fronte all'intransigenza di Esdra, che *pretese lo scioglimento di tutte quelle famiglie* (Esd 10,10s.). Eppure, la situazione che «costernò» Esdra e quanti «tremavano per le parole del Dio d'Israele» (Esd 9,4) era la seguente:

Il popolo d'Israele, i sacerdoti e i leviti non si sono separati dalle popolazioni locali, in considerazione delle loro abominazioni, cioè dai Cananei, Hittiti, Perizziti, Gebusei, Ammoniti, Moabiti, Egiziani, Amorrei, ma hanno preso in moglie per sé e per i loro figli delle figlie di costoro: così hanno contaminato la *stirpe* santa con le popolazioni locali [LXX: «e la semente santa è stata trasmessa ai popoli»]; anzi, i principi e i consiglieri furono i primi a metter mano a questa *infedeltà* (Esd 9,1-2).

Agli occhi di ogni pio Israelita il crimine è rappresentato dall'aver *contaminato la stirpe santa*, che Dio si era riservata (cf. Dt 7,6s.). Esdra vede in questa trasgressione l'origine e la causa di tutti i mali piombati sul popolo di Dio. La confessione del riformatore formula un atto di autoaccusa, composto da diversi testi dell'Antico Testamento, quasi a indicare che si tratta di una verità spesso ribadita (cf. Es 34,16; Lv 18,25.27; Dt 7,1.3):

Il paese in cui entrate... è un paese immondo, per l'immondezza dei popoli indigeni, per le nefandezze di cui l'hanno colmato da un capo all'altro con le sue iniquità. *Per questo non dovete dare le vostre figlie ai loro figli, né prendere le loro figlie per i vostri figli* (Esd 9,11s.14).

Se, dunque, si vuole il perdono di Dio e l'allontanamento di ogni futuro castigo, bisogna ristabilire la condizione di fedeltà, come appunto propone Shekania, uno dei figli di Elam:

Noi siamo stati infedeli verso il nostro Dio, sposando donne straniere, prese dalle popolazioni locali. Orbene: c'è ancora una speranza per Israele, nonostante ciò. Ora noi facciamo questo patto davanti al nostro Dio, di

rimandare tutte queste donne e i figli nati da esse, secondo il consiglio del mio Signore e di quelli che tremano per il comandamento del nostro Dio. Si farà secondo la Legge! (Esd 10,2s.).

Nella rinnovazione dell'alleanza, sottoscritta dai capi, dai leviti e dai sacerdoti, fra gli impegni presi «con esecrazione e giuramento a camminare nella legge di Dio», al primo posto figura quello di «*non dare le nostre figlie ai popoli del paese e di non prendere le figlie loro per i nostri figli*» (Ne 10,31). E, tuttavia, gli abusi continuarono, come ebbe a constatare Neemia nella sua seconda venuta a Gerusalemme:

In quei giorni vidi pure dei giudei che si erano ammogliati con donne di Ashdod, di Ammon e di Moab; e la metà dei loro figli parlava l'asdoe, ma non sapeva parlare giudaico; conosceva soltanto la lingua di questo o quest'altro popolo. E io li rimproverai, li maledissi, ne picchiai alcuni, strappai loro i capelli e li feci giurare nel nome di Dio che non avrebbero dato le loro figlie ai figli di costoro e non avrebbero preso come mogli le figlie di quelli, per i loro figli né per loro stessi. Si dovrà dunque dire di voi che commettete questo gran male, che siete infedeli al nostro Dio prendendo mogli straniere? Uno dei figli di Ioiada, figlio di Eliashib, il sommo sacerdote, era genero di Sanballat, l'Horonita; e io lo cacciai via da me. Ricordati di loro, o mio Dio, poiché hanno contaminato il sacerdozio e l'alleanza dei sacerdoti e dei leviti (Ne 13,23-29).

Accanto a questo fervore in fatto di "separazione" viene anche notata, tuttavia, qualche resistenza (cf. Esd 10,15). Il libro di Rut, inoltre, rappresenta in questo contesto una garbata reazione, mostrando in concreto che i matrimoni con stranieri non sono tutti riprovevoli, come la stessa famiglia davidica aveva sperimentato col matrimonio tra Booz e la moabita Rut, che furono gli antenati di Davide.

Anche il libro di Tobia non nasconde il suo interesse per la *habdâlâh*. Tra le raccomandazioni di Tobit al figlio Tobia leggiamo:

Guardati, o figlio, da ogni fornicazione [*porneia*] e anzitutto prenditi moglie dalla discendenza dei tuoi padri e non una donna straniera, che cioè non sia della stirpe di tuo padre, perché noi siamo figli di profeti. Ricordati di Noè, di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, nostri padri fin dall'origine. Essi sposarono tutti una donna del loro parentado e furono benedetti nei loro figli e la loro discendenza avrà in eredità la terra. Ama, o figlio, i tuoi fratelli; non mostrarti di animo superbo di fronte ad essi, figli e figlie del tuo popolo, e tra loro scegli la moglie (Tb 4,12-13; cf. 6,16).

La *Vulgata*, male comprendendo la preoccupazione dell'autore sacro, diretta all'esaltazione del matrimonio nell'ambito del popolo di Dio, conformemente al precetto di Es 34,16, pone tutto l'accento sull'il-libatezza della condotta, come appare evidente dalla sua traduzione: «Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione et, praeter uxorem tuam, numquarn patiaris crimen scire» (Tb 4,13). Il richiamo all'esempio dei padri ha lo scopo di inserire il precetto dell'endogamia in una tradizione, legata alla promessa di una numerosa discendenza, benedetta nei figli, e all'eredità della terra. Nella prima notte di matrimonio, i due sposi, onde evitare la triste sorte toccata ai sette precedenti mariti di Sara (cf. Tb 3,8; 6,14; 7,11 dove «dei nostri fratelli» e un'aggiunta del codice sinaitico e dell'antica versione latina), si uniscono nella preghiera, secondo i consigli dell'angelo Raffaele: «Benedetto sei tu, Dio dei nostri padri... Ed ora non è per fornicazione [*porneia*], che io prendo questa mia sorella, ma secondo verità [alcuni codici hanno: *secondo il precetto della tua legge*]» (Tb 8,5ss.). Anche questa volta la *Vulgata* (Tb 8,4-10), come aveva già fatto con le parole di Raffaele (Tb 6,16-22), parafrasa il passo moralmente, insistendo sulla castità coniugale. In realtà, l'autore sacro fa notare che Sara «di diritto spettava a Tobia di sposarla, prima che a tutti gli altri pretendenti» (Tb 3,17; cf. 6,12s.). Varie volte viene ripetuto che Sara gli viene data «secondo il decreto della legge di Mosè» (Tb 7,12.14; cf. 6,13), alla cui violazione andrebbe appunto attribuita la morte degli antecedenti pretendenti (cf. Tb 6,13).

Nel libro della Sapienza ancora una volta l'infedeltà religiosa o apostasia viene indicata come fornicazione: «L'invenzione degli idoli segnò l'inizio della fornicazione [*porneia*]» (Sap 14,12). L'idolatria è, infatti, l'opposizione per eccellenza al monoteismo, ossia la massima infedeltà.

5. La profanazione del seme

Anche nella letteratura extrabiblica del II secolo a.C. troviamo fortemente inculcato il precetto della endogamia. Il libro dei Giubilei indulge su Rebecca che ammonisce Giacobbe di non prendere una donna cananea, perché i suoi figli debbono essere «retta generazione e seme santo» (25,3). Giacobbe promette di sposare una figlia di Labano, nonostante le insistenze di Esaù di sposare una cananea (cf. 25,1-13). Nei Testamenti dei Dodici Patriarchi, Giuda (c. 13) ricorda il matrimonio con Bathshua la cananea,

matrimonio avvenuto perché accecato dalla dote e dal vino «trasgredendo il comando del Signore e il comando dei miei padri» (v. 7).

Nonostante il rimprovero di Gen 49,5-7 la condotta di Simeone e di Levi viene ora considerata alla luce della legge dell'endogamia e pienamente approvata.

Il già citato libro dei Giubilei (c. 30) è illuminante:

E se vi è qualcuno che desideri in Israele dare sua figlia o sua sorella a qualcuno che è del seme dei gentili, dovrà morire ed essi lo lapideranno con pietre; perché egli ha agito vergognosamente in Israele; ed essi bruceranno la donna con fuoco, perché ha disonorato il nome della casa di suo padre e sarà sradicata da Israele. E non permettete che mai un adulterio o una impurità sia trovata in Israele per tutti i giorni delle generazioni della terra; perché Israele è santo per il Signore e chiunque lo ha profanato morirà, sarà lapidato con pietre. Perché ciò è stato ordinato e scritto nelle tavole celesti riguardanti ogni seme d'Israele: chi lo profanerà morirà e sarà lapidato con pietre. E a questa legge non vi è limite di giorni, né remissione, né una espiazione: ma colui che ha profanato sua figlia sarà sradicato di mezzo a tutto Israele, perché ha dato del suo seme a Moloch e ha agito empicamente così da inquinarlo. E tu, Mosè, comanda ai figli d'Israele ed esortali a non dare le loro figlie ai gentili e a non prendere per i loro figli nessuna figlia dei gentili, perché ciò è abominevole davanti al Signore. Per questo motivo io ho scritto per te nelle parole della Legge tutti gli atti dei Sichemiti, che essi hanno compiuto contro Dina, e come i figli di Giacobbe parlarono, dicendo: «Noi non daremo nostra sorella a uno che è incirconciso, perché ciò sarebbe un vituperio per noi». Ed è un vituperio per Israele, per colui che dà e per colui che prende le figlie dei gentili; perché ciò è impuro e abominevole per Israele. E Israele non sarà liberato dalla sua impurità, se ha una moglie delle figlie dei gentili o ha dato una delle sue figlie a uno che è dei gentili. Perché vi sarà piaga su piaga, e maledizione su maledizione, e ogni castigo e piaga e maledizione verranno su lui: se egli fa questa cosa o nasconde i suoi occhi da quelli che commettono impurità, o quelli che profanano il santuario del Signore, o quelli che profanano il suo santo nome, (allora) sarà l'intera nazione castigata assieme per tutte le impurità e profanazione di questo uomo.

I manoscritti del Deserto di Giuda, a motivo del loro particolare campo di interesse, non entrano nel nostro tema specifico; essi, tuttavia, ci testimoniano quanto fosse viva la preoccupazione «di distinguere fra impuro e puro e di insegnare la differenza fra il sacro e il profano», «di separarsi da tutte le contaminazioni secondo le varie prescrizioni, di non

contaminare ognuno il proprio santo spirito, non osservando le distinzioni volute in proposito da Dio», «di tenersi lontani dal popolo del paese», «di (non) trascurare la carne della propria carne e di (non) unirsi con contatti impuri».

Giuseppe Flavio riassume così il comportamento degli Ebrei con i pagani:

Il nostro legislatore ha preso le più efficaci misure per impedire nello stesso tempo di corrompere i nostri costumi nazionali e di respingere quelli che desiderano parteciparvi. Chiunque desidera vivere sottomesso alle nostre leggi, sarà accolto dal legislatore con benevolenza... Ma egli non ha voluto che noi immischiasimo alla nostra vita intima coloro che vengono di passaggio tra di noi

6. Quelli che si convertono a Dio di tra i pagani

La verità, che Gesù costituisce la «pienezza della rivelazione», non elimina l'esistenza di altre verità, che fanno ugualmente parte del deposito della rivelazione. La storia della salvezza, testimoniata dalla sacra Scrittura, ci insegna chiaramente come Gesù abbia voluto inserirsi nel piano di Dio secondo un'«economia», ossia secondo un particolare disegno divino. La qualità della rivelazione portata da Gesù, anche se totale e definitiva (cf. Gv 14,6; 1,14), non deve creare difficoltà. Se la rivelazione di Gesù non fosse consistita che in una dottrina, sarebbe bastato capirla una volta per tutte. Ma si tratta di una vita, la quale presenta necessariamente situazioni nuove, che esigono di essere vissute. Ne segue che come dobbiamo accettare, accanto alla «verità» che è Gesù (Gv 14,6), la funzione dello Spirito Santo, parimenti denominato «verità» (1Gv 5,6), così dobbiamo accettare, accanto alla realtà coinvolta nella presenza «storica» di Gesù, anche quella della presenza «storica» degli apostoli, depositari della rivelazione.

L'economia della rivelazione, strutturata con eventi e parole, suppone uno sviluppo ordinato, dove ogni avvenimento e persona ha la sua parte. Il libro degli Atti, descrivendo la storia della Chiesa apostolica, non poteva evidentemente passare sotto silenzio i gravi problemi che sorgevano con la conversione dei pagani. Paolo, che rivendica per sé la grazia dell'apostolato presso i pagani (cf. Rm 1,5; 15,15s.; 1Cor 3,10; Gal 2,9; 1Tm 2,7; At 9,15), si considera

prigioniero di Cristo per voi gentili, se avete avuto notizia del disegno divino di grazia, a mio riguardo per voi; a me per rivelazione è stato comunicato il mistero che non fu comunicato in altre generazioni ai figli degli

uomini: i gentili sono, in Cristo Gesù, coeredi e con-corpi e compartecipi della promessa mediante l'evangelo, di cui sono divenuto ministro in corrispondenza della grazia di Dio che mi è stata concessa in virtù dell'efficacia della sua potenza. A me è stata concessa questa grazia: di annunciare ai gentili l'imperscrutabile ricchezza di Cristo e di portare alla luce il disegno del mistero nascosto da secoli in Dio... (Ef 3,1-12).

Conosciamo l'ostilità che Paolo dovette affrontare da parte dei giudaizzanti. Alla "libertà", difesa dall'Apostolo delle genti, «alcuni discesi dalla Giudea» opponevano: «Se non vi fate circumcidere secondo l'uso di Mosè, non potete salvarvi» (At 15,1); anche «alcuni della setta dei Farisei, che erano venuti alla fede» affermavano «che era necessario circumciderli e ingiungere loro di osservare la legge di Mosè» (At 15,5). Nel Concilio di Gerusalemme, Giacomo aveva suggerito un accomodamento:

Io giudico che non si debba imporre nulla a quelli che si convertono a Dio di tra i pagani, ma solo si ingiunga loro di astenersi da ciò che è contaminato dagli idoli, dalla fornicazione [*porneia*], dagli animali soffocati e dal sangue. Mosè, infatti, fin da tempi antichi, ha chi lo predica in ogni città, venendo letto ogni sabato nelle sinagoghe (At 15,19ss.).

L'assemblea, allora, stese per iscritto una lettera, denominata *Decreto apostolico*, indirizzata «ai fratelli di Antiochia, di Siria e di Cilicia che provengono dai pagani» (At 15,23), nella quale venivano appunto fissate quelle imposizioni che «appaiono necessarie» (At 15,28). Nello stesso libro degli Atti il "decreto" ricorre una terza volta in At 21,25.

Le difficoltà poste dalle varianti dei testi e dalla duplice recensione, orientale e occidentale, hanno prodotto ovviamente tra gli studiosi notevoli divergenze di giudizio, come chiunque può rendersi facilmente conto con la semplice consultazione dei commentari. Non rientra nella finalità di questo nostro lavoro discutere a fondo l'argomento riguardante la critica testuale, che supponiamo noto. Solo ci interessa la clausola sulla fornicazione (*porneia*) che, a motivo del contesto al quale appartiene, dovrebbe, a nostro giudizio, andare intesa come riferita ai matrimoni misti.

La spiegazione, infatti, che interpreta *porneia* quale «fornicazione semplice, *concubitus extra matrimonium*, supposta come di per sé lecita presso i pagani», non ci sembra corrispondere alla situazione concreta che sta all'origine del decreto stesso. Anche accettando come provato che la recensione occidentale rifletta una trasformazione delle clausole da "consuetudini giu-

daiche” in “precetti morali” (proibizione dell’omicidio, dell’idolatria e della lussuria), ciò non proverebbe altro che la perdita del contatto con il *Sitz im Leben*, nel quale le formule erano nate.

Le clausole si rivelano, infatti, come un ottimo cuscinetto di frizione per la convivenza, nella stessa comunità, di due categorie di persone di provenienza e formazione completamente diverse: i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani. La frequente lettura della Legge, messa espressamente in relazione con la necessità del decreto, «Mosè ha chi lo predica in ogni città, venendo letto ogni sabato nelle sinagoghe» (At 15,21), non poteva non urtare la suscettibilità di gente osservante che, di punto in bianco, vedeva comportarsi in modo del tutto estraneo chi si diceva “fratello”. È di precetti della Legge e di consuetudini (cf. At 21,21) che nelle “ingiunzioni”, fatte ai pagani convertiti, deve trattarsi.

La contaminazione degli idoli (*idolótiti*) trova un riscontro in Lv 17,7 ed Es 34,15; la proibizione del sangue e degli animali soffocati (quest’ultima prescrizione potrebbe essere anche intesa come un’esplicitazione della precedente, se teniamo conto della sua scomparsa nella recensione occidentale) si ha in Lv 3,17; 17,10-16; Dt 12,16.23ss.; l’astensione dalla fornicazione coincide bene con la proibizione dei matrimoni misti, connessa appunto al pericolo del ritorno al paganesimo. Il riferimento ai matrimoni tra consanguinei (Lv 18,6-18) non ci sembra in questione, sia perché essi erano proibiti anche dai pagani sia perché le unioni tra consanguinei vengono qualificate nei LXX non come *porneia*, ma come *askemosune*.

Poiché questi “diversi” cristiani devono convivere nello stesso ambiente, i gentili che si convertono a Dio evitano scrupolosamente di mettere in difficoltà i giudeocristiani nel loro trovarsi insieme, così da conservare la pace e favorire la carità fraterna. L’aggiunta, nella recensione occidentale, della regola aurea «ciò che non volete sia fatto a voi, non fatelo agli altri» può essere intesa come la vera giustificazione di carattere permanente e perennemente valido che sottostava alle prescrizioni date ai pagani convertiti e destinate a cessare una volta esaurito il periodo di emergenza in quei determinati luoghi.

Una riprova interessante del significato di *porneia*, attribuibile al matrimonio con pagani, si ha nel Vangelo di Giovanni, in un contesto che collega chiaramente tale termine con un difetto di “purezza” razziale. Nella discussione tra Gesù e i giudei, sul tema della discendenza da Abramo, allorché Gesù li sfida a fare le opere di Abramo, se ne sono figli, essi di-

fendono la legittimità della loro discendenza affermando: «Noi non siamo nati da fornicazione [*porneia*], noi abbiamo un solo padre, Dio» (Gv 8,41). Con tale espressione i giudei volevano significare che essi non avevano come antenati dei pagani, ossia degli idolatri, ma delle persone che hanno sempre creduto nell'unico Dio. In questo medesimo contesto si comprende bene come i giudei rigettino l'offesa su Gesù, definendolo «Samaritano» (Gv 8,48), ossia nato da mescolanza con sangue pagano.

7. I problemi della comunità di Corinto

A Corinto, dove il diritto greco-romano riconosceva alla donna la liceità del divorzio e l'iniziativa in tale separazione, dovevano essersi presentate richieste di questo genere, occasionate dal successo evangelico tra l'elemento femminile (1Cor 11,5; 14,34).

San Paolo in 1Cor 7,10-17 risolve alcuni casi:

Agli sposati prescrivo, non io, ma il Signore, che la donna non si separi dal marito; se poi si fosse anche separata, stia senza rimaritarsi o si riconcili col marito, e che il marito non ripudi la moglie. Agli altri poi dico io, non il Signore: se un fratello ha una moglie non cristiana e questa acconsente ad abitare con lui, non la ripudi; e una donna che abbia un marito non cristiano, se questi acconsente ad abitare con lei, non ripudi il marito. Infatti, il marito non cristiano è santificato per mezzo della moglie, e la moglie non cristiana è santificata per mezzo del fratello: altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre ora sono santi. Se però il non cristiano si vuole separare, si separi pure: in tali condizioni il fratello o la sorella non sono costretti a servitù; ma è nella pace che vi ha chiamati il Signore. Infatti, che ne sai tu, o sposa, se non potrai salvare tuo marito? Ovvero, che ne sai tu, o sposo, se non potrai salvare tua moglie? Per il resto, come a ciascuno Dio ha assegnato, nello stato in cui lo ha chiamato, così egli cammini. E questo io ordino a tutte le chiese.

I vv. 10s. risolvono perentoriamente, come volontà del Signore, la questione del matrimonio tra cristiani, ignorando qualsiasi eccezione (cf. 1Cor 7,39). Nei vv. 12-17, dove si ha la trattazione di un caso particolare, l'espressione iniziale: «Agli altri poi dico io, non il Signore», viene dagli esegeti diversamente collegata. Dalla maggior parte è riferita a quanto segue, ossia al caso di un matrimonio che, contratto fra pagani, è seguito dalla conversione alla fede di uno dei due membri. Per altri, la stessa espressione appartarrebbe al caso precedente (1Cor 7,8), riguardante i non sposati e le

vedove, precisando che quanto Paolo aveva scritto sulla verginità non andava preso come un precetto, ma come un consiglio (cf. 1Cor 7,25). Questa diversità di interpretazione non consente a nessuno di definire come «non detto dal Signore» quanto segue nel testo paolino.

Possiamo supporre che, nella casistica di Paolo, il nuovo caso interessasse quei cristiani i quali, già sposati prima della conversione, si trovavano in dubbio sull'atteggiamento da tenere nei riguardi del rispettivo coniuge non convertito. Anche la prima lettera di Pietro sembra considerare tale caso:

Voi donne siate soggette ai vostri, mariti, affinché, se alcuni di essi rigettano la parola, vengano guadagnati dall'esempio silenzioso delle loro donne, soltanto considerando la vostra condotta casta e timorata (1Pt 3,1s.; cf. Tt 2,5).

Le ragioni di logica e di convenienza, sulle quali Paolo appoggia la sua decisione, lasciano supporre che non ci fosse stata in materia una decisione da parte del Signore (cf. 1Cor 7,10.25), così da trovarsi nella necessità di appellarsi alla propria autorità di apostolo delle genti (cf. 1Cor 7,40).

Secondo molti esegeti, Paolo non solo non imporrebbe il divorzio, ma anzi darebbe l'ordine (*me aphieto*, proibizione assoluta e uso del verbo tecnico *aphiemi*, ripudiare) di non ripudiare la parte non cristiana, se questa «acconsente ad abitare assieme»; il divorzio viene permesso solo qualora sia il coniuge non cristiano a volersi separare.

Mentre a Corinto qualcuno, probabilmente giudeo-cristiano, avrebbe sostenuto, nella linea della stretta osservanza giudaica, l'obbligo di ripudiare il coniuge non credente, causa di contaminazione per il coniuge credente, Paolo, al contrario, proclama l'abolizione di tale obbligo in favore dell'indissolubilità del matrimonio, nella linea della fondamentale uguaglianza instaurata da Gesù. Se fino a quel momento la particolare funzione storica d'Israele aveva comportato una sua rigida separazione dai pagani per evitarne la contaminazione, ora, dopo il dono rinnovatore dello Spirito Santo, le cose sono radicalmente mutate: il pagano, non contamina più, ma viene anzi santificato dal cristiano.

Infatti, il marito non cristiano è santificato per mezzo della moglie. e la moglie non cristiana è santificata per mezzo del fratello; *altrimenti* i vostri figli sarebbero impuri, mentre ora sono santi (1Cor 7,14).

Il grande interesse pratico, concentrato sull'unico caso di divorzio del Nuovo Testamento, riguardante il coniuge non credente che si vuol

separare, ha fatto sottovalutare l'importanza enormemente più grande, in quel momento storico, delle affermazioni di Paolo, che formano la cornice del caso singolo. Se la nostra lunga tradizione cristiana, abituata alla regola dell'indissolubilità più rigida, è stata maggiormente impressionata dall'eccezione a tale inflessibilità, denominandola addirittura «privilegio» paolino, bisogna, tuttavia riconoscere che, per i contemporanei di Paolo, la novità della sua decisione non dovette consistere in questo, ma in altro. Nel caso, ad esempio, di un matrimonio fra pagani felicemente riuscito, la conversione alla fede di uno solo dei coniugi costituiva non tanto la desiderata occasione per divorziare, quanto piuttosto un pericolo, proveniente dalle esigenze giudaiche, di doversi separare, abbracciando la nuova fede! Mentre, infatti la nostra eccezione alla regola – costituita dalla separazione definitiva (divorzio) del credente dal coniuge pagano – entrava per i convertiti di Corinto nella normalità della legge giudaica, la vera “novità” introdotta da Paolo in tale prassi era che tale coniuge non dovesse essere “rimandato” continuando a sussistere il vincolo contratto precedentemente. L'iniziativa della separazione è lasciata alla parte non cristiana. Oggi, d'altra parte, si fa sempre più strada l'interpretazione “missionaria” dei vv. 15ss., già presente in san Giovanni Crisostomo, che tenderebbe a suscitare nel credente la fiducia della conversione del coniuge non credente.

A noi riesce difficile comprendere appieno la portata della rivoluzione predicata da Paolo. Ricordiamo come a motivo dell'idolatria connessa con la vita dei pagani, la loro terra fosse considerata impura dagli Ebrei (cf. Am 7,17). Per essi, «vivere in terra straniera» equivale a «servire altri dèi» (1Sam 26,19). L'idolatria “contamina” la terra di Dio, la rende “abominevole” (Ger 2,7; 3,2; 7,30; Ez 36,17s.; Os 6,10; Esd 9,11). Idolatria e fornicazione sono sempre viste come causa ed effetto (cf. Sap 14,12; Rm 1,18-32). La sola presenza di un pagano nel tempio lo contamina. A Paolo viene rinfacciato di avere «perfino introdotto dei greci nel tempio e contaminato questo luogo santo» (At 21,28). Anche una qualsiasi relazione con un pagano contamina. Pietro, in occasione del suo incontro con Cornelio, afferma: «Voi sapete come è illecito a un giudeo l'unirsi o accostarsi a uno straniero: ma Dio mi insegnò a non chiamare profano o impuro alcun uomo» (At 10,28). Nel racconto della passione, Giovanni fa osservare che i giudei «non entrarono nel pretorio per non contaminarsi» (18,28).

Solamente vivendo l'esperienza cristiana, Pietro riconoscerà che «Dio non fa distinzione di persone, ma in ogni nazione chi lo teme e opera la

giustizia è accetto a lui» (At 10,34s.). Ma Pietro aveva avuto bisogno di una triplice visione per capire questa verità: «Ciò che Dio purificò, tu non dirlo impuro» (At 10,15; 11,9).

«I fedeli della circoncisione» al seguito di Pietro nella sua visita a Cornelio «rimasero stupefatti che anche sulle genti si fossero effusi i doni dello Spirito Santo» (At 10,45; cf. 11,1.18). Eppure, Pietro, nonostante questo, si rimette ancora, ad Antiochia, a seguire le usanze giudaiche (Gal 2,11-14). Sono sempre i «venuti dalla circoncisione» «a litigare con Pietro, dicendo: Sei entrato da uomini incircuncisi e hai mangiato con loro» (At 11,2s.).

Paolo, pur proclamando la superiorità dei giudei (Rm 3,1s.; 9,1-5), insegnerà l'unità della comunità cristiana nel corpo di Cristo:

Noi tutti, o giudei o gentili, o schiavi o liberi, fummo battezzati in un solo Spirito per costituire un solo corpo, e tutti fummo abbeverati di uno stesso Spirito (1Cor 12,13).

Non esiste più greco o giudeo, circonciso e incircunciso, barbaro e Scita, schiavo e libero, ma Cristo è tutto ed è in tutti (Col 3,11; cf. Rm 10,11s.).

Ricordatevi che un tempo voi, gentili per nascita, chiamati incircuncisi da quelli che si dicono circoncisi... ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo, esclusi da ogni diritto di cittadinanza in Israele, estranei ai patti delle promesse, senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ma ora, grazie a Cristo Gesù, voi, che un tempo ne eravate lontani, siete divenuti vicini, mediante il suo sangue. Egli di due popoli ne fece uno solo con abbattere il muro di avversione che faceva da barriera, abrogò col sacrificio della sua carne la Legge... a fine di creare in sé stesso... dei due popoli un solo uomo nuovo e di riconciliarli con Dio tutti e due, in un solo corpo, per mezzo della croce, con la quale ha distrutto l'avversione. Ed è venuto ad annunziare la pace a voi, che eravate lontani, e la pace anche a quelli che erano vicini, poiché per lui gli uni e gli abbiano accesso al Padre in un solo Spirito. Voi, dunque, non siete più degli stranieri o degli ospiti, ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio, edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, con Gesù Cristo stesso come pietra maestra angolare (Ef 2,11-20).

8. Gesù ministro dei circoncisi

Universalismo e particolarismo sono motivi spesso ricorrenti nella Bibbia. Se l'universalismo va considerato come la meta e il punto di arrivo dello sviluppo del segno della rivelazione, il particolarismo, a motivo della sua funzione vitale e pedagogica, assunta in tale sviluppo per precisa volon-

tà di Dio, non va sbrigativamente rifiutato e condannato. Esso non è una falsità da opporsi alla verità, né è un male da opporsi al bene, ma rientra semplicemente, come dice san Tommaso, nell'“imperfezione” dell'essere che è in divenire verso la sua perfezione.

L'intransigenza di quegli esegeti, che hanno negato a Gesù la capacità di concepire il suo regno in modo universalistico, non va confutata affermando, con altrettanta intransigenza, l'inesistenza di ogni residuo particolaristico. Quando parliamo di rivelazione storica dobbiamo tenere ben presente che “storico” non significa semplicemente “vero” in opposizione a falso o inventato, ma soprattutto e principalmente comporta che tale rivelazione ha avuto un intimo contatto con circostanze concrete di tempo, di ambiente, di mentalità, di persone, ecc., che ne hanno “condizionato”, ossia diretto e regolato, lo sviluppo e l'espressione, in perfetta conformità alla legge della *condescendentia*, la quale altro non è che la norma scelta da Dio per il suo inserimento rispettoso nelle vicende umane in rapporto alla salvezza. Altro che «irruzione di Dio nella storia», espressione oggi tanto di moda! Si confronti, a proposito di questo divino “adattamento”, quanto viene insegnato nell'Istruzione *La verità storica dei Vangeli* della Pontificia Commissione Biblica (21 aprile 1964).

Matteo riporta espressamente l'insegnamento universalistico di Gesù, ad esempio nell'affermazione che il campo, dove viene seminato il buon seme, è il mondo (Mt 13,37) e che «molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli» (Mt 8,11; cf. Lc 13,29 in altro contesto!). Esplicite affermazioni si hanno ancora in Mt 24,14; 26,13 e soprattutto 28,19: «Andate, dunque, e ammaestrate tutte le genti».

Ma la verità esige che teniamo nel debito conto anche altre espressioni, ugualmente ispirate! Così leggiamo che, trattandosi dell'organizzazione della missione degli apostoli, Gesù li istruì dicendo: «Non andate tra i gentili e non entrate in città di Samaritani, ma andate piuttosto alle pecore sperdute della casa di Israele» (Mt 10,5s.), espressione omessa da Marco e Luca nel passo parallelo. Nel territorio di Tiro e di Sidone, dove Gesù si ritira allo scopo di attendere all'istruzione dei discepoli, sicuro dalle persecuzioni dei Farisei, alla donna cananea che lo supplica per la guarigione della figlia, la sua risposta è inequivocabile: «Io non sono stato mandato se non per le pecore sperdute della casa di Israele». Alle insistenze della

donna, Gesù rincalza: «Non sta bene prendere il pane dei figli e gettarlo ai cagnolini» (Mt 15,24.26; cf. 7,6). Marco, nel passo parallelo (Mc 7,27), è molto più sfumato e attenuato: «Lascia che prima si sazino i figli».

Gesù si rifà espressamente al mandato del Padre: «Sono stato *mandato*». Paolo dirà che «Cristo si è fatto ministro dei circoncisi per la verità di Dio, al fine di compiere le promesse dei padri» (Rm 15,8). Gesù tratta della sua missione personale, limitata agli Israeliti. Gli apostoli e la Chiesa seguiranno, nella loro attività, la volontà di Gesù che li invierà nel mondo intero. La via che Gesù, figlio obbediente del Padre, percorre, procede secondo il decreto di Dio, ossia dai giudei ai pagani. Gesù non ha voluto agire da rivoluzionario, ma ha rispettato i tempi di salvezza voluti dal Padre (cf. Mc 13,32; Mt 24,36), sottostando alla legge del progressivo sviluppo, che regola la lenta maturazione della vita. Sarà attraverso Israele, come i profeti avevano insegnato, che ai popoli giungerà la salvezza; Gesù stesso lo conferma nel colloquio con la Samaritana: «Voi adorare ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai giudei» (Gv 4,22). Su questa falsariga si muoverà anche l'azione di Paolo nel pieno rispetto del diritto degli Ebrei, eredi delle elezioni e delle promesse (cf. At 3,26; 13,14.46; 14,1; 16,13; 17,10.17; 19,8; Rm 1,16; 2,9s.). Se a noi le parole di Gesù dovessero sembrare dure, teniamo presente che esse erano, nel loro preciso contesto storico, una chiara testimonianza per i giudei – ai quali si rivolge l'evangelista Matteo – che Gesù aveva rispettato appieno i loro diritti. Poiché il Messia si è dedicato particolarmente ai giudei, «i figli del regno», essi sono maggiormente inescusabili per il loro rifiuto e meritevoli di essere «cacciati fuori nelle tenebre» (Mt 8,12). Il carattere giudaico del Vangelo secondo Matteo si rivela anche in altre espressioni. Così, nell'opposizione posta da Gesù tra le opere dei discepoli e quelle degli altri, Matteo riporta: «Non fanno così anche i pubblicani? Non fanno altrettanto anche i gentili?» (Mt 5,46s.), mentre Luca usa sempre l'espressione più generica di «peccatori» (Lc 6,32.33.34). Parimenti, nelle norme da seguire per la correzione fraterna, Matteo riferisce riguardo al pertinace: «Se neanche alla Chiesa dà ascolto, sia per te come il gentile e il pubblicano» (Mt 18,17).

9. Un'«unica» eccezione

Ci troviamo di fronte a due fatti, parimenti voluti dallo Spirito Santo, fatti che siamo tenuti a riconoscere e accettare. Da una parte, l'afferma-

zione esplicita dell'indissolubilità del matrimonio; dall'altra la presenza di una clausola in due passi di Matteo e la prassi sia della Chiesa primitiva, attestata da Paolo e dal libro degli Atti, sia della Chiesa postapostolica, denominata «privilegio paolino».

Poiché l'eccezione di Gesù, che rispecchiava l'ambiente ebraico e la mentalità giudaica, avrebbe potuto suonare offensiva per i pagano-cristiani, essa fu soppressa negli scritti loro destinati, ossia nei Vangeli di Luca e di Marco.

D'altra parte, la clausola che Matteo conserva per il suo ambiente di origine, dove ben compresa non rappresentava nulla di speciale per gli Ebrei praticanti (cf. Mt 19,10) e non aveva motivo di essere urtante o fraintesa, affiorerà in Paolo che, per analogia, l'applicherà ai pagano-cristiani con un certo adattamento. Si tratta, notiamo, dell'*unica* eccezione attribuita da Matteo a Gesù stesso e dell'*unica* eccezione che di fatto troviamo applicata nella Chiesa. Tale eccezione non rientra semplicemente nel "permesso di Mosè" come concessione alla "durezza del cuore", ma risale direttamente a Dio, in quanto inclusa nel suo decreto di "separazione" del popolo d'Israele dagli altri popoli.

La clausola di Matteo finisce così col costituire, per il suo carattere arcaico, un raro argomento a favore della storicità del suo Vangelo. Nessuno, infatti, osò mai sopprimere quella semplice riga, nonostante le sue apparenti contraddizioni, fonte di opposte interpretazioni. Il valore e il limite di "documento" che la Chiesa attribuisce ai libri sacri, sopporta senza scosse una tale situazione, superata dal dinamismo della propria vita.

Concludendo, penso che la soluzione alla clausola di Matteo si trovi nei matrimoni misti, intendendo con tale espressione la valida unione di un ebreo o cristiano con un pagano; il termine «fornicazione» (*porneia*) è senza dubbio biblicamente idoneo a designare tale situazione, mentre certamente non equivale né all'adulterio né al concubinato.

Riconosco in detta clausola un'espressione perfettamente consona sia a tutta la storia biblica, sia al tenore della missione di Gesù verso Israele e sia al suo ambiente storico. Mentre la soppressione della clausola in Luca e Marco riflette l'adattamento della predicazione apostolica a destinatari non giudei, le secolari esigenze della "separazione" trovano negli Atti e in Paolo una soluzione conciliante, che si prolunga nella prassi della Chiesa sotto il termine di «privilegio paolino».

Mi ero già interessato a questo tema nei lontani tempi del referendum sul divorzio in Italia, sollecitato personalmente da padre Mariano da Torino, che incontrava nelle «clausole matteane» la principale obiezione dei “divorzisti”. La presente “intuizione” è stata in seguito da me sviluppata e documentata nel libro *Matteo divorzista?* (Paideia, Brescia 1986) facilmente consultabile. Il “test della ragionevolezza”, suggeritomi da un libro di A. Ory (*Riscoprire la verità storica dei Vangeli. Una iniziazione all’esegesi funzionale*, Massimo, Milano 1986), mi ha sempre più confermato nella convinzione delle bontà dell’intuizione, che ripropongo ora ai miei antichi alunni e amici, sicuro del loro gradimento.

LA FIGURA SINODAL DE LA IGLESIA SEGÚN LA COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

CARLOS MARÍA GALLI

PATH 19 (2020) 107-124

En mayo de 2017 comenzó a difundirse el último documento de la Comisión Teológica Internacional (CTI), titulado *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (S).¹ Quienes no siguen la evolución del tema pueden preguntarse: ¿Qué hay de nuevo acerca de la sinodalidad en la teología católica? Esta pregunta puede tener varias respuestas según las fuentes y las perspectivas que se estudien. Aquí indagaré la comprensión de la sinodalidad por parte de este documento, con el trasfondo del magisterio del papa Francisco y el desarrollo reciente de la eclesiología. Ese neologismo, ¿expresa una nueva mirada eclesiológica o un slogan pastoral pasajero? Esta contribución ejercita una hermenéutica teología que deja hablar al texto y de la que emerge «la figura sinodal de la Iglesia» (S 10).

1. Una cuestión sinodal, muchas cuestiones sinodales

En su magisterio en movimiento, el papa Francisco enseña una renovada comprensión de la sinodalidad.² Al conmemorar el 50º aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos por el motu proprio *Apostolica sollicitudo* de san Pablo VI, afirmó: «El camino de la sinodalidad es el camino

¹ CTI, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018 (S).

² Cf. S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, EDB, Bologna 2016, 15-33.

que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio». ³ Esta afirmación, dicha con la *parresía* del Espíritu, se articula con su llamado a avanzar en una conversión pastoral y misionera. ⁴

En aquel discurso de 2015 subrayó: «lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra “Sínodo”». ¿Todo lo que Cristo quiere de su Iglesia está contenido en los conceptos sinodalidad y sínodo? Si la voluntad de Dios para la Iglesia está expresada en palabras bíblicas como: evangelio, reino de Dios, amor, vida, comunión, santidad, misión, ¿cómo se relacionan éstas y aquellas? Además, el Papa argentino dijo que la sinodalidad es «dimensión constitutiva de la Iglesia». ¿Cuál es la dimensión sinodal? ¿Designa la comunión del pueblo de Dios o las asambleas episcopales? ¿Cómo se vinculan los sínodos con la sinodalidad? ¿Cuáles son las principales novedades para la teología, la pastoral y la espiritualidad? ¿Qué es una «Iglesia sinodal» para el catolicismo? ¿Qué implicancias tiene para el Sínodo de Obispos? ¿Y para los Sínodos de las Iglesias locales?

La cuestión inicial se despliega en varias cuestiones. Su complejidad genera resistencias a pensar las novedades en curso. Entonces, se dicen ¿hoy la Iglesia debe ser confesada como una, santa, católica, apostólica y sinodal? ¿La sinodalidad es otra concesión de la teología católica que se desvía de su tradición? ¿No es una palabra de moda como antes lo fueron pueblo de Dios o comunión? ¿Su mero enunciado no lleva a acomodarse a doctrinas de la Ortodoxia, el Anglicanismo o la Reforma? ¿No pone en riesgo el equilibrio católico ente colegialidad y primado? ¿No hay peligro de deslizarse hacia una teoría socio-política de corte conciliarista, asamblearia, parlamentaria? ¿No compromete la función de la autoridad jerárquica *de iure divino*? ¿No gira el péndulo de una forma de gobierno de tinte monárquico a otra democrática e incluso populista? Quienes redactamos el documento escuchamos esas preguntas, aunque no deseamos disipar toda duda porque hay muchas cuestiones abiertas. Sólo brindamos, según el *ordo disciplinae*, un serio desarrollo metódico, sistemático y sintético del tema.

³ FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015).

⁴ Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013) (EG), n. 27.

El documento parte de la renovación del lenguaje producida en el último medio siglo y señala el rol decisivo cumplido por el Vaticano II para delinear una nueva conciencia eclesiológica.

En la literatura teológica, canónica y pastoral de los últimos decenios se ha hecho común el uso de un sustantivo acuñado recientemente, «sinodalidad», correlativo al adjetivo «sinodal» y derivados los dos de la palabra «sínodo». Se habla así de la sinodalidad como «dimensión constitutiva» de la Iglesia o simplemente de «Iglesia sinodal». Este lenguaje novedoso, que requiere una atenta puntualización teológica, testimonia una adquisición que se viene madurando en la conciencia eclesial a partir del Magisterio del Concilio Vaticano II y de la experiencia vivida, en las Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el último Concilio hasta hoy. Aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él (S 5-6).

Después del Vaticano II se está dando una nueva comprensión católica de la colegialidad de los obispos y de la sinodalidad de la Iglesia, lo que supera la extrañeza de ambos temas en la teología latina previa al Concilio.⁵ El documento de la CTI, en línea con la doctrina modelada por el «sacro-santo Sínodo congregado en el Espíritu Santo»,⁶ es un hito en el desarrollo de la nueva conciencia eclesiológica. El texto aprobado en forma específica es fruto de un estudio hecho de 2014 a 2018 por una de sus subcomisiones. Aprobado en la Sesión Plenaria de 2017, fue presentado a su presidente el Cardenal Luis Ladaria, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Él autorizó su publicación después de recibir el parecer favorable de Francisco el 2 de marzo de 2018.

2. La sinodalidad: caminar juntos por el camino de Cristo

La CTI ofrece *un texto de eclesiología* que integra diversos aportes de la exégesis bíblica, la historia de la Iglesia, la teología sistemática, la teología

⁵ Cf. H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II*, en ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (ATI), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, 67-108; hay una abundante bibliografía previa a 2005 en ATI, *Dossier. Chiesa e sinodalità*, Velar, Gorle (BG) 2005, 205-329.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964) (LG), n. 1.

pastoral, el derecho canónico, la teología espiritual, la liturgia, el ecumenismo y la doctrina social de la Iglesia. El documento, editado en la página oficial de la Santa Sede en varios idiomas, profundiza el significado teológico-pastoral de la sinodalidad en la perspectiva de la eclesiología católica. Tiene 121 párrafos y 170 notas.

El contenido se estructura en una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. La introducción muestra el *kairós* de la sinodalidad y aclara las nociones básicas (S 1-10). El capítulo primero se remonta a los datos normativos de la sagrada Escritura y la tradición que sitúan *la figura sinodal* en el desarrollo histórico de la revelación transmitida por la Iglesia (S 11-41). El segundo esboza *una teología de la sinodalidad* desde sus fundamentos teológicos y en sintonía con la enseñanza del Vaticano II. Considera la comunión sinodal del pueblo de Dios peregrino y misionero, con especial referencia a las propiedades de la unidad, la santidad, la catolicidad y la apostolicidad (S 42-70).

Sobre estas bases se ofrecen orientaciones pastorales y espirituales. En el marco de la vocación sinodal del pueblo de Dios, el tercero desarrolla *la concreta actuación* de la sinodalidad considerando los sujetos, las estructuras, los procesos y los acontecimientos sinodales. Comienza en la Iglesia local, sigue en la comunión entre Iglesias de una región y culmina en el conjunto de la Iglesia, recogiendo aportes de las tradiciones y estructuras de Oriente y de Occidente (S 71-102). El último capítulo ayuda a pensar *la conversión espiritual y pastoral* hacia una renovada sinodalidad, analizando la espiritualidad eucarística de la comunión, el ejercicio sinodal mediante la escucha, el diálogo y el discernimiento, y los reflejos positivos en el camino ecuménico y en la diaconía social (S 103-119).

El capítulo primero analiza las fuentes de la sinodalidad y explicita sus figuras en el primer milenio y en el segundo hasta los dos Concilios vaticanos. El estudio del tema en el Nuevo Testamento recoge aportes de Lucas, Juan y Pablo. Aquí sólo señalo que la sinodalidad es comprendida en clave cristológica-trinitaria a partir de la teología lucana del caminante y la teología joánica del camino.

Jesús es el peregrino que proclama la buena noticia del reino de Dios (cf. Lc 4,14-15; 8,1; 9,57; 13,22; 19,11), anunciando «el camino de Dios» (cf. Lc 20,21) y señalando la dirección (Lc 9,51-19,28). Más aun, Él mismo es «el camino» (cf. Jn 14,6) que conduce al Padre, comunicando a los hombres, en el Espíritu Santo (cf. Jn 16,13), la verdad y la vida de la comunión con Dios y los hermanos. Vivir la comunión de acuerdo con la dimensión del

mandamiento nuevo de Jesús significa caminar juntos en la historia como pueblo de Dios de la nueva alianza de manera correspondiente con el don recibido (cf. Jn 15,12-15). El evangelista Lucas, en el relato de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35), ha delineado una imagen viva de la Iglesia como pueblo de Dios, guiado a lo largo del camino por el Señor resucitado que lo ilumina con su Palabra y lo nutre con el Pan de la Vida (S 16).

Los cristianos «fijamos la mirada en Jesús» (Hb 12,2), el peregrino evangelizador que anuncia la buena noticia del reino de Dios (Lc 9,57). La Iglesia es la comunidad de «los que siguen el camino del Señor» (Hch 9,2). Jesús es «el camino» (Jn 14,6) que revela la verdad y dona la vida del Padre. Cristo, Caminante, Camino y Patria, nos guía por el «camino más perfecto» (1Cor 12,31).

El documento explica la reunión apostólica en Jerusalén (Hch 15,4-29) en clave sinodal (S 19-21). Ese «concilio» revela la vida sinodal desde los orígenes cristianos. Frente al desafío pastoral y doctrinal de la crisis judaizante, que podía encerrarla en una secta, la Iglesia ejerció el discernimiento comunitario bajo la guía del Espíritu Santo, que la confirmó en su vocación católica y misionera para ser un “pueblo de pueblos” (ἐξ ἐθνῶν λαόν, Hch 15,14) según la voluntad salvífica universal de Dios. En esa reunión participaron, diversamente, «apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia (σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ)» (Hch 15,22; cf. 4,6). La carta dirigida a los hermanos de Antioquía tiene una sugestiva fórmula que reconoce el protagonismo del Espíritu: «El Espíritu Santo y nosotros mismos hemos decidido...» (Hch 15,28). En ese acontecimiento ejemplar se funda la tradición sinodal y conciliar.

Estas cuestiones fueron tratadas en lo que la tradición llamó «el Concilio apostólico de Jerusalén» (Hch 15,1-35; y Gál 2,1-10). Allí se puede reconocer un acontecimiento sinodal en el que la Iglesia apostólica, en un momento decisivo de su camino, vive su vocación bajo la luz de la presencia del Señor resucitado en vista de la misión. Este acontecimiento, a lo largo de los siglos, será interpretado como la figura paradigmática de los Sínodos celebrados por la Iglesia (S 20).

3. Una teología trinitaria, eucarística y pneumatológica

Sínodo es una palabra griega compuesta por la preposición *σύν*, que significa «con», y el sustantivo *hodós*, que significa «camino». Señala el camino común, bajo la guía del Señor resucitado, que recorre el pueblo

de Dios con la pluralidad de sus miembros y comunidades, con el ejercicio convergente de sus carismas y ministerios orientado al bien común. Para las primeras generaciones cristianas *σύννοδος* significó viajar en común y, luego, encontrarse en asambleas de discípulos, en especial en reuniones episcopales, que expresan la comunidad de creyentes a partir de la *communio* trinitaria.⁷

En la patrística griega la palabra *σύννοδος* designó el camino común, la asamblea convocada, la comunidad eclesial.⁸ En ese contexto san Juan Crisóstomo plasmó su fórmula: Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν ὄνομα («*Ekklēsia synódou estin ónoma*»)⁹ Comentando el Sal 149, desarrolló la dimensión sinodal de la Iglesia porque ella es la *compañía* de los que caminan juntos, el *coro* que entona armónicamente una sinfonía de alabanza a Dios, y un *sistema* en el cual sus distintas partes, coordinadas, forman una comunión. En este sentido Iglesia es un nombre de Sínodo y Sínodo es un nombre de Iglesia. Con el Crisóstomo el documento dice que Iglesia «es el nombre que indica caminar juntos (*σύννοδος*)» (S 3). La sinodalidad designa el estilo participativo de la Iglesia de Cristo que camina hacia el Padre cantando, discerniendo y actuando en la comunión del Espíritu Santo.

La sinodalidad configura a la Iglesia como pueblo de Dios en marcha y asamblea convocada por el Señor. El *andar juntos por el camino* para realizar el proyecto del reino de Dios y evangelizar a los pueblos incluye el *estar juntos en asambleas* para celebrar al Señor resucitado y discernir lo que el Espíritu dice a las Iglesias. El principio sinodal está ligado a la presencia del Espíritu como fuente de vida eclesial. La comunión en el Espíritu Santo (2Co 13,13: ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος) funda la comunión sinodal entre los fieles (*communio fidelium*) y las Iglesias (*communio ecclesiarum*).¹⁰

Las asambleas, en especial los Concilios ecuménicos y Sínodos episcopales, son momentos privilegiados de un discernimiento guiado por el Espíritu al servicio de la evangelización. La Iglesia sigue el ritmo de la vida que es movimiento y pausa, camino y reunión, *sinodalidad* y *sínodo*.

⁷ Cf. H. SIEBEN - M. KEHL, *Synode*, en W. KASPER (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Herder, Freiburg 2009³, 1186-1188.

⁸ Cf. G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968, 1334-1335.

⁹ Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Exp. in Psalm*, 149, 1: PG 55, 493.

¹⁰ Cf. H. POTTMEYER, *Dal sínodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000*, en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2000, 11-25.

El documento cita palabras de Francisco en la 70ª Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana.

Caminar juntos – enseña el papa Francisco – es *el camino constitutivo* de la para seguir al Señor Jesús y ser siervos de la vida en este tiempo herido. Respiración y paso sinodal revelan lo que somos y el dinamismo de comunión que anima nuestras decisiones. Solo en este horizonte podemos renovar realmente nuestra pastoral y adecuarla a la misión de la Iglesia en el mundo de hoy; solo así podemos afrontar la complejidad de este tiempo, agradecidos por el recorrido realizado y decididos a continuarlo con *parresía* (S 120).

La Iglesia es un misterio moldeado por la *eucaristía*. La *synaxis* eucarística es la fuente, el centro y el culmen de toda comunión eclesial (S 6, 22, 25, 47, 70ª, 77, 109). La Iglesia escucha la palabra de Dios y celebra la comunión con el cuerpo de Cristo. Ella es eucarística, relacional, participativa. La eucaristía crea un dinamismo comunional que la configura sinodalmente.¹¹ El *Ordo ad Synodum*, desde los Concilios de Toledo del siglo VII al *Caerimoniale episcoporum* de 1984, manifiesta la naturaleza litúrgica de la asamblea sinodal. La celebración de la eucaristía y la entronización del Evangelio marcan su ritmo vital.¹² Cada sesión comienza con la *epiclesis* al Espíritu: «Adsumus, Domine Sancte Spiritus». De la experiencia espiritual, la predicación evangélica y la comunidad eucarística surgieron las asambleas que discernieron cuestiones doctrinales, litúrgicas, canónicas y pastorales planteadas con el transcurso del tiempo. Ellas generaron una variada e ininterrumpida praxis sinodal.

4. Desde la eclesiología del Concilio Vaticano II

La renovada comprensión católica de la sinodalidad proviene de la novedad de la eclesiología conciliar. La Constitución dogmática *Lumen gentium* brinda los principios fundamentales para una inteligencia de la sinodalidad en la comunión del pueblo reunido por la unidad de la Santísima Trinidad (LG 4). El orden de sus tres primeros capítulos es una innovación en la his-

¹¹ Cf. J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Herder, Barcelona 1994, 404; cf. toda la cuarta sección en las pp. 397-443.

¹² Cf. G. RUGGERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma - Bari 2017, 41-91.

toría del magisterio y la teología. La secuencia: misterio de la Iglesia (cap. 1), pueblo de Dios (cap. 2), constitución jerárquica (cap. 3) enseña que, en el designio trinitario de la salvación, la jerarquía – el Colegio episcopal encabezado por el Obispo de Roma – está al servicio del pueblo de Dios. Una de las novedades de la CTI está en pensar la sinodalidad no sólo a partir del capítulo tercero sobre el episcopado, su sacramentalidad y su colegialidad, sino desde la lógica arquitectónica de los primeros tres capítulos.

La sinodalidad expresa la condición constitutiva de sujeto que le corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia.¹³ Los bautizados somos compañeros de camino del Señor, llamados a ser sujetos activos en la convocación a la santidad y a la misión porque participamos del único sacerdocio de Cristo y estamos enriquecidos por los carismas del Espíritu. En esa línea Francisco siempre se refiere a la Iglesia como el «Santo Pueblo fiel de Dios», completando una rica expresión conciliar (cf. LG 12a).¹⁴

La sinodalidad expresa la condición de sujeto que le corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia. Los creyentes son *σύνδοιοι*, compañeros de camino, llamados a ser sujetos activos en cuanto participantes del único sacerdocio de Cristo y destinatarios de los diversos carismas otorgados por el Espíritu Santo para el bien común. La vida sinodal es testimonio de una Iglesia constituida por sujetos libres y diversos, unidos entre ellos en comunión, que se manifiesta en forma dinámica como un solo sujeto comunitario que, afirmado sobre la piedra angular que es Cristo y sobre columnas que son los Apóstoles, es edificado como piedras vivas en una «casa espiritual» (1Pe 2,5), «morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2,22) (S 55).

En este contexto el neologismo sinodalidad no designa un procedimiento operativo ni una ingeniería institucional sino la específica forma de vivir y de obrar del pueblo de Dios que manifiesta y realiza su comunión en

¹³ Cf. A. BORRAS, *Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 90 (4/2014) 643-666.

¹⁴ Cf. FRANCISCO, *Carta al Cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina* (19 de marzo de 2016); cf. también ID., *Carta al pueblo de Dios* (20 de agosto de 2018); ecc. Cf. C.M. GALLI, *El «retorno» del «pueblo de Dios»*. Un concepto-símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco, en V.R. AZCUY - J.C. CAAMAÑO - C.M. GALLI (edd.), *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*, Agape - Facultad de Teología, Buenos Aires 2015, 405-471. 218; también ID., *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Missionarische Konversion des Volkes Gottes*, en K. APPEL - J.H. DEIBL, *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg i.B. 2016, 39-56.

el caminar juntos, el reunirse en asambleas y el participar en la evangelización. La Iglesia es constitutivamente sinodal porque la sinodalidad expresa su *modus vivendi et operandi* (S 6, 30, 43, 70^a). Ella significa y actualiza la naturaleza y la misión del misterio de la Iglesia de Cristo en la historia, que es germen del reino de Dios y está orientada hacia su plenitud escatológica.

El decisivo párrafo 70 recapitula los dos primeros capítulos y hace la transición a los dos últimos. Distingue tres sentidos de la sinodalidad considerando distintas realidades de la Iglesia. En ella hay una analogía de lo sinodal; ésta es una realidad que se dice de diversos modos (S 70). Aquí la CTI da un notable paso al pensar no sólo la sinodalidad *en* la Iglesia sino la sinodalidad *de* la Iglesia.¹⁵ El texto se concentra en tres significados interrelacionados:

- ante todo, indica el *estilo peculiar* que califica el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia;
- en segundo lugar, incluye las *estructuras* y los *procesos* que expresan la comunión sinodal a nivel institucional;
- por fin, integra la realización de variados *acontecimientos* o *actos* – desde un Sínodo diocesano hasta un Concilio ecuménico – en los cuales la Iglesia actúa sinodalmente a nivel local, regional y universal.

El capítulo tercero despliega esta multiforme actuación introduciendo una innovación con respecto a documentos anteriores: comienza en el plano local, sigue por lo regional, culmina en lo universal (S 71, 77, 85, 94).

Al conmemorar el 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco se refirió a la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia. Su enseñanza está convalidada por los procesos de participación y escucha que impulsó de 2014 a 2016 con las dos Asambleas sobre el amor en la familia. La Exhortación *Amoris laetitia* es un fruto maduro de esa práctica sinodal y colegial.¹⁶ Es claro que el Papa «quiere reforzar personalmente los aspectos sinodales en la Iglesia católica».¹⁷

En la Constitución *Episcoporum communio* Francisco renovó la doctrina, el derecho y la praxis del Sínodo de los Obispos. Las principales

¹⁵ Cf. CH. THÉOBALD, *La synodalité de l'Église. Éditorial*, en «Recherches de Science Religieuse» 106 (3/2018) 353-357.

¹⁶ Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Amoris laetitia* (19 de marzo de 2016).

¹⁷ W. KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2015, 75.

novedades comprenden al Sínodo: a partir de la teología conciliar sobre el pueblo de Dios, la colegialidad y el primado; en el marco de una Iglesia toda sinodal; como un proceso de escucha recíproca de la voz del Espíritu; que se desarrolla a través de tres fases sucesivas: preparación / consulta, celebración / discernimiento, actuación / recepción, por la participación de tres sujetos diferenciados y unidos: pueblo de Dios, colegio episcopal, sucesor de Pedro; auscultando el *sensus fidei fidelium* mediante la consulta a los fieles a partir de los organismos sinodales de las Iglesias locales; incluyendo la posibilidad de que el documento final, aprobado por el Papa, se integre en su magisterio ordinario.¹⁸ El Sínodo de los Obispos y la celebración de sus diversas asambleas manifiestan plenamente la sinodalidad eclesial, la colegialidad episcopal y la diaconía primacial. A cierta mentalidad canónica esquemática le cuesta entender la distinción en la unión y la unión en la distinción entre la sinodalidad y los sínodos.

5. La nueva figura: la pirámide invertida de la Iglesia sinodal

Francisco no sólo supera la figura piramidal de la jerarcología, que todavía marca cierto imaginario colectivo, sino que propone una «Iglesia sinodal» con la sugestiva imagen de una «pirámide invertida».

Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la «roca» (cf. Mt 16,18), aquel que debe «confirmar» a los hermanos en la fe (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman «ministros»: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos.¹⁹

Esta reinversión de la figura ya fue realizada por el Concilio y es confirmada por el Papa argentino.²⁰ La teología de la sinodalidad es un desarrollo homogéneo del acontecimiento conciliar y de su magisterio eclesiológico. Siguiendo la lógica marcada por la *Lumen gentium* (LG 18), ella ofrece el marco interpretativo adecuado para comprender y vivir el ministe-

¹⁸ Cf. FRANCISCO, Constitución apostólica *Episcopalis communio* (15 de septiembre de 2018).

¹⁹ FRANCISCO, *Discurso en la Conmemoración*.

²⁰ Cf. G. LAFONT, *Petit essai sur le temps du pape Francois*, Cerf, Paris 2017, 26; cf. 131-197, 218-233, 251-260.

rio jerárquico – cima de la pirámide ubicada en la base – como un humilde servicio al pueblo de Dios, base que se sitúa en la cima.

La sinodalidad se asienta sobre pilares ubicados en los capítulos segundo y tercero de la *Lumen gentium*. Por un lado, el *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios (LG 12a) – tema de otro documento de la CTI²¹ –; por el otro, la colegialidad apostólica y sacramental del episcopado en comunión con la sede de Roma (LG 22-23). Sobre esas bases el texto *despliega la comunión sinodal entre sujetos significados como «todos», «algunos» y «uno»*, articulando los dones del pueblo cristiano, la misión de los obispos y el servicio del Sucesor de Pedro.²² La circularidad virtuosa entre la profecía de los fieles, el discernimiento episcopal y la presidencia petrina enriquece a la Iglesia. Articula la dimensión comunitaria del pueblo de Dios, la comunión colegial del episcopado y el primado diaconal del Papa.

Al analizar las articulaciones entre la autoridad de algunos y la participación de todos (cf. S 67-70), la CTI afirma con vehemencia: «Una Iglesia sinodal es una Iglesia participativa y corresponsable» (S 67). Luego, el capítulo tercero, teológico-canónico, describe la actuación de los sujetos, estructuras, procesos y eventos sinodales en los niveles de la eclesialidad, de lo particular a lo universal. Allí aprovecha al máximo los cánones de los códigos de la Iglesia latina y de las Iglesias orientales.²³

La dimensión sinodal de la Iglesia se debe expresar mediante la realización y el gobierno de procesos de participación y de discernimiento capaces de manifestar el dinamismo de comunión que inspira todas las decisiones eclesiales. La vida sinodal se expresa en estructuras institucionales y en procesos que conducen a través de diversas etapas (preparación, celebración, recepción), a actos sinodales en los que la Iglesia es convocada según varios niveles de actuación de su sinodalidad constitutiva (S 76).

²¹ Cf. CTI, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid 2014.

²² Aquí se advierte el valioso aporte de D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014; ID., «Un Popolo in cammino verso Dio». *La sinodalità in Evangelii gaudium*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2018, sintetizados en ID., *I soggetti de la sinodalità alla luce dell'eclesiologia del Concilio Vaticano II*, en L. BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale. A cinquant'anni dall'Apostolica Sollicitudo. Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi (Città del Vaticano, 6-9 febbraio 2016)*, LEV, Città del Vaticano 2016, 141-189.

²³ Un detallado estudio sinóptico en D. SALACHAS, *La sinodalità nel Codice dei canoni delle Chiese orientali e confronti con il Codice di diritto canonico della Chiesa latina*, en BALDISSERI (ed.), *Il Sinodo dei Vescovi*, 55-92.

Desde el inicio (cf. S 4), la sinodalidad – o la conciliaridad, en el sentido amplio de ambas – es distinguida y relacionada con la comunión y la colegialidad, conceptos que están en el corazón del Vaticano II (cf. S 6-7, 63-64). Respecto a la *comunión* eclesial – participación en la comunión de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo – la sinodalidad explicita la forma de realizarla en la historia mediante procesos de intercambio que comprometen a todos los discípulos misioneros de Cristo. También dice algo específico con relación a la *colegialidad*, porque ésta expresa la comunión propia de los obispos en el *corpus ecclesiarum* en unión con el Obispo de Roma. El *dinamismo sinodal* articula la corresponsabilidad de *todos* los bautizados y bautizadas con la autoridad colegial de *algunos* y la presidencia por parte de *uno*, lo que se da *suo modo* en cada Iglesia diocesana y en la Iglesia toda (cf. S 64, 79). Así, la Iglesia es un pueblo estructurado desde arriba no de forma binaria sino «triádica».²⁴

En la sección dedicada a la sinodalidad en la Iglesia particular, el documento explicita esta lógica dinámica de la comunión participativa considerando el Sínodo diocesano y la Asamblea eparquial.

Siendo al mismo tiempo «acto de gobierno y acto de comunión», el Sínodo diocesano y la Asamblea eparquial renuevan y profundizan la conciencia de corresponsabilidad eclesial del pueblo de Dios y son llamados a delinear en concreto la participación de todos sus miembros en la misión según la lógica de «todos», «algunos» y «uno». La participación de «todos» se activa a través de la consulta en el proceso de preparación del Sínodo, con el fin de reunir todas las voces que son expresión del pueblo de Dios en la Iglesia particular. Los participantes en las asambleas y sínodos, por elección o por nombramiento episcopal, son los llamados «algunos», a quienes se les confía la tarea de celebrar el Sínodo diocesano o de la Asamblea eparquial. Es esencial que, en su conjunto, los sinodales ofrezcan una imagen significativa y equilibrada de la Iglesia particular, reflejando la diversidad de vocaciones, de ministerios, de carismas, de competencias, de extracción social y de proveniencia geográfica. El Obispo, sucesor de los Apóstoles y Pastor de su grey, que convoca y preside el Sínodo de la Iglesia particular, está llamado a ejercer el ministerio de la unidad y de guía con la autoridad que le es propia (S 79).

²⁴ J. FAMERÉE, *Conciliarité de l'Église. Théologalité, pluralité, historicité*, en «Recherches de Science Religieuse» 106 (3/2018) 443-460, 456.

Al mismo tiempo, la CTI insiste en que los laicos y las mujeres están llamados a participar en las estructuras y los procesos sinodales evitando el clericalismo de cierta cultura eclesial (cf. S 104-105).

En esta perspectiva, resulta esencial la participación de los fieles laicos. Ellos constituyen la inmensa mayoría del pueblo de Dios y hay mucho que aprender de su participación en las diversas expresiones de la vida y de la misión de las comunidades eclesiales, de la piedad popular y de la pastoral de conjunto, así como de su específica competencia en los varios ámbitos de la vida cultural y social (S 73).

En los últimos años la teología católica está desarrollando los nexos entre la reforma y la sinodalidad,²⁵ y Francisco señala, de modo creciente, la contraposición entre sinodalidad y clericalismo.²⁶

6. Conversión o reforma hacia Cristo para una sinodalidad misionera

La sinodalidad despliega la comunión misionera del pueblo de Dios en el tiempo y en el espacio.

En la Iglesia, la sinodalidad se vive al servicio de la misión. *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est* [AG 2], «ella existe para evangelizar» [EN 14]. Todo el pueblo de Dios es el sujeto del anuncio del Evangelio [AG 35]. En él, todo bautizado es convocado para ser protagonista de la misión porque todos somos discípulos misioneros. La Iglesia está llamada a activar en sinergia sinodal los ministerios y carismas presentes en su vida para discernir, en actitud de escucha de la voz del Espíritu, los caminos de la evangelización (S 53).

El «documento final» de la reciente Asamblea del Sínodo de los Obispos sobre los jóvenes cita muchas veces, a partir de su n. 118, la ense-

²⁵ En el prefacio a la edición del Seminario organizado en «La Civiltà Cattolica» en 2015 propusimos una conversión misionera de la Iglesia y una teología de la reforma sinodal (cf. A. SPADARO - C.M. GALLI, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 6-14). De los treinta valiosos trabajos del volumen, al menos diez vinculan explícitamente reforma y sinodalidad, ejercitando una hermenéutica de fidelidad creativa al Vaticano II y articulando comunionalmente primado, colegialidad y sinodalidad. La acusación de unilateralidad a nuestra obra se hace desde recensiones muy unilaterales (cf. A. MARCHETTO, *La riforma e le riforme nella Chiesa. Una risposta*, LEV, Città del Vaticano 2017).

²⁶ Cf. FRANCESCO, *Al popolo di Dio che è in Cile. Lettera dopo l'incontro con i vescovi cileni a Roma sullo scandalo delle violenze sessuali su minori*, en «Il Regno-Documenti» 13 (2018) 404-408.

ñanza de la CTI de forma explícita e implícita. La primera citación recuerda «que la puesta en acción de una Iglesia sinodal es el presupuesto indispensable para un nuevo impulso misionero que involucre a todo el pueblo de Dios» (S 9). La Asamblea resume esta ecclesiológica pastoral católica en la frase: «La sinodalidad misionera de la Iglesia».²⁷

En 1965 Karl Rahner sostuvo que en el Vaticano II se manifestó el principio sinodal y colegial para impulsar una *Ecclesia semper reformanda*.²⁸ En ese año san Pablo VI quiso que la nueva institución sinodal continuara el espíritu y la praxis del Concilio ante el proceso de mundialización interdependiente. Francisco, en continuidad con Pablo VI,²⁹ está generando una nueva fase de la recepción del Concilio y de la reforma eclesial. Para él, el Vaticano II hizo una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea e impulsó un proceso de renovación irreversible. En la Encíclica *Laudato si'* dice que dirigió su Exhortación *Evangelii gaudium* «a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente».³⁰ *La reforma es la conversión sinodal a Jesucristo por parte de todo el pueblo de Dios y de todos en el pueblo de Dios.*

En 1950 Yves Congar afirmaba que muchas reformas provienen de las periferias y son confirmadas por el centro.³¹ Con este pontificado la dinámica sinodal de conversión pastoral impulsada desde la periferia latinoamericana hace su aporte a la reforma misionera de la Iglesia entera. La palabra portuguesa «caminhada» expresa el itinerario de esta Iglesia regional signado, sobre todo, por las Conferencias generales del Episcopado latinoamericano y caribeño.³² Ella hizo una recepción situada del Vaticano II a partir de la Conferencia de Medellín, inaugurada por Pablo VI en 1968, y continuada por las Asambleas de Puebla (1979), Santo Domingo (1992)

²⁷ Cf. SINODO DEI VESCOVI, *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Documento finale della XV Assemblea generale ordinaria* (3-28 ottobre 2018), LEV, Città del Vaticano 2018, n. 118.

²⁸ Cf. K. RAHNER, *Das Konzil - Ein neuer Beginn*, Herder, Freiburg i.M. 1965, 13; cf. 6, 15, 20-21.

²⁹ Cf. C.M. GALLI, *Paolo VI, l'America Latina e papa Francesco*, en A. GIOVAGNOLI - G. DEL ZANNA (edd.), *Paolo VI. Il Vangelo nel mondo contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2018, 59-90.

³⁰ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015), n. 3.

³¹ Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950, 277.

³² Cf. C.M. GALLI, *Synodalität in der Kirche Lateinamerikas*, en «Theologische Quartalschrift» 196 (2016) 75-99.

y Aparecida (2007). En esta última el Cardenal Jorge Bergoglio presidió la Comisión de redacción y condujo la elaboración sinodal y colegial del Documento conclusivo. La vitalidad sinodal que el Obispo de Roma, surgido del sur del Sur, está dando a la Iglesia, es inescindible de su peculiar experiencia latinoamericana.³³

La reforma de la Iglesia exige *dar un paso adelante para promover una renovada espiritualidad sinodal* capaz de involucrar a todos y cada uno. La Comisión invita a ponerse en disponibilidad al Espíritu, tanto a nivel personal como pastoral, para desarrollar una praxis sinodal que comunique la alegría del Evangelio y responda a los signos de nuestro tiempo. Todas las comunidades e instituciones eclesiales están llamadas a proseguir por la senda de esta reforma sinodal.³⁴

«Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación» [UR 6]. Por lo tanto, en el cumplimiento de su misión, la Iglesia está llamada a una constante conversión, que es también una «conversión pastoral y misionera», consistente en una renovación de mentalidad, actitudes, prácticas y estructuras, para ser cada vez más fiel a su vocación [EG 25-33; Aparecida 365-372]. Una mentalidad eclesial plasmada por la conciencia sinodal acoge gozosamente y promueve la gracia en virtud de la cual todos los Bautizados son habilitados y llamados a ser discípulos misioneros. El gran desafío para la conversión pastoral que hoy se le presenta a la vida de la Iglesia es intensificar la mutua colaboración de todos en el testimonio evangelizador a partir de los dones y los roles de cada uno, sin clericalizar a los laicos y sin secularizar a los clérigos, evitando en todo caso la tentación de «un excesivo clericalismo que mantiene a los fieles laicos al margen de las decisiones» [EG 102] (S 104).

La CTI desarrolla, como parte explícita del discurso teológico, sus dimensiones espirituales y pastorales. El corazón de la teología, la mística y la práctica de la vida sinodal se encuentra en las actitudes y los procesos de escucha, diálogo y discernimiento en común. La sección central del capítulo cuarto se titula «La escucha y el diálogo para el discernimiento comunitario» (S 110-114). Afirma:

³³ Cf. C.M. GALLI, *A sinodalidade latino-americana e o papa Francisco*, en A. BRIGHENTI - J. PASSOS (edd.), *Compêndio das Conferências dos bispos da América Latina e Caribe*, Paulinas, São Paulo 2018, 191-213.

³⁴ Cf. C.M. GALLI, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2017, 89-114.

El ejercicio del discernimiento está en el centro de los procesos y acontecimientos sinodales. Así ha sucedido siempre en la vida sinodal de la Iglesia. La ecle-siología de comunión es la específica espiritualidad y praxis que, involucrando en la misión a todo el pueblo de Dios, hacen que «hoy sea más necesario que nunca [...] educarse en los principios y métodos de un discernimiento no sólo personal sino también comunitario». Se trata de determinar y recorrer como Iglesia, mediante la interpretación teologal de los signos de los tiempos bajo la guía del Espíritu Santo, el camino a seguir en el servicio del designio de Dios escatológicamente realizado en Cristo que se debe actualizar en cada *kairós* de la historia. El discernimiento comunitario permite descubrir una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada (S 113).

Toda forma comunitaria e institucional del discernimiento sinodal debe abrir al don del Espíritu.

El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los «gemidos del Espíritu» (Rom 8,26) que se abren camino a través del grito, explícito o también mudo, que brota del pueblo de Dios: escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama. Los discípulos de Cristo deben ser «contemplativos de la Palabra y también contemplativos del pueblo» [EG 154] (S 114).

7. Reflejos ecuménicos, pastorales y teológicos de la comunión sinodal

El documento sitúa la sinodalidad en dos horizontes ecuménicos. El capítulo primero desarrolla la vida sinodal de las Iglesias de Oriente en el primer milenio (cf. S 27-31) y sintetiza diversas doctrinas y prácticas de comunión y gobierno en Iglesias y comunidades surgidas de la Reforma protestante (cf. S 36). Sin minimizar las diferencias, el cuarto capítulo muestra que la sinodalidad ilumina el camino ecuménico hacia la unidad plena y visible en Jesucristo (cf. S 115-117). Reconoce que la «convergencia» entre las nociones de comunión y sinodalidad expresa mejor la naturaleza de la Iglesia y encamina con solidez los pasos hacia la unidad eclesial entendida como «armonía reconciliada» (S 117).

Se debe constatar con alegría el hecho que el diálogo ecuménico ha llegado en estos años a reconocer en la sinodalidad una dimensión reveladora de la naturaleza de la Iglesia y constitutiva de su unidad en la multiplicidad de sus expresiones. Se trata de la convergencia en la noción de la Iglesia como *koinonía*, que se realiza en cada Iglesia local y en su relación con las otras Iglesias, mediante específicas estructuras y procesos sinodales (S 116).

En dos párrafos la CTI menciona documentos de consenso que ayudan al «intercambio de dones». Cita el *Documento de Chieti* de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa,³⁵ que está en línea con lo dicho por el Sucesor de Pedro para que la Iglesia Católica aprenda de la experiencia sinodal de las Iglesias ortodoxas (cf. EG 246). También cita el documento de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias *The Church. Towards a Common Vision*.³⁶ Este texto afirma que, bajo la guía del Espíritu Santo, la Iglesia es sinodal en todas sus comunidades y niveles. La actuación de la vida sinodal y la profundización de su significado teológico constituyen una gran oportunidad para proseguir el camino ecuménico.

Además, la sinodalidad ilumina el testimonio eclesial en el contexto de la sociedad globalizada de nuestro tiempo (cf. S 118-119). Los desafíos cruciales que enfrenta la familia humana requieren una cultura del encuentro y, por eso, el cultivo del diálogo, el servicio y la cooperación. Ante el desinterés y la desconfianza que afectan el compromiso con el bien común nacional e internacional, es necesario ampliar los espacios y los procesos para recrear una participación ciudadana corresponsable y solidaria. Caminando por el sendero de la reforma evangelizadora la Iglesia puede aportar la «diaconía social» de la sinodalidad para ayudar a cultivar la justicia, la paz y el cuidado de la casa común.

El ejercicio del discernimiento está en el centro de los procesos y acontecimientos sinodales. Así ha sucedido siempre en la vida sinodal de la Iglesia. La eclesiología de comunión es la específica espiritualidad y praxis que, involucrando en la misión a todo el pueblo de Dios, hacen que «hoy sea más necesario que nunca [...] educarse en los principios y métodos de un discernimiento no sólo personal sino también comunitario». Se trata de determinar y recorrer como Iglesia, mediante la interpretación teológica de los signos de los tiempos bajo la guía del Espíritu Santo, el camino a seguir

³⁵ Cf. COMMISSION INTERNATIONALE MIXTE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Synodalité et primauté au premier millénaire: vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église (Chieti, 21 septembre 2016)*, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20160921_synodality-primacy_fr.html (17.5.2019) (ndr).

³⁶ Cf. WORLD COUNCIL OF CHURCHES - FAITH AND ORDER, *The Church. Towards a Common Vision (Paper n. 214)*, WCC, Geneva 2013 en <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision> (17.5.2019) (ndr).

en el servicio del designio de Dios escatológicamente realizado en Cristo [DV 4], que se debe actualizar en cada *kairós* de la historia [GS 4,11]. El discernimiento comunitario permite descubrir una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada [PDV 10] (S 113).

La conversión debe seguir la lógica de la ejemplaridad y el testimonio. El documento nos llama a los miembros de la comunidad teológica a pensar la fe de un modo sinodal al servicio de la palabra de Dios y del pueblo de Dios. Lo hace al llegar al medio siglo de la Comisión, instituida por san Pablo VI en 1969, acogiendo una propuesta de la asamblea del Sínodo de los Obispos de 1967. En este punto el documento cita otro texto de la CTI: «Como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial».³⁷ Y agrega:

La sinodalidad eclesial compromete también a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y de los aportes (S 75).

El Espíritu nos mueve a pensar una teología de la sinodalidad e imaginar caminos para hacer teología sinodalmente. Cuando se refiere al diálogo sinodal, puntualiza actitudes que nos incumben a todos.

El diálogo sinodal implica valor tanto en el hablar como en el escuchar [...] En efecto, el diálogo ofrece la oportunidad de adquirir nuevas perspectivas y nuevos puntos de vista para iluminar el examen del tema que se está tratando. Se trata de ejercitar «un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o *visión común* de todas las cosas» [LF 27]. Para Pablo VI el verdadero diálogo es «un arte de comunicación espiritual» [ES 31] que exige actitudes específicas: el amor, el respeto, la confianza y la prudencia [ES 31]. «El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, es servicio» [ES 33]. Como subraya Benedicto XVI: «la verdad es *lógos* que crea *diá-logos* y, por eso comunicación y comunión» [CiV 4] (S 111).

La comunión en el cuerpo de Cristo, a imagen de la Trinidad y a partir de la eucaristía, requiere una renovada praxis sinodal y dialogal que viva de don del Espíritu y anuncie la alegría del Evangelio.

³⁷ Cf. CTI, *La Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios*, Agape, Buenos Aires 2012, n. 45.

STUDI STORICO-RELIGIOSI E *DIGITAL HUMANITIES*: IMPLICAZIONI CRITICHE E METODOLOGICHE¹

RENATA SALVARANI

PATH 19 (2020) 125-137

Implicazioni e conseguenze dell'utilizzo delle tecnologie digitali nell'ambito delle scienze religiose si possono considerare in parte consolidati, mentre si presenta più aperto lo scenario dei riflessi e delle trasformazioni indotte dalla specificità di questi studi sulle stesse impostazioni e possibilità degli strumenti innovativi a disposizione.

Una ricognizione sul percorso di consapevolezza che ha accompagnato la loro introduzione evidenzia come le ricerche sulle tematiche legate all'esperienza del sacro abbiano la capacità di influenzare il contesto delle *Digital Humanities* orientandole verso ulteriori innovazioni, in grado di renderle più inclusive, di recepire diversità e dinamismo nella storia e, in generale, nella nostra cultura.

1. I temi delle origini

Non è un caso che, fin dall'origine delle applicazioni del calcolo computazionale alla ricerca, le discipline del sacro abbiano dato un apporto significativo e, per molti aspetti, fondante. A partire dall'uso pionieristico del computer per l'analisi di testi complessi da parte di padre Roberto Busa negli anni Quaranta del secolo scorso, gli studiosi di scienze religiose sono

¹ Data l'attualità dell'argomento, riprendiamo questo studio già apparso in «Studium» 115 (2/2019), sezione *on-line* di storia (Studium Ricerca). Per gentile concessione dell'autrice.

stati fra i primi a esplorarne le potenzialità per l'esegesi e la critica testuale. Fu lui a sviluppare le prime tecniche per codificare testi complessi secondo modalità che ne consentissero la scomposizione e ricomposizione a computer, prima di tutto per arrivare a un sistema di concordanze per il *corpus* delle opere di Tommaso di Aquino, poi per un progetto più ampio di una loro edizione ipertestuale che permettesse livelli multipli di collegamenti e comparazioni.

Negli anni Sessanta e Settanta, appena i computer divennero economicamente più accessibili, gli studiosi di scienze religiose iniziarono a vagliare modalità per sfruttare le loro capacità di archiviazione e di selezione in operazioni di analisi di testi complessi.² Così come i filosofi speravano di rendere queste macchine uno strumento ripetitivo, ma fondamentale per le applicazioni del calcolo logico, i colleghi impegnati negli studi religiosi puntarono a servirsene per alleggerire il peso e la monotona fatica dei conteggi di occorrenze, di confronti e comparazioni all'interno di una mole considerevole di scritti.

I discendenti di questi progetti precursori si sono moltiplicati sui *desktop* e *laptop* degli studiosi negli anni Ottanta, non appena microcomputer e cd-rom hanno reso alla portata di tutti le operazioni di scansione, analisi e archiviazione.

Per primi hanno proliferato i database sui testi biblici, collezioni di testi, traduzioni e commentari, edizioni dotate di semplici strumenti interattivi (indici, parole chiave, ricerca di occorrenze, possibilità di annotare e di marcare parti di testo). Essi sono diventati in pochissimo tempo utili sia per applicazioni di carattere divulgativo, sia per operazioni scientifiche complesse. Si va dalla *History of the English Bible*, orientata in una prospettiva di storia del testo e storia dei suoi destinatari, a risorse più aperte a uno spettro ampio di utilizzo, come *BibleWorks*.³

Questo tipo di risorse ha materializzato i sogni di molti ricercatori delle generazioni passate. *Bible Works*, fra i tanti, consente ricerche complesse su

² Cf. D. HARBIN, *Fiat Lux: The Electronic Word*, in V.R. HOTCHKISS - C.C. RYRIE (eds.), *Formatting the Word of God: The Charles Caldwell Ryrie collection: an exhibition at Bridwell Library, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, October 1998 through January 1999*, Bridwell Library, Dallas 1998.

³ Cf. K.L. BEAM - T. GAGOS (eds.), *The Evolution of the English Bible: From Papyrus to King James*, cd-rom edition, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997. Cf. anche <https://www.bibleworks.com/> (2.11.2018).

testi biblici multipli, traduzioni ed edizioni in ebraico, greco e lingue moderne. Uno studioso può in pochi secondi ottenere risposte e informazioni che prima avrebbero richiesto giornate o settimane di lavoro. Proprio questa straordinaria disponibilità di dati e informazioni ha innescato nell'area umanistica, a partire dalle scienze religiose, la stessa rivoluzione che le tecnologie computazionali hanno indotto nella matematica, nelle scienze naturali e nella logica, sollevando i ricercatori dai compiti e dalle operazioni più ripetitive e meccaniche.⁴

Tali nuove tecnologie, inoltre, hanno permesso lo sviluppo di altri database, come per esempio il Diana Eck's *On Common Ground* cd-rom e il relativo sito *web* che documenta la diversità religiosa negli Stati Uniti, inaugurando una proficua stagione di studi sociologici e di collegamenti fra le scienze religiose e il mondo contemporaneo globalizzato.⁵

In una fase successiva, con l'apertura delle reti internet a un numero sempre più vasto di utenti e con lo sviluppo esponenziale della dimensione *social*, il rapporto fra dimensione religiosa e tecnologie è andato progressivamente ridefinendosi. Mentre le ricerche sul piano storico e scientifico sembrano orientate a utilizzare le risorse *web* prevalentemente per reperire dati e fonti e per operazioni di disseminazione e divulgazione dei risultati, si presenta quantitativamente più rilevante l'impatto delle tecnologie digitali sulla pratica religiosa, sul proselitismo, sulle relazioni fra singoli e gruppi religiosi e, più in generale, sull'influenza di aspetti religiosi sull'agire umano nella società.

È quindi possibile che – come dimostrato anche con riferimenti quantitativi da Susan Schreibman, Ray Siemens e John Unsworth – le ricerche di ambito storico-religioso e le attività propriamente speculative nate all'interno dei nostri settori di indagine si trovino in questa fase in una posizio-

⁴ Cf. C. HARDMEIER, *Was ist Computerphilologie? Theorie, Anwendungsfelder und Methoden - Eine Skizze* [What is computer philology? A sketch of theories, fields of application, and methods], in C. HARDMEIER - W.-D. SYRING (eds.), *Ad Fontes! Quellen erfassen - lesen - deuten. Was ist Computerphilologie? Ansatzpunkte und Methodologie - Instrumente und Praxis* [To the fonts! Understanding - reading - pointing to sources. What is computer philology? Beginning points and methodologies - instruments and praxis], V.U. University Press, Amsterdam 2000, 9-31.

⁵ Cf. D. ECK, *On Common Ground: World Religions in America*, Columbia University Press, New York 1997 (2002²), cd-rom (*ndr*).

ne meno evidente e, forse, meno attiva sulla scena digitale.⁶ Tutto questo, tuttavia, non riduce la portata innovativa delle interazioni critiche, metodologiche ed ermeneutiche fra scienze religiose e strumenti digitali. Anzi, le colloca in un contesto culturale più ampio e complesso, che può dilatarne la portata e le implicazioni, consentendo ampi spazi di riflessione e sedimentazione dei risultati acquisiti sul piano metodologico ed epistemologico, sulla base di primi bilanci.

2. *Religious Studies e Digital Humanities* oggi

Oggi, da una parte, è unanime il riconoscimento della proficua utilità di risorse e strumenti digitali per lo sviluppo degli studi cristianistici e religionistici, in un generale incremento esponenziale delle informazioni fruibili *on line*. Dall'altra, rispetto a fasi pionieristiche, si registra una minore evidenza degli apporti specifici dei nostri studi alle sperimentazioni in atto nell'ambito delle *Digital Humanities*.

Pertanto, proprio adesso, al centro di una *Humanities Crisis* conclamata sia in Europa che nel contesto occidentale in genere, appare importante focalizzare l'attenzione sul potere di trasformazione delle ricerche storico-religiose più che, semplicemente, orientarle verso un'ulteriore tecnologizzazione in base a modelli già codificati.

Tale forza sta sia nei risultati, sia nello specifico del processo di ricerca degli studi storico-religiosi e ha il fondamento nel loro stesso oggetto di studio: analizzare l'essere umano nel suo rapporto con il sacro nel tempo implica non solo la capacità di considerare uno spettro amplissimo di situazioni e culture, ma richiede l'apertura alla considerazione di fenomeni complessi, non sempre riconducibili solo al piano storico-fenomenologico, necessita di paradigmi interpretativi duttili, diversi e specifici.

Lo stesso rapporto con una dimensione del sacro, implica di per sé uno sforzo ermeneutico complesso e una laboriosa definizione che coinvolge questioni teoretiche, metodologiche, epistemologiche, filosofico-teologiche. Inoltre, il fatto che la storia del cristianesimo e gli studi storico-religiosi nel loro insieme, abbiano come oggetto processi e dinamiche, che studino

⁶ Cf. S. SCHREIBMAN - R. SIEMENS - J. UNSWORTH (eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, anche <http://www.digitalhumanities.org/companion/> (2.11.2018).

le trasformazioni e il cambiamento di fenomeni del tutto peculiari, richiede strumenti altrettanto dinamici e adattabili alla complessità delle fonti, dei contesti e delle prospettive che si vogliono evidenziare. Lo stesso vale per tutti i temi storici che ruotano intorno alla relazione, alle relazioni, al mettersi in relazione con il sacro e con gli esseri umani, aspetto fondante e ineludibile degli studi storico-religiosi.

Altrettanto ricche di implicazioni sono le dinamiche identitarie, comunitarie e sociali: lo studio delle appartenenze, delle alterità, dei meccanismi di adesione religiosa, dell'entrare o uscire da un gruppo religioso. Anch'esse non possono essere studiate applicando e utilizzando metodi propri della ricerca storica *tout court*: la stessa elaborazione di metodologie specifiche rappresenta una sfida di carattere epistemologico che può coinvolgere non solo le discipline storiche, ma, appunto, il contesto delle *Digital Humanities*, della statistica applicata, del calcolo computazionale, del calcolo logico, nella loro impostazione strutturale.

Si potrebbe continuare con il rapporto fra gruppi religiosi e spazio, comunità religiose e regole e statuti, gruppi religiosi e gruppi politici, cultura e inculturazione del cristianesimo... È significativo, a questo proposito, rilevare come la «International Association for History of Religions»⁷ assegni grande importanza alle *Digital Humanities*, riservando al dibattito su nodi critici e tecnologie spazi specifici di discussione e di confronto sulle sperimentazioni in atto. Anche la formula del *That Camp* vi ha trovato significativamente cittadinanza, creando un margine di sperimentazione ed elaborazione di ipotesi progettuali libero e relazionato con il divenire delle questioni che emergono nella società contemporanea.⁸

Generalmente considerate come opportunità, le *Digital Humanities* rappresentano emblematicamente un terreno di sfida per la definizione stessa dell'oggetto della disciplina e per le sue prospettive ermeneutiche. Tant'è che il dibattito e le sperimentazioni sull'utilizzo delle nuove tecnologie va di pari passo con la discussione sull'ambito di indagine delle discipline stesse.

⁷ Cf. <http://www.iahrweb.org/index.php> (2.11.2018).

⁸ Cf. <http://thatcamp.org/it/> (2.11.2018). Si veda, a titolo di esempio, una di queste esperienze: <http://www.religiousstudiesproject.com/podcast/thatcamp-roundtable-on-digital-religious-studies/> (2.11.2018).

Lo stesso vale per la storia del cristianesimo e per l'individuazione del suo specifico rispetto alla storia evenemenziale e istituzionale, alla storia delle religioni e ad altri ambiti disciplinari.⁹ Appare interessante, a questo proposito, il confronto che si è aperto intorno alla difficoltà di rendere il termine «History of Religions» in Giappone.¹⁰ Il dibattito intorno alla definizione di storia delle religioni, con le sue contrapposizioni e contraddizioni, catalizza orientamenti filosofici e movimenti in atto nel mondo accademico, così come nella società tutta.

Ecco allora che, a fronte di queste aperture a nuove prospettive e a fronte del ricorso massiccio agli strumenti digitali nella pratica quotidiana della ricerca, emerge da più parti la consapevolezza dei limiti, talvolta, dell'inadeguatezza dei mezzi rispetto alla complessità dell'oggetto di ricerca e, altrettanto, rispetto alla problematicità dei risultati e della loro divulgazione nel contesto contemporaneo, così variamente e intensamente sensibile alle tematiche religiose.

L'impatto di queste nuove risorse e abilità sulla qualità e quantità della ricerca resta una dimensione in divenire. In particolare, a oggi, si riscontra che gli studi storico-religiosi utilizzano solo le potenzialità più basiche delle nuove tecnologie e del *web* e che queste applicazioni per molti aspetti vanno a sovrapporsi al *corpus* plurisecolare della storiografia esistente. Le potenzialità e l'impatto delle tecnologie computazionali utilizzate dagli studiosi di storia delle religioni e dalle comunità religiose stesse ha interessato il *web* con straordinaria energia, tanto che si è parlato di colonizzazione religiosa del cyberspazio,¹¹ che, a partire dagli Stati Uniti, ha avuto come protagonisti gruppi e comunità marginali (per esempio *Wiccan*, *Neopagani*, seguaci della *New Age*) e poi, gradual-

⁹ Si veda, a titolo di esempio, il confronto presieduto da K. MELVÆR, *A Conceptual History of Spirituality: Emerging Methodologies and Theoretical Implications for the Study of Religion*, tenutosi al XXI Congresso internazionale a Erfurt nel 2015, in <http://www.iabr2015.org/iabr/2404.html> (2.11.2018).

¹⁰ Cf. T. JENSEN - A. GEERZ (eds.), *NVMEN. The Academic Study of Religion and the IHAR: Past, Present and Prospects*, Brill, London 2015, 337.

¹¹ Cf. C. ESS, *Revolution? What Revolution?. Successes and Limits of Computing Technologies in Philosophy and Religion*, in SCHREIBMAN - SIEMENS - UNSWORTH (eds.), *A Companion to Digital*, anche <http://www.digitalhumanities.org/companion/> (2.11.2018).

mente e più lentamente, realtà rappresentative delle grandi tradizioni religiose mondiali.¹²

Questo entusiasmo, alimentato dal contesto culturale del postmodernismo, ha trovato in teorici come Jay David e George Landow una teorizzazione di base, fondata sulle potenzialità euristiche dell'ipertesto e delle tecniche ipertestuali.

Come il postmodernismo ha trovato un proprio accesso al contesto religioso, soprattutto grazie all'approccio degli evangelici e dei pentecostali che vi hanno visto un'occasione per superare il razionalismo moderno, nella sensibilità culturale generale l'esperienza emotiva, percezioni e appartenenze hanno acquisito legittimazione epistemologica. Da allora si sono moltiplicate anche le analisi sulle relazioni fra i media e le religioni, che oscillano fra due poli: da una parte, la celebrazione delle potenzialità liberatorie e rivoluzionarie dei *new media*¹³ e, dall'altra, le dimostrazioni di come i gruppi religiosi tradizionali e le comunità strutturate abbiamo orientato e conformato ai propri paradigmi lo sviluppo e l'uso delle nuove tecnologie.¹⁴ Al contempo, istituzioni e realtà orientate al dialogo interreligioso ed ecumenico vedono nel *web* e nella disponibilità di risorse di conoscenza *online* un'opportunità di confronto e avvicinamento fra mondi prima completamente estranei, in un nuovo contesto di pluralismo interattivo.

In generale, tuttavia, l'attuale pletera di siti e database di carattere religioso, insieme con le modalità di utilizzo degli strumenti digitali, pur dando spazio a minoranze e a gruppi numericamente poco consistenti, sembra ricalcare nel *web* la situazione e gli equilibri delle comunità reali, consolidando comportamenti, prassi e linee teologiche.

¹² Cf. S.D. O'LEARY - B.E. BRASHER, *The Unknown God of the Internet*, in C. ESS (ed.), *Philosophical Perspectives on Computer-mediated Communication*, State University of New York Press, Albany (NY) 1996, 223-269.

¹³ Cf. A. CAREAGA, *Ministry: Connecting with the Net Generation*, Kregel Academic & Professional, Grand Rapids 2001.

¹⁴ Cf. E. DAVIS, *Techgnosis: Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information*, Harmony Book, New York 1998; C. ESS, *The Word Online? Text and Image, Authority and Spirituality in the Age of the Internet*, in «Mots Pluriels» 19 (October 2001), in <http://www.arts.uva.edu.au/MotsPluriels/MP1901ce.html> (2.11.2018); ID. (ed.), *Critical Thinking and the Bible in the Age of New Media*, University Press of America, Lanham (MD) 2004; L. FLORIDI (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.

La dimensione tecnologica è, infatti, talmente pervasiva sia nell'attività degli studiosi, sia in quella dei gruppi religiosi, che la si considera «naturale» e risulta difficile prenderne le distanze in modo critico per evidenziare limiti, distorsioni e modalità alternative di utilizzo.

L'*habitat* digitale in cui ci troviamo immersi ci fa percepire l'esistenza di un *unicum* postmoderno aperto a ulteriori trasformazioni e possibilità.

Al contempo, rischia di non far rilevare l'entità dei temi, delle nozioni e delle informazioni che non sono passate nell'ambito digitale, che rischiano di essere escluse dal dibattito culturale.

Ecco, quindi, che il dibattito e la considerazione critica sull'impatto delle *Digital Humanities* sulle scienze religiose non può non avere implicazioni epistemologiche: si pone, anzi, come *humus* propizio per affrontare grandi temi interdisciplinari e per contribuire alla definizione di un nuovo umanesimo.

In questa prospettiva, a titolo di esempio, l'impatto delle tecnologie digitali sulle dinamiche e le relazioni intorno agli studi sull'islam e a quelli sul Medio Oriente è considerato significativo sul piano sociale e culturale, con rilevanti implicazioni geopolitiche, tanto da diventare esso stesso oggetto di indagine come fenomeno contemporaneo a forte connotazione religiosa.¹⁵

3. Strumenti e metodologie: influenze reciproche

Le interazioni fra *Digital Humanities* e studi storico-religiosi si presentano multiple e polidirezionali, fino ad arrivare a prospettare la formazione di strumenti metodologici e categorie interpretative specifici, plasmatis nell'uso e in via di progressiva chiarificazione, grazie proprio all'interattività che contraddistingue questi strumenti e il *milieu* che intorno ad essi si è creato.

Negli Stati Uniti, «Religious Studies News», *news letter* ufficiale dell'«American Academy of Religion», sta diventando uno strumento di confronto e di aggiornamento su questi sviluppi,¹⁶ insieme con il «Network

¹⁵ Si veda la monografia E. MUHANNA (ed.), *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, De Gruyter, Berlin 2016, che si colloca all'interno di un più ampio progetto di digitalizzazioni, di comunicazione e di analisi critica delle fonti all'interno del mondo islamico, cf. <https://islamicdb.org/> (2.11.2018).

¹⁶ Cf. <http://rsn.aarweb.org/articles/digital-futures-religious-studies> (2.11.2018).

for New Media, Religion and Digital Culture»,¹⁷ una vera e propria piattaforma tematica *open source* per la condivisione di risultati, risorse, scambi e dibattiti: gli utenti possono creare un loro profilo e interagire con la comunità scientifica su temi di ricerca e questioni di impatto attuale sulla società. Entrambi sono considerati realtà di punta non solo per la disseminazione di dati, informazioni e contatti, ma soprattutto nell'elaborazione di standard che garantiscano scientificità e portabilità ai progetti di ricerca nell'ambito degli studi religiosi.

Su un piano più strumentale, ma non privo di implicazioni metodologiche, le ormai numerosissime e ingenti operazioni di digitalizzazione di fonti, manoscritti, collane e raccolte bibliografiche, insieme con le operazioni di schedatura e georeferenziazione di siti archeologici e collezioni di manufatti, hanno radicalmente cambiato le condizioni della ricerca, mettendo a disposizione dati e informazioni di reperibilità immediata e consentendo l'interazione multimediale di narrazioni di tipo diverso.

Risorse *on line*, traduzioni ed edizioni, riducono sensibilmente i tempi e il carico di fatica legati all'individuazione dei dati e alla loro acquisizione. Non si può non rilevare che la rapida evoluzione di queste disponibilità è stata marcata da iniziative maturate nel contesto degli studi di carattere religioso. Digitalizzazioni dei testi biblici, siano essi manoscritti su pergamena o papiro, traduzioni antiche, edizioni confessionali hanno contraddistinto l'evoluzione degli studi su ebraismo e cristianesimo, così come le discipline della paleografica, della critica testuale, della linguistica, tanto che, all'interno di ciascuna di esse, oggi sono diventate ineludibili la riflessione sulla dimensione digitale della ricerca e la presa d'atto delle rivoluzioni compiute.¹⁸

Più in generale l'emergere stesso di queste nuove tecnologie, specialmente se interpretato alla luce del postmodernismo, viene visto come nascita di una «secondary orality of electronic culture».¹⁹

Dal canto suo l'«American Bible Society» ha intrapreso un'ambiziosa serie di progetti per «trasmediare» importanti narrazioni cristiane, per

¹⁷ Cf. <http://digitalreligion.tamu.edu/> (2.11.2018).

¹⁸ Una disamina interdisciplinare è raccolta in C. CLIVAZ - A. GREGORY - D. HAMIDOVIC (eds.), *Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies*, Brill, Leiden 2014.

¹⁹ Si veda l'impostazione di una delle prime riflessioni critiche sul tema: W.J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, London 1988.

mezzo di «traduzioni» basate su approcci di ricerca in ambienti multimedia-
li resi possibili dalle nuove tecnologie, sintetizzando musiche, archiviando
immagini, collegando elementi diversi in operazioni di *storytelling*. Modalità
interattive possono risultare più attrattive soprattutto rispetto ai giovani.²⁰

Benché lo studio della Bibbia sia stato centrale per i primi sforzi nello
sviluppo di applicazioni del calcolo computazionale per gli studi religiosi,
oggi gli studi biblici e quelli storico-religiosi possono apparire secondari
nel contesto ampio delle *Digital Humanities*, sempre più viste come spazio
di innovazione e trasformazione delle *Humanities*. Che cosa implica questa
posizione apparentemente defilata? Come possono le esperienze maturate in
questi campi influenzare e dare forma alle tecniche digitali migliorandole?
Proprio questa fase, forse meno entusiastica e più aperta alle riflessioni, può
fare del sistema di integrazioni fra studi religiosi e applicazioni informatiche
un luogo eminente di riflessione critica e l'avvio di nuove consapevoli speri-
mentazioni, più inclusive, duttili e recettive rispetto alla complessità.²¹

La stessa strutturazione, archiviazione e pubblicazione di risorse *on
line* implica, infatti, riflessioni e questioni critiche sul ruolo e l'importanza
degli studi religiosi. Nelle digitalizzazioni complete di grandi biblioteche,
il modo in cui fonti e storiografia religiose sono enucleate specificamente
dimostra la consapevolezza della centralità di questi studi e, indiretta-
mente, può orientare o favorire lo sviluppo delle ricerche, anche in chiave
interdisciplinare. È il caso, per esempio, delle collezioni dell'«University of
Cambridge», nelle quali il nucleo dei testi di carattere religioso può essere
considerato uno snodo tematico centrale non solo per le ricerche specifiche,
ma anche per altri percorsi di indagine.²²

Lo stesso avviene per gli archivi *on line*. Fra questi, è significativa
l'esperienza di «ARDA-Association of Religion Data Archives», che negli
Stati Uniti si pone l'obiettivo di «democratizzare» l'accesso alle informa-
zioni e agli studi di carattere religioso e raccoglie *on line* in forma libera
archivi di diverse istituzioni, nonché studi, *reports*, mappe interattive e sto-
riografia di ricercatori associati.²³

²⁰ AMERICAN BIBLE SOCIETY, *A Father and Two Sons: Luke 15.11-32*, cd-rom, American Bible Society, New York 1995.

²¹ C.T. SCHROEDER, *The Digital Humanities as Cultural Capital. Implications for Biblical and Religious studies*, in «Journal of Religion, Media and Digital Culture» 5 (1/2016) 21-49.

²² Cf. <http://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/christian> (2.11.2018).

²³ Cf. <http://www.thearda.com/about/> (2.11.2018).

Altre operazioni, come quella della «Biblioteca Apostolica Vaticana»²⁴ e quella della «Biblioteca Ambrosiana» di Milano,²⁵ implicano una forte interdisciplinarietà e la capacità di fare interagire database diversi dedicati a fonti di carattere diverso (paleografiche, iconografiche, provenienti da contesti culturali e tradizioni religiose diversificate).

Il «Database for Religious History» è un'enciclopedia di storia religiosa e culturale basata su criteri qualitativi e quantitativi, un luogo per l'archiviazione, la sistematizzazione e la diffusione libera di dati su gruppi, tradizioni religiose, sistemi teologici. Contemporaneamente, è un *network* fra studiosi di tematiche e discipline diverse che condividono riflessioni di carattere metodologico ed epistemologico. È concepito anche per supportare applicazioni multimediali di carattere didattico e divulgativo. Introduce variabili cronologiche e spaziali, permettendo, così, di analizzare i fenomeni religiosi in prospettiva diacronica e sincronica, introducendo anche parametri comparativi e analisi territoriali per grandi bacini.²⁶

In contesti fortemente interdisciplinari, come quello della sociologia delle religioni, le applicazioni digitali e computazionali hanno dato vita a sperimentazioni innovative sul piano dell'evoluzione della disciplina e all'introduzione di paradigmi interpretativi innovativi, a partire, per esempio, dai modelli epidemiologici che vanno oltre la mera quantificazione di appartenenze ed elementi identitari per fare spazio a rilevazioni sulle interazioni fra contesti religiosi e culturali diversi. Si arriva così a parlare di «metodologie digitali» all'interno di un'area disciplinare specifica.²⁷

4. Studi storico-religiosi e innovazione

Se analizziamo le grandi operazioni di digitalizzazione attuate da istituzioni culturali, possiamo evidenziare come risorse elettroniche, biblioteche, mappature, *virtual tour* e archivi *on line* mettano a disposizione degli studiosi di scienze religiose e di studi storico-religiosi un patrimonio di conoscenze vastissimo, ma al contempo ci rendiamo conto che le nostre ricerche non

²⁴ Cf. https://www.vatlib.it/home.php?pag=cataloghi_online (2.11.2018).

²⁵ Cf. http://www.ambrosiana.eu/cms/biblioteca_liv2/11-il-catalogo.html (2.11.2018).

²⁶ Cf. <http://religiondatabase.org/about/media/> (2.11.2018).

²⁷ Cf. S. CHERUVALLIL-CONTRACTOR - S. SHAKKOUR (eds.), *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*, Bloomsbury Academic, London 2015.

sono pienamente riconducibili alla logica, alle strutture, all'impostazione degli strumenti a disposizione. Richiedono altro, rinviano ad altro.

In questo sta il potere di trasformazione delle nostre discipline, nella loro complessità e nella dinamicità intrinseca del processo di conoscenza che le costituisce. In più, esse si presentano sempre connotate da una dimensione interdisciplinare, che s'intreccia con l'uso delle fonti, delle modalità di archiviazione dei dati, di comunicazione e in generale con le metodologie. Necessitano e inducono collaborazioni interistituzionali, relazioni di conoscenza, *partnership* su più livelli.

I risultati delle ricerche sono aperti alla consultazione di un largo pubblico, che le volge ai propri interessi di carattere religioso: sono quindi permeabili alle interazioni con la società contemporanea, in modo del tutto peculiare rispetto ai risultati di altre discipline. Al contempo, esse interagiscono con il più ampio contesto delle *Humanities*, che vanno sempre più configurandosi definendosi come un ecosistema intensamente condiviso e vitale di narrazioni tramandate, rivisitate, riscritte.²⁸

Occuparsi, quindi, delle implicazioni digitali delle discipline storico-religiose significa aprire più problematiche e altrettanto numerose prospettive di innovazione. Fra queste, due nodi critici in particolare si presentano oggi come forieri di ulteriori sviluppi, in relazione con le altre questioni critiche ed ermeneutiche legate alle digitalizzazioni.

– Il primo riguarda la molteplicità di situazioni ibride e mutevoli che si delineano nella ricerca intorno al sacro. Esse rischiano di non essere sufficientemente e completamente considerate e classificate a fronte di schemi, standard e database concepiti per classificare e mettere in relazione fenomeni e realtà rigidi, codificati, canonici, ortodossi. Si pone, in altre parole, la necessità di creare spazi per le eresie, le posizioni critiche e il cambiamento, ricorrendo a paradigmi interpretativi e strumenti tecnici nuovi e specifici. L'indagine di queste specificità non può che richiedere la progettazione di strumenti digitali adeguati, che poi potranno essere utilizzati in altri contesti: l'apertura di spazi per ciò che non è canonico, né ortodosso, né statico implica lo studio di modalità

²⁸ Cf. J. STOMMEL, *The Digital Humanities is About Breaking Stuff*, in «Hybrid Pedagogy» 2 settembre 2013, in www.hybridpedagogy.com/journal/the-digital-humanities-is-about-breaking-stuff/ (2.11.2018).

duttili e polivalenti, in un terreno in cui innovazione e nuova conoscenza si uniscono.

– L'altro aspetto chiave per gli studi storico-religiosi è l'utilizzo di fonti non scritte: fonti orali, liturgiche, iconografiche, sovrapponendosi all'oralità del *web* e alla multiforme e interattiva narrazione che se ne nutre e fluisce recependo continue trasformazioni. In questo *habitat* gli aspetti performativi del fenomeno religioso hanno trovato diverse collocazioni, senza che tuttavia si sia ancora arrivati a una loro sistematizzazione critica e metodologica.

Così è per l'uso dei *podcast* e per le loro applicazioni in ambito etnografico, liturgico, sperimentale, anche in relazione con forme di sincretismo, di pluralismi, di contaminazioni. Si apre, di conseguenza, la questione dell'uso di strumenti multimediali non solo per la narrazione e la divulgazione dei risultati della ricerca, ma per la stessa ricognizione e analisi dei fenomeni, per il riconoscimento delle fonti stesse.

Allora si dovranno creare nuovi strumenti per utilizzare fonti multimediali, per archivarle e per generare nuove narrazioni. La fissazione di standard criticamente condivisi dalla comunità scientifica appare come un altro passaggio chiave per un pieno utilizzo di queste modalità e per la condivisione delle loro applicazioni.

Per questo l'approccio alle *Digital Humanities* non può che porsi in modo critico, a partire da un'interazione profonda fra studiosi delle singole discipline e progettisti degli strumenti digitali nell'elaborazione di strumenti in grado di razionalizzare, esprimere e comunicare la ricchezza e la dinamicità del nostro oggetto di studio.

Roberto Buonocore
L'INFINITO COME SIMBOLO
DELL'ASSOLUTO

Epistemologia e Metafisica in P. A. Florenskij

Presentazione di Natalino Valentini

Sapientia ineffabilis



 IF PRESS

ANGELI E ARCANGELI
PAGINE DI TEOLOGIA LITURGICO-SPIRITUALE
NEL LEZIONARIO E NEL MESSALE ROMANO

MANLIO SODI

PATH 19 (2020) 139-148

Un confronto oggettivo con quanto racchiuso nei libri liturgici a proposito degli Angeli richiederebbe, da solo, una notevole riflessione. Degli Angeli, infatti, non parla solo il *Lectionarium* e il *Missale*, ma numerosi altri libri liturgici perché la presenza angelica nella liturgia è un dato costante e ben evidenziato. Per questo, una trattazione di angelologia liturgica in prospettiva teologica richiederebbe di tener presenti tutte le espressioni della liturgia. La declinazione poi di tale tema – fatta non solo nella liturgia di Rito romano ma in tutti gli altri Riti di Occidente e di Oriente – permetterebbe di acquisire un orizzonte i cui contenuti e soprattutto i cui risvolti sono ben più ampi di quanto non possiamo immaginare in pochi cenni.

La peculiare sottolineatura è introdotta dalla ripresa dell'annuncio presente nel *Martyrologium*, per giungere poi – in sede di sintesi – a quanto espresso nella *pietas* del popolo attraverso il riferimento al *Direttorio su pietà popolare e liturgia*. Tutto questo orientato a evidenziare che la spiritualità cristiana è «vita in Cristo e nello Spirito», sempre accompagnata e costantemente sorretta dalla presenza degli Angeli che contribuiscono a dare un senso spirituale a tale itinerario.

Resta, infine, la consapevolezza che per essere fedeli a quanto proposto nel titolo dovremmo analizzare anche i contenuti della *Liturgia Horarum* (inni, antifone, salmi, letture bibliche lunghe e brevi, letture patristiche,

responsori, invocazioni e intercessioni). Sono elementi da considerare, imprescindibili per conseguire una visione organica del tema in questione.

1. Dall'annuncio del *Martyrologium* ai testi del *Lectionarium* e del *Missale*

Secondo il Calendario liturgico, due sono gli appuntamenti principali relativi agli Angeli, sottolineati dal *Martyrologium Romanum*. Due date tra loro molto vicine, scandiscono il ritmo di una festa e di una memoria i cui contenuti teologico-liturgici racchiudono prospettive quanto mai interessanti e utili ai fini della formazione cristiana e della personalità del fedele in Cristo.

– Il 29 settembre la pagina del *Martyrologium* introduce con queste parole il *festum Ss. Michaelis, Gabrielis et Raphaelis, arcangelorum*:

Festa dei santi Michele, Gabriele e Raffaele, arcangeli. Nel giorno della dedicazione della basilica intitolata a San Michele anticamente edificata a Roma al sesto miglio della via Salaria, si celebrano insieme i tre arcangeli, di cui la Sacra Scrittura rivela le particolari missioni: giorno e notte essi servono Dio e, contemplando il suo volto, lo glorificano incessantemente.

– Il 2 ottobre, invece, la *memoria Ss. Angelorum Custodum* è così annunciata dal *Martyrologium*:

Memoria dei santi Angeli Custodi, che, chiamati in primo luogo a contemplare il volto di Dio nel suo splendore, furono anche inviati agli uomini dal Signore, per accompagnarli e assisterli con la loro invisibile ma premurosa presenza.

I due testi danno in sintesi i riferimenti per un approfondimento di quanto racchiuso nei due libri fondamentali attraverso cui la Chiesa celebra il memoriale della Pasqua nel tempo: il *Lectionarium* e il *Missale*. Diventa, pertanto, un passaggio obbligato percorrere i temi racchiusi in questi due formulari per coglierne – in prospettiva di sintesi – i risvolti in ordine ai diversi ambiti della vita della Chiesa e del fedele, e soprattutto in ordine a una vita nello Spirito.

1.1. *Il Lezionario*

All'origine di ogni celebrazione è sempre la parola di Dio che dà fondamento al memoriale e significato a ciò che si compie. In questa linea il

Lezionario costituisce il primo riferimento obbligato per la comprensione del mistero che si celebra.

Nella festa degli Arcangeli il Lezionario dei Santi presenta queste pericopi: prima lettura: Dn 7,9-10.13-14 (*Mille migliaia lo servivano*), oppure: Ap 12,7-12 (*Michele e i suoi angeli combattevano contro il drago*); Salmo responsoriale: Sal 137 (*A te cantiamo, Signore, davanti ai tuoi angeli*); Canto al Vangelo: Sal 102,20.21 (*Benedite il Signore, voi tutti suoi angeli, suoi ministri, che fate il suo volere*); Vangelo: Gv 1,47-51 (*Vedrete gli angeli di Dio salire e scendere sul Figlio dell'uomo*).

Alla descrizione delle visioni di Daniele il Lezionario accosta, proponendola come scelta alternativa, l'immagine apocalittica del combattimento di Michele e dei suoi angeli contro il drago. Si tratta di due "immagini" che nello specifico del loro linguaggio aprono alla fiducia quando i «libri furono aperti» (Dn 7,10) e dopo che era scoppiata «una guerra nel cielo» (Ap 12,7).

La fiducia che è sollecitata – pur di fronte a situazioni straordinarie e per certi aspetti spaventose – è solida perché riposta in colui che «simile a un figlio d'uomo» ha «un potere eterno, che non finirà mai», e il cui regno «non sarà mai distrutto» (Dn 7,13-14). Il fedele sa di essere vincitore «grazie al sangue dell'Agnello» (Ap 12,11).

Una fiducia che si apre alla speranza: le due letture si chiudono annunciando il «potere eterno, che non tramonta mai [...], che non sarà mai distrutto» (Dn 7,14); una certezza, dunque, che invita a esultare (cf. Ap 12,12). Ed è proprio in questa linea di fiducia, di speranza e di esultanza che si muove il Salmo responsoriale quando invita l'assemblea a cantare davanti agli angeli, a rendere grazie, a lodare... «perché grande è la gloria del Signore»!

Da questo atteggiamento di lode e di speranza scaturisce la certezza, proclamata nel Vangelo, di vedere «gli angeli di Dio salire e scendere sopra il Figlio dell'uomo» (Gv 1,51). Si tratta di parole che convalidano una previa certezza: per la presenza di Gesù sulla terra, i cieli sono aperti (cf. Is 63,19; Mc 1,10; Lc 2,9-13) e la comunicazione con Dio annunciata dal sogno di Giacobbe (cf. Gen 28,17) diventa realtà permanente per i credenti.

1.2. *Il Messale*

Nella festa degli Arcangeli il formulario si presenta con questi elementi. L'*Antifona d'ingresso* dove l'espressione del Sal 102,20 è assunta come invito agli Angeli a benedire il Signore. Sono le parole che riemergono come *Canto*

al Vangelo sia in questo formulario che in quello degli Angeli Custodi (2 ottobre); una “ripetizione” che l’assemblea è invitata a fare propria per una più forte consapevolezza della presenza di coloro che sta onorando.

Segue la *Colletta* con la quale l’assemblea, dopo aver riconosciuto gli Angeli come cooperatori del «disegno di salvezza», come coloro che stanno «in cielo [...] e contemplan la gloria del [...] volto» del Padre, domanda «la protezione degli spiriti beati».

Nell’*Orazione sulle offerte* l’offerta della Chiesa è affidata alle mani degli Angeli perché «sia portata davanti a te [Padre] e diventi per tutti gli uomini sorgente di perdono e di salvezza». È riconosciuto, dunque, il ruolo degli Angeli come mediatori («per le mani...»; *angelico ministerio*) in ordine all’attuazione dell’opera di salvezza quale si compie nella celebrazione del santo sacrificio.

Il titolo del *Prefazio degli Angeli* introduce in sintesi al contenuto dell’embolismo prefaziale: *La gloria di Dio risplende negli angeli*. Rendere onore ad essi è esaltare la bontà infinita di Dio perché anche attraverso di essi il Padre rivela la sua grandezza e amabilità.

L’*Antifona alla comunione* è il momento del compimento del sacrificio nella partecipazione ai santi segni che diventa occasione per rendere grazie al Signore e per cantare a lui «davanti agli Angeli» (Sal 137,1).

Nell’*Orazione dopo la comunione* la partecipazione all’eucaristia (*pane caelesti refecti e eius fortitudine roborati*) diventa motivo per domandare ancora di progredire nella via della salvezza *sub Angelorum [...] fideli custodia*: sotto la protezione e l’aiuto degli Angeli.

2. Linee di teologia liturgico-spirituale

Liturgia della Parola e Liturgia eucaristica sono due aspetti della stessa realtà che convergono nell’unico obiettivo: cogliere l’essenza della *lex credendi* proposta perché, tramite la mediazione del linguaggio della *lex orandi*, tutto si trasformi in *lex vivendi*. Ed è in questa linea che è possibile intrecciare i temi del Lezionario e del Messale, in vista di una lezione di vita.

2.1. Un annuncio che radica e consolida certezze (temi del Lezionario)

I temi biblici non rappresentano tutto il contenuto racchiuso nelle Sacre Scritture circa la realtà e l’opera degli Angeli; denotano, tuttavia,

alcuni essenziali aspetti che la *lex orandi* ritiene centrali in ordine alla celebrazione del mistero e alla vita cristiana. Ne presentiamo una sintesi.

Nella rivelazione è contenuta la presenza di esseri creati da Dio, identificati con il nome di «Angeli» (*nomen est omen*, o come afferma sant'Agostino: *Angelus officii nomen est, non naturae*, citato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 329). Gli Angeli, poi, per loro natura sono messaggeri di bene, nonostante che alcuni siano stati messaggeri e artefici di male e la loro missione è finalizzata all'accompagnamento e alla protezione della persona, di ogni persona creata. Questa loro posizione li coinvolge sia nella lode che sale a Dio sia nell'unione di tale movimento a quello che sale dal singolo e soprattutto dall'assemblea orante e celebrante. La loro è una "mediazione" presso il trono di Dio, che fa sì che essi siano oggetto di invocazione da parte dei fedeli. Infine, per la loro libertà di adesione al bene essi sono degli esempi da imitare e da seguire per entrare a far parte del regno dei cieli.

2.2. Una lode che si fa invocazione e supplica (temi del Messale)

L'esame dei testi eucologici presenti nel Messale – anche i testi della messa votiva *De Sanctis Angelis* sono gli stessi del formulario del 29 settembre! – offre l'opportunità di individuare altri temi, che vengono a interagire, completandoli, con quelli del Lezionario. Anche in questo caso, in sintesi, possiamo far emergere che l'assemblea si muove nella propria preghiera in costante comunione con gli Angeli. La parte conclusiva di ogni prefazio, poi, è emblematica di una comunione di lode e di supplica quanto mai eloquente.

L'invocazione dell'azione provvidenziale degli Angeli denota la *fides* dell'assemblea nella loro mediazione presso il trono di Dio ed emerge il ruolo essenziale della loro precipua "ministerialità" sia in ordine alla persona che in ordine a tutte le creature animate e inanimate.

La loro presenza nel compimento del memoriale si estende anche agli altri sacramenti e sacramentali nella cui celebrazione gli Angeli sono invocati.

Quindi, tutto risulta finalizzato al percorrere serenamente la via della vita fino al raggiungimento pieno della gloria del Padre, insieme agli Angeli e ai santi.

3. Per una vita in Cristo e nello Spirito

La vita del fedele è veramente realizzata in pienezza quando i dinamismi spirituali sono mossi dalle tre Persone divine e ad esse riconducono attraverso le più variegiate scelte della vita di ogni giorno.

Per l'educatore alla fede diventa pertanto necessario il confronto con questa pagina di vitalità ecclesiale sia per conoscerla in modo adeguato, sia per illuminare scelte che talora hanno bisogno di essere rimotivate alla luce del dato rivelato, sia per garantire un rapporto più stretto tra forme di *pietas* e l'espressione vertice di tale *pietas* quale si attua nel *cultus*.

3.1. Dalla pietas christiana (*pietà popolare*) al cultus

Angele Dei,
qui custos es mei,
me tibi commissum pietate superna
libera, custodi, rege et gubernas.

Semplici espressioni in cui l'assonanza della rima contribuisce a memorizzare: *a*) il dato di fatto («Angele Dei»); *b*) la missione («custos mei»); *c*) la certezza che ogni persona è oggetto di un'attenzione unica da parte di Dio («me tibi commissum»); *d*) il Padre riconosciuto nel suo atteggiamento di bontà («pietate superna»); *e*) la quadruplicata esplicita richiesta («libera, custodi, rege et gubernas»).

Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* dedica ben cinque ampi paragrafi ai santi Angeli. Quanto ivi racchiuso costituisce una mini-guida per cogliere in sintesi ciò che le Scritture affermano (nn. 213-214), ciò che la Chiesa ha sottolineato nella sua liturgia (n. 215), e ha patrocinato attraverso varie forme di attenzioni popolari circa luoghi e devozioni che hanno bisogno, queste ultime, di essere costantemente rimotivate su basi solide quali sono quelle offerte dalla Scrittura, dal genuino culto e da un'attenta catechesi, per evitare indebite confusioni (nn. 216-217).

3.2. Dalla loghiké latreia a una vita «sub Angelorum [...] *fideli custodia*»

È nel contesto dell'*actio* liturgica, e in forza della *dynamis* che agisce nella celebrazione del memoriale e che da essa scaturisce, che è possibile realizzare una vita *sub Angelorum fideli custodia*. Qui l'espressione è accol-

ta come constatazione anzitutto; ma anche come invocazione, come garanzia (*fideli*), come auspicio, come realtà da far conoscere...

Ogni celebrazione eucaristica è sempre caratterizzata da un *prefazio*, proprio o comune. Al di là dello specifico tema racchiuso nell'embolismo, ogni prefazio presenta e sintetizza il movimento della lode e della supplica coinvolgendo sempre gli Angeli, i cori degli Angeli, tutti gli Angeli del cielo, gli Arcangeli, i Troni, le Dominazioni, le Potenze, gli Spiriti celesti, i Serafini, la moltitudine dei Cori celesti, i ministri della gloria di Dio, coloro che proclamano e lodano la gloria divina, coloro che benedicono unanimi, coloro che nell'eternità adorano la gloria del volto del Padre... E nel concludere questo movimento di lode l'assemblea osa domandare: «Al loro canto concedi, o Signore, che si uniscano le nostre umili voci nell'inno di lode: Santo...».

Secondo lo schema classico della preghiera cristiana, la lode agli Angeli s'intreccia con la loro invocazione perché tale presenza non venga mai meno. Domandare di vivere *sub Angelorum custodia* è una sfida che l'assemblea lancia a se stessa: sfida di coerenza, perché l'eucaristia rimanda alla vita; sfida di certezza, perché il coinvolgimento angelico chiama in causa la rivelazione e la storia della salvezza; sfida di attesa, perché il compimento è già radicalmente assicurato a ogni battezzato; sfida di vita nello Spirito, perché tale è anche la vita degli Angeli che godono della visione beatifica di Dio Trinità infinita.

4. «... in terra vita nostra muniatur»

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* più volte parla degli Angeli. Un qualunque indice tematico permette di realizzare un percorso di approfondimento secondo lo specifico delle attese o la peculiarità dei punti di partenza.

In maniera esplicita il *Catechismo* tratta degli Angeli nei nn. 328-336. Ricordato il fatto che la loro esistenza è una verità di fede (cf. n. 328), il testo ne presenta l'identità (cf. nn. 329-330) per soffermarsi poi sul loro ruolo nella creazione e nella missione del Cristo – dalla sua incarnazione fino alla parusia (cf. nn. 331-333) –, e nella vita della Chiesa (cf. nn. 334-336).

A questa densa presentazione fanno da contorno una serie di numerose altre sottolineature che, in sintesi, possiamo rileggere come segue:

- l'ordine della creazione è affidato «alla custodia degli Angeli» (n. 57);

- essi sono «creature spirituali» che stanno in cielo dove «circondano Dio» (n. 326);
- gli Angeli sono «creature intelligenti e libere», tanto che possono «deviare» (n. 311) e cadere (cf. n. 760; «caduta» di cui si parla esplicitamente nei nn. 391-395); ne è un esempio eloquente Satana «il Maligno, l'angelo che si oppone a Dio» (n. 2851);
- l'inizio dei tempi nuovi, della nuova creazione, è segnato dalla missione dell'Arcangelo Gabriele, che porta a Maria e a Giuseppe un annuncio e una promessa (cf. nn. 148, 430, 490, 497, 695, 722, 1846, 2676);
- sono gli Angeli che danno poi l'annuncio ai pastori (cf. n. 559); che servono Gesù nel deserto (cf. n. 538);
- nel Battista si compie «il desiderio degli Angeli» (n. 719);
- il loro ruolo alla fine dei tempi è indicato da Gesù stesso: «... manderà i suoi Angeli...» (n. 1034);
- in attesa del compimento ultimo, le immagini usate nella liturgia ricordano anche la ricapitolazione degli Angeli «in Cristo» (n. 1161);
- nel frattempo «la giustificazione dei peccatori supera la stessa creazione degli Angeli nella giustizia...» (n. 1194);
- l'uomo «dopo gli Angeli, è capace di riconoscere che il Nome del Signore “è grande su tutta la terra”...» (n. 2566).

È doveroso riconoscere che l'orizzonte del *depositum fidei* – sia pur accennato in sintesi – dà un quadro di riferimento quanto mai aperto sulle dimensioni di quella Provvidenza che ha iniziato la sua rivelazione *ad extra* dall'«In principio Dio creò il cielo e la terra...», e che avrà il suo termine di riferimento ultimo in quei «cieli e terra nuova» dove ogni creatura avrà raggiunto il compimento di quella pienezza ricevuta in radice nella stessa creazione.

Diventa quindi quanto mai evidente e veritiera la lode che il testo prefaziale rilancia esplicitamente nelle due celebrazioni e più diffusamente ogni volta che l'eucaristia è introdotta da un testo prefaziale:

Noi proclamiamo la tua gloria
 che risplende negli Angeli e negli Arcangeli;
 onorando questi tuoi messaggeri,
 esaltiamo la tua bontà infinita;
 negli spiriti beati
 tu ci riveli quanto sei grande e amabile
 al di sopra di ogni creatura,
 per Cristo nostro Signore.

Nota bibliografica

Per un approfondimento in prospettiva liturgica del tema relativo agli angeli è indispensabile la conoscenza di tutti quei riferimenti presenti nei vari libri liturgici, a cominciare dal Lezionario e dal Messale. Vari approfondimenti sono stati condotti in tempi recenti. Due sono le trattazioni fondamentali.

La prima è quella di C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma 1965⁴, dove alle pagine 322-345 tratta di *Liturgia, santi e angeli*, studio situato all'interno del capitolo XII che titola: *La liturgia e la legge dell'unitotalità cosmica del regno di Dio* (cf., inoltre, l'ampio e dettagliato *Indice analitico* dell'opera tradotta in varie lingue).

La seconda, che completa in modo eccellente il contributo di Vagaggini, è quella di A.M. TRIACCA, *Angeli*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 46-61 che riporta un'ampia bibliografia.

Si possono utilmente segnalare anche altri testi di riferimento, tratti soprattutto da enciclopedie e dizionari. Ne diamo un elenco in ordine alfabetico: J. ALDAZÁBAL, *Dizionario sintetico di liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2001, 32-35: *Angeli (culto degli angeli)*; A. AMATO, *Angeli*, in G. CINÀ ET ALII (edd.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Ed. Camilliane, Torino 1997, 42-46 (con bibliografia); S.-T. BONINO, *Ángeles*, in C. IZQUIERDO - J. BURGGRAF - F.M. AROCENA (edd.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 7-11 (con bibliografia); D. ESTIVILL, *Angeli*, in L. CASTELFRANCHI - M.A. CRIPPA (edd.), *Iconografia e arte cristiana*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2004, 103-113 (con ampia bibliografia); G. GOZZELINO, *Angeli e demoni*, in J. GEVAERT (ed.), *Dizionario di catechetica*, LDC, Leumann (TO) 1986, 33-34 (con bibliografia); e soprattutto: ID., *Angeli e demoni. L'invisibile creato e la vicenda umana*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2000, 244; B. HURD, *Angeli*, in M. DOWNEY - L. BORRIELLO (edd.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, LEV, Città del Vaticano 2003, 67-70; P. JOUNEL, *La presencia de los ángeles en la liturgia de Occidente*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona s.d., 65-74; B. MARCONCINI, *Angeli e demoni*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002, 36-46 (con bibliografia); A. MISTRORIGO, *Guida alfabetica alla liturgia. Enciclopedia di base per la partecipazione attiva, la preghiera e la*

vita, Piemme, Casale M. (AL) 1997, 41-42: *Angeli e 43 Angelus Domini*; A. PACCIOLLA, *Angeli*, in L. BORRIELLO ET ALII (edd.), *Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 97-103 (con bibliografia); E. PETERSON - F. MANZI, *Il libro degli angeli. Gli esseri angelici nella Bibbia, nel culto e nella vita cristiana*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2008, 144 (al di là di quanto promesso nel titolo, il volume non tratta del «culto», e per di più si stigmatizza un'assenza della voce nel *Dizionario di liturgia*, San Paolo, Cinisello B. [MI] che, invece, la contiene nell'edizione del 2001 [cf. il contributo di A.M. Triacca sopra citato]! Il volume è interessante per l'amplissima bibliografia biblica sul tema, che occupa le pp. 87-142); A. SISTI, *Angeli/Demoni*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1988, 68-75; R. VINKE, *Los ángeles como elemento de la espiritualidad cristiana*, in «Cuestiones Teológicas Medellín» 48 (1991) 39-62.

DA DOVE VIENE IL MESSIA? «QUIS ET UNDE»

TARCISIO STRAMARE

PATH 19 (2020) 149-162

I primi due capitoli di Matteo non sono di facile lettura, come ampiamente dimostrato dall'immensa bibliografia che li riguarda. Le difficoltà provengono già dal loro discusso genere letterario, sottinteso nella diffusa qualifica di «Vangeli dell'infanzia». Qualora sia stato negativamente risolto il problema della loro storicità, o anche semplicemente non risolto, rimane aperta la strada a tutte le interpretazioni. Di qui la necessità di un accordo di fondo, da noi identificato nella *Dei Verbum*, dove la struttura della divina rivelazione viene chiaramente ancorata a tre elementi: fatti e parole, intrinsecamente connessi, e mistero in essi contenuto.¹

Ciò significa che i fatti sono il punto di partenza obbligato sia per le parole, che ne sono l'interpretazione, sia per il mistero, la cui esistenza necessita e suppone un supporto storico. Non dimentichiamo che la rivelazione cristiana è una rivelazione «storica» e che essa ha il suo massimo sviluppo nell'incarnazione del Verbo. Dissolvere la «carne» di Cristo, infatti, significa svuotare il suo mistero.

I malintesi nascono dal «mistero», certamente focalizzato dalla liturgia, che lo celebra, ma non altrettanto chiaramente individuato e distinto da altri elementi. Si pensi allo stesso «mistero» della risurrezione, che solo fino a metà del secolo scorso era catalogato nel trattato di apologetica

¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 2.

come «miracolo». La stessa distinzione tra «mistero» e «sacramento» non è ben definita neppure nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*,² che nella sua prima edizione ne aveva tentato un abbozzo, successivamente abbandonato. Appare evidente che un uso della Sacra Scrittura fatto semplicemente di citazioni finisce per ridurla molto spesso a un semplice *armamentarium*, al quale ricorrere per difendere o sostenere affermazioni già predefinite.

Abbiamo già applicato lo schema della *Dei Verbum* alla «vita nascosta» di Gesù, arrivando a identificare, attraverso i fatti e le parole, il mistero in essi contenuto.³ È uno studio documentato e approfondito, da considerare attentamente, perché non allineato con i metodi e gli approcci correnti.

1. «Quis et unde»

«Quis et unde» è la felice sintesi con la quale è stato designato da Krister Stendhal⁴ il contenuto dei primi due capitoli di Matteo. Nel primo capitolo, infatti, l'evangelista vuol rispondere alla domanda, viva nella sua comunità formata da giudei convertiti, circa l'identità di Gesù, il cui titolo di Messia sembrava compromesso dalla rivelazione del suo concepimento verginale, che escludeva la discendenza davidica richiesta per il suo riconoscimento. Matteo affronta direttamente la questione con la «genealogia» di Giuseppe, nella quale evita palesemente per lui il verbo «generò», sostituendolo con la qualifica giuridica di «sposo di Maria». Nel racconto successivo, riguardante appunto l'«origine» divina di Gesù, per opera dello Spirito Santo, Matteo sottolinea lo stato matrimoniale della coppia Maria-Giuseppe, che Giuseppe deve conservare, nonostante il concepimento «mirabile» in esso avvenuto, assumendosi conseguentemente la paternità del bambino.

Gesù è discendente di Davide, perché Giuseppe è «lo sposo di Maria». Matteo ha risposto in questo modo alla prima obiezione, «Quis?», riguardante l'identità messianica di Gesù.

Una seconda obiezione riguarda la «provenienza» messianica dello stesso Gesù, conosciuto palesemente come «galileo» e denominato appunto

² Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992 (CCC).

³ T. STRAMARE, *Vangelo dei misteri della vita nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 1998.

⁴ K. STENDHAL, «*Quis et unde?*». *An Analysis of Mt 1-2*, in W. ELTESTER (ed.), *Judentum-Urchristentum-Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Topelmann, Berlin 1964, 90ss.

«Nazareno». Giovanni riferisce che circolavano tra la folla opinioni discordanti. A Gerusalemme, ad esempio, «alcuni abitanti» si chiedevano: «I capi hanno riconosciuto davvero che egli è il Cristo? Ma costui sappiamo di dov'è; il Cristo invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia» (Mt 7,25-27). Provenienza misteriosa, dunque. «Fra la gente, altri dicevano: Il Cristo viene forse dalla Galilea? Non dice la Scrittura: Dalla stirpe di Davide e da Betlemme, il villaggio di Davide, verrà il Cristo? E tra la gente nacque un dissenso riguardo a lui» (vv. 40-43). «I capi dei sacerdoti e i farisei» obiettarono a Nicodemo che difende Gesù: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta!» (vv. 45-52). Bisogna, dunque, ammettere che al tempo del Nuovo Testamento c'erano delle confusioni riguardo all'attesa del Messia.⁵ Già Marie-Joseph Lagrange, contro «l'opinione corrente tra i critici indipendenti che Betlemme è stata falsamente designata come il luogo della nascita di Gesù per farla concordare con il suo titolo di Messia», affermava che «non è così facile stabilire che questa fosse allora l'opinione dei Giudei che il Cristo dovesse nascere a Betlemme».⁶

2. «Nato Gesù a Betlemme di Giudea»

Matteo inizia il secondo capitolo *ex abrupto* con la secca affermazione: «Nato Gesù a Betlemme di Giudea» (Mt 2,1) e la pone sulla bocca di «tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo» (v. 4), convocati ufficialmente dal re Erode per conoscere «il luogo in cui doveva nascere il Cristo» (v. 4). La precisa risposta: «A Betlemme di Giudea» (v. 5), comprovata dallo «scritto per mezzo del profeta» (v. 5) è in sintonia con l'opinione degli «scribi e popolo» riferita da Gv 7,40-43. Che bisogno avrebbe, dunque, Matteo di “inventare” la nascita di Gesù a Betlemme, come sostenuto dalla «critica indipendente»?⁷ Se l'evangelista sottolinea la nascita di Gesù

⁵ Cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Mohr, Tübingen 1934², 173-209.

⁶ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, Librairie Lecoffre - J. Gabalda et Cie, Paris 1948⁸, 25ss.

⁷ Cf. ORTENSIO DA SPINETOLI, *Itinerario spirituale di Cristo*, Cittadella, Assisi 1971, 69: «Per dimostrare la davidicità, ossia la messianità del Salvatore, viene fatto nascere addirittura a Betlem».

a Betlemme, significa che così era accaduto e che non poteva essere contraddetto dagli ebrei, posti di fronte alla testimonianza evidentemente ben custodita dai cristiani, soprattutto quelli di origine pagana, direttamente interessati a quel luogo. Per quanto riguarda le esigenze della critica-storica, non si ignori che Betlemme è considerata dagli esperti dei luoghi santi tra i luoghi “autentici”, già documentata da san Giustino martire († 160 ca.) e Origene († 248 ca.). Innumerevoli sono le testimonianze, tenuto conto che gli etnico-cristiani facevano di Betlemme il loro luogo di nascita, proprio perché lì era avvenuto il loro incontro con Gesù.

3. L'unità dei due Testamenti

È noto a tutti il ricorso del Nuovo Testamento all'Antico. Ancora in un recente passato il loro confronto costituiva un forte argomento apologetico. Oggi le cose sono notevolmente cambiate presso gli studiosi. Poiché la figura di san Giuseppe è presente in avvenimenti collegati a frequenti citazioni dell'Antico Testamento, la *Redemptoris custos* ne cerca la ragione:

Gli evangelisti sono molto attenti a mostrare come nella vita di Gesù nulla sia stato lasciato al caso, ma tutto si sia svolto secondo un piano divinamente prestabilito. La formula spesso ripetuta: «Così avvenne, affinché si adempissero...» e il riferimento dell'avvenimento descritto a un testo dell'Antico Testamento tendono a sottolineare l'unità e la continuità del progetto, che raggiunge in Cristo il suo compimento. Con l'incarnazione le «promesse» e le «figure» dell'Antico Testamento divengono «realtà».⁸

Nel racconto della vocazione di Giuseppe (Mt 1,18-25), Gesù era stato presentato come colui che «salvum faciet populum suum a peccatis eorum» (v. 21). Nel racconto successivo dell'epifania di Gesù ai magi, Matteo precisa meglio la natura di questo popolo, identificando la sovranità di Gesù non con quella di Erode, «rex Iudaeorum», ma con quella indicata dal testo profetico: «Dux, qui reget populum meum Israel» (Mt 2,6). L'ossequio dei magi non si rivolge a Gesù come concorrente e successore di Erode «rex» dei Giudei, ma a Gesù «dux» del popolo d'Israele, come la citazione composita dell'Antico Testamento (cf. Mi e 2Sam) mette in evidenza. Il popolo di Dio, Israele, comprende, infatti, nella pienezza dei tempi, Giudei e Gentili. Verso questo “allargamento” del popolo di Dio e della sua salvezza

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptoris custos* (15 agosto 1989) (RC), n. 8.

sono orientati anche i successivi racconti, sia quello dell'intervento di Dio a favore del popolo ebraico, realizzato attraverso il ritorno del Figlio dall'Egitto, nel cui racconto Matteo unisce all'antica schiavitù egiziana anche quello della deportazione in Babilonia, sia quello della scelta della dimora a Nazaret (Mt 2,23), nella «Galilea delle genti» (Mt 4,15; Is 8,23), voluta da Dio perché Gesù sia luce anche del popolo «qui sedebat in tenebris» (Mt 4,15s.). Il secondo capitolo di Matteo, infatti, prepara e giustifica il lungo ministero di Gesù in Galilea e l'elezione della sua residenza a Cafarnao, contro un atteso inizio della presenza e attività messianica nella Giudea e a Gerusalemme. Qui si mette in gioco il diffuso discredito circa la *veritas historica* dei «cosiddetti Vangeli dell'infanzia», destoricizzati spesso da un'esegesi in cui prevale l'orientamento midrashico.

4. La fuga in Egitto e l'ingresso nella terra d'Israele

Prima che si scateni la furia omicida di Erode, Giuseppe riceve l'ordine di fuggire «in Egitto» con il bambino e sua madre: «Egli si alzò, nella notte, prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto» (Mt 2,13-14). Dopo la morte del tiranno, Giuseppe riceve un nuovo ordine, quello di prendere con sé il bambino e sua madre e di andare «nella terra d'Israele», che egli parimenti esegue: «Prese il bambino e sua madre ed entrò nella terra d'Israele» (Mt 2,20-21). I due poli geografici sono qui chiaramente espressi: l'Egitto e la terra d'Israele. Entrambi i nomi rievocano tutta la storia della salvezza e la riassumono: la schiavitù del popolo di Dio e il pacifico possesso della terra «promessa».

Il sottotitolo che gli editori della Bibbia usano più frequentemente per questa sezione è quello di «fuga in Egitto», che privilegia la drammaticità dell'episodio, interessando così maggiormente la fantasia dei predicatori e degli artisti, i quali, sotto l'influsso della letteratura apocrifia, hanno evidenziato i pericoli della fuga o, al contrario, l'hanno trasformata in una passeggiata «fuori porta», con scene campestri denominate appunto «il riposo nella fuga in Egitto». In realtà, la chiave di lettura dell'avvenimento è indicata espressamente da Matteo nelle parole del profeta Osea premesse al racconto: «Dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Mt 2,15; Os 11,1), dalle quali appare che l'evangelista non pone l'accento sulla «fuga» e neppure semplicemente sul «ritorno» dall'Egitto, ma sull'«ingresso» nella terra d'Israele (v. 21). Il sottotitolo, perciò, non dovrebbe essere «fuga in Egitto»,

ma «ingresso nella terra d'Israele». Più chiaramente: tra la fuga e l'ingresso, l'episodio coinvolto nel «mistero» è quello dell'«ingresso», del quale la «fuga» deve essere considerata solo come antefatto o cornice storica.

Nella citazione di Osea, il «figlio» chiamato da Dio è Israele; nel testo di Matteo «il figlio» è identificato, invece, con il «Figlio» di Dio incarnato, ossia quel «bambino» che, attraverso il ministero di Giuseppe, entra nella «terra d'Israele». L'oracolo di Osea, infatti, non è né profetico né messianico, ma semplicemente storico, riguardante un fatto capitato a Giacobbe, detto anche Israele. I manuali di *Introduzione generale alla Sacra Scrittura* lo classificano come un caso classico di «senso tipico»: «San Matteo considera il ritorno del popolo israelitico dall'Egitto come figura del ritorno di Gesù dal medesimo Egitto».⁹ Nella spiegazione della struttura della divina rivelazione, il Concilio Vaticano II designa il «senso tipico» con l'espressione: «Realtà significata dalle parole» (DV 2). Ignorare queste nozioni fondamentali significa avventurarsi nella fantasia.

Nei suoi primi due capitoli Matteo spiega come Dio abbia realizzato le due grandi promesse dell'Antico Testamento: quella della «discendenza» di Abramo (c. 1) e quella della «terra», conosciuta appunto con l'appellativo di «terra promessa» (c. 2). Il primo capitolo, infatti, è impegnato a mostrare, attraverso la genealogia e il racconto della vocazione di Giuseppe, che Dio ha realizzato la promessa riguardante la «discendenza» (il «seme»), che è Gesù. Nel secondo capitolo, dove Gesù è presentato come «il duce», venuto a governare il popolo di Dio, Israele (cf. Mt 2,6), e come colui che lo introduce nella «terra d'Israele» (v. 21), Matteo mostra realizzata la promessa circa la terra, intenzionalmente denominata «terra d'Israele» (v. 20s.). Tenuto conto dell'unità del racconto di tutto il secondo capitolo, si deve riconoscere non solo che i termini geografici hanno una risonanza teologica, ma in particolare che la designazione «terra d'Israele» non è un'indicazione geografica generica; essa è stata intenzionalmente scelta in corrispondenza a «popolo d'Israele», esplicitamente anticipato in Mt 2,6 assieme all'indicazione del suo «vero e definitivo» condottiero. L'antico Mosè aveva accompagnato il popolo ebraico solo fino ai confini della terra promessa; il suo servo Giosuè ve lo aveva introdotto, ma lasciandolo perennemente impegnato in una lotta di difesa e di riconquista. Gesù ora li supera entrambi, entrando nel definitivo possesso della terra d'Israele.

⁹ G.M. PERRELLA, *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*, Marietti, Torino 1952², 280.

Rimane così spiegata anche l'omissione in Matteo di un verbo indicante il ritorno e la sua sostituzione con un verbo che sottolinea l'ingresso. Si vuole, infatti, richiamare l'attenzione sull'importanza di questo avvenimento «storico» per l'umanità, in cui Gesù, per il ministero di Giuseppe, entra ufficialmente nella «terra d'Israele».

5. Mistero salvifico

Siamo qui dinanzi a un mistero salvifico, poco conosciuto, non sempre chiaramente identificato, ma certamente autentico. Tra i santi Padri, san Girolamo († 419), riferendosi a Mt 2,15, si chiede se condannare o assolvere i Settanta, che nella traduzione hanno variato questo testo (Os 11,1), dato che riguarda eminentemente il «mistero di Cristo».¹⁰

San Cromazio di Aquileia († 407), scrive:

Dio Padre onnipotente mosso a pietà dell'Egitto (già punito per i suoi delitti), inviò là suo Figlio, perché accogliendo Cristo, *ricevesse la speranza della salvezza*. Quanto grande non è stata la misericordia di Dio manifestata nella venuta del suo Figlio! Questo Egitto, che un tempo, sotto la tirannide del faraone, era stato ribelle e contumace contro Dio, ora è diventato *luogo d'accoglienza e abitazione di Cristo*.¹¹

Anche san Pietro Crisologo († 450) è esplicito:

La fuga in Egitto è un mistero, non l'effetto del timore; avvenne per la nostra liberazione, non a causa di un pericolo del Creatore; fu un effetto della potenza divina, non della fragilità umana; questa fuga non mira a evitare la morte del Creatore, ma a *procurare la vita al mondo*.¹²

San Beda il Venerabile († 735) coinvolge nell'evento anche la Chiesa nella sua opera di evangelizzazione:

Che Giuseppe abbia condotto il bambino Gesù e sua madre in Egitto significa che la fede nell'incarnazione del Signore e la società della Chiesa furono portate ai gentili dai santi dottori. Il loro soggiorno in Egitto fino

¹⁰ SAN GIROLAMO, *Lettera 57, a Pammachio*, in ID., *Le lettere*, vol. II, Città Nuova, Roma 1962, 82, nella LXX, infatti, leggiamo «i suoi figli».

¹¹ CROMAZIO DI AQUILEIA, *Tractatus VI*, in Mt 2,13-18,1 (corsivi nostri).

¹² PIETRO CRISOLOGO, *Sermo 151: De fuga Christi in Aegyptum*: PL 52,603.

alla morte di Erode indica che la fede di Cristo si perpetua tra i gentili fino a che siano tutti entrati e così tutto Israele sarà salvato.¹³

Nella liturgia copta, il *Sinassario dell'Ingresso della Santa famiglia in Egitto* recita: «In questo giorno benedetto il Messia nostro Signore venne nella terra d'Egitto... L'opera di Dio nel fuggire fu un'economia e non fu per paura».¹⁴ Il *Calendario liturgico dei copti* recita: «24 bashans: *Ingresso del Cristo Signore nella terra d'Egitto*».¹⁵ Essi considerano la fuga in Egitto «onore della nostra terra», «festa propria degli egiziani». Innumerevoli sono i luoghi in Egitto che ricordano la permanenza della santa Famiglia. Così anche

gli Etiopi, fedeli alla tradizione copta, hanno adottato la festa dell'*Ingresso di Gesù in Egitto*. La festa ricorre il 24 del mese etiopico di Genhot: è detta *Ba'ata Ghebs*, o «Ingresso di Gesù in Egitto»; essa appartiene alla serie delle feste minori di Cristo, che ricorrono a date fisse, come nel *Calendario copto*.¹⁶

La liturgia greca, che onora san Giuseppe la domenica dopo la festa di Natale, ci offre nei suoi canti, denominati *Menei*, alcune strofe altamente significative per il loro contenuto teologico.

Colei che, come nube divina, tutta splendente, nascondeva nel suo seno il Sole, tu l'hai condotta dalla città di Davide in Egitto, per dissipare le tenebre della sua idolatria, o Giuseppe, ministro dell'incomprensibile mistero (*incomprehensibilis mysterii minister*)! O sapiente Giuseppe, hai assistito Dio fattosi bambino nella carne, servendolo come un angelo; da lui sei stato immediatamente illuminato, ricevendo i suoi raggi spirituali, o beato; tu sei apparso splendente (*illuminatissimus*) nel cuore e nell'anima.

Il ministero di luce affidato a Giuseppe comporta la rovina del «pernicioso principe delle tenebre», declino già presente nella fuga delle tenebre operata dal Sole nascosto nella «nube divina», che Giuseppe conduce in Egitto non come fuggitivo, ma come liberatore dall'idolatria.

¹³ BEDA IL VENERABILE, *Hom.*, I, 10, *SS. Innocentium*: PL 94,51.

¹⁴ Cf. tr. it. in G. GIAMBERARDINI, *Saint Joseph dans la tradition copte*, in «Cahiers de Joséphologie» 17 (1/1969) 148s.

¹⁵ *Calendario liturgico dei copti ortodossi*, Il Cairo 1975, 47.

¹⁶ G. GHARIB, *Mt 2 in alcune tradizioni liturgiche*, in «Theotokos» 4 (1996) 76-78. L'autore si sofferma sulla tradizione siro-occidentale, la copta, l'etiopica, la bizantina e la romana; omette la tradizione siro-orientale, la siro-maronita e armena.

Anche la letteratura apocrifa risente e simultaneamente riflette l'idea di una presenza «trionfante» e «devastante» di Gesù nella terra d'Egitto, considerata come «regno» del diavolo. Sono noti i racconti dei numerosi miracoli che avvengono lungo il viaggio, durante il quale Gesù riceve l'ossequio della vegetazione, degli animali selvatici e dei briganti. L'accento è posto soprattutto sul nemico numero uno, il diavolo, che dominava in quella regione «idolatra». Ed ecco che la sola presenza di Gesù fa cadere gli idoli e libera gli indemoniati; come un re trionfatore, egli riceve l'omaggio di una città da parte del suo governatore Affrodisio.¹⁷ È la resa incondizionata.

Secondo l'antico *Messale Romano*, in alcuni luoghi era celebrata, il 17 febbraio, la Commemorazione della fuga in Egitto; lo stesso Messale assegnava l'episodio della fuga in Egitto alla vigilia dell'Epifania. Evidentemente il senso della fede vi scorgeva un mistero della vita di Cristo. Benedetto XIV († 1758) permise agli Oratoriani, nel 1754, di celebrarla solennemente la IV domenica di aprile. Il *Calendario* dei Figli della Sacra Famiglia, concesso nel 1982, include la «Fuga in Egitto», da celebrare il 17 febbraio.

Nel rito ambrosiano si celebra subito dopo l'Epifania la «Cristoforia», festa nella quale

la liturgia ci presenta il ritorno di Gesù, dopo la fuga in Egitto (Vangelo), come l'ingresso trionfale del Gran Re, Dio liberatore del suo popolo (Ingresso, Lez.), da secoli prefigurato (Prefazio) e fedelmente atteso dagli uomini migliori (Epistola).

Nell'*Orazione sopra il popolo* si chiede: «Dio onnipotente, concedi ai nostri cuori di conservarsi sempre liberi dal giogo cella schiavitù egiziana, che è quella del peccato...».

L'aver troppo distinto tra l'incarnazione e la redenzione, concentrando tutta la salvezza nella morte e risurrezione di Cristo, ha condotto insensibilmente a dimenticare che «tutta» la vita di Cristo è redentrice e che salvifici sono, quindi, tutti gli eventi che la compongono, in particolare quelli espressamente sottolineati dagli evangelisti, che riflettono la predicazione della Chiesa apostolica. Dimenticare questa verità significa privare

¹⁷ Cf. S.J. VOICU (ed.), *Vangelo arabo dell'infanzia*, Città Nuova, Roma 2012² e *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, in M. ERBETTA (ed.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/2, Marietti, Casale M. 1981.

di fondamento importanti «misteri» della vita di Cristo, fra i quali Matteo ha voluto includere appunto la fuga in Egitto, dedicando all'episodio ben nove versetti.

Giovanni Paolo II illustra la missione di san Giuseppe inserendo anche questo avvenimento tra i misteri della vita di Cristo, dei quali egli è stato «ministro»:

Come Israele aveva preso la via dell'esodo «dalla condizione di schiavitù» per iniziare l'Antica alleanza, così Giuseppe, depositario e cooperatore del mistero provvidenziale di Dio, custodisce anche in esilio colui che realizza la Nuova alleanza (RC 14).

L'alleanza non comportava forse il possesso della terra promessa? La terra promessa non è anche, a sua volta, per noi cristiani figura della patria celeste (cf. Eb 3,7-4,10)?¹⁸

Attraverso la sua obbedienza pronta e generosa, attenta agli accenni della volontà di Dio, che gli parla nel sonno, Giuseppe è stato «ministro» di questo «mistero» salvifico, «scampando dalla morte la minacciata vita del bambino Gesù», come ricorda la preghiera composta da Leone XIII,¹⁹ e introducendolo fisicamente fra le sue braccia nella terra promessa. Tutta la salvezza dell'umanità è stata posta da Dio in quel difficile momento nelle mani di san Giuseppe. La Chiesa, da parte sua, ha visto giustamente in questo singolare fatto un motivo per affidarsi al patrocinio di san Giuseppe: «Così ora difendi la santa Chiesa di Dio dalle ostili insidie e da ogni avversità». Giovanni Paolo II è convinto che «ancora oggi abbiamo numerosi motivi per pregare nello stesso modo... Ancora oggi abbiamo perduranti motivi per raccomandare a san Giuseppe ogni uomo» (RC 31).

Nell'episodio della fuga in Egitto emerge tutta la realtà dell'incarnazione: la debolezza dell'uomo assunta dalla potenza di Dio. L'insignificante collaborazione dell'uomo è ritenuta da Dio sufficiente, purché questi obbedisca alla sua volontà e si lasci guidare da lui. È proprio quanto ha fatto san Giuseppe, il quale con la sua obbedienza e servizio si propone a tutta la Chiesa come modello e protettore.

¹⁸ Cf. PERRELLA, *Introduzione generale*, 277.

¹⁹ LEONE XIII, Lettera enciclica *Quamquam pluries* (15 agosto 1889) (QP).

6. Sarà chiamato Nazareno

Siamo arrivati alla parte più “sorprendente” del capitolo, che non termina con un ritorno a Betlemme o Gerusalemme, da dove era iniziato il racconto e dove soprattutto il Messia sarebbe stato più facilmente accolto. Tutta l’attenzione si sposta inaspettatamente verso la Galilea, in una località mai nominata nell’Antico Testamento. Abbiamo già accennato fin dal principio alle difficoltà create dall’appellativo «Nazareno» legato ormai per sempre al nome di Gesù. In aggiunta, come già gli scribi avevano confermato la località di Betlemme con un’abbondante citazione profetica, anche qui Matteo ricorre all’autorità dei profeti, ma senza nessuna specificazione, come si trattasse di una citazione superflua. Gli studiosi hanno scandagliato tutti i possibili riferimenti, ma con scarso successo, com’è facilmente riscontrabile nei loro commentari. La diffusa identificazione di Mt 2,23 con Is 11,1 o Gdc 13,5 continua a rimanere, infatti, secondo l’espressione del Lagrange, «un gioco di parole assai bizzarro». E tuttavia, l’apparente vaga citazione di Matteo deve essere molto solida, perché senza Nazaret non si comprende la Galilea e senza la Galilea il Vangelo rimane privo di una dimensione essenziale. Luca ha concentrato tutto lo svolgimento della vita nascosta di Gesù a Nazaret e nella Galilea, considerando “occasionalmente” gli spostamenti a Betlemme e Gerusalemme, motivati da ragioni politiche o religiose.

Fallita l’identificazione “verbale” con un testo preciso dell’Antico Testamento, sembra ragionevole pensare più genericamente a quel settore della Sacra Scrittura noto come «Profeti», ricuperando la divisione del canone ebraico. *La Nova Vulgata* lo esprime chiaramente usando di proposito la maiuscola «per Prophetas». Si tratta della classe degli scritti dell’Antico Testamento denominati appunto presso gli ebrei *Nebiim* o «Profeti», suddivisi ulteriormente in «Profeti anteriori» e «Profeti posteriori». Questo modo di citare l’Antico Testamento è abbastanza frequente: «Per os omnium Prophetarum» (At 3,18); «huic omnes Prophetae testimonium perhibent» (At 10,43); «voces Prophetarum» (At 13,27); «quae Prophetae locuti sunt» (At 26,22), testi ricorrenti proprio nel libro dov’è testimoniata la «predicazione apostolica», ossia il modo concreto nel quale veniva annunciato Gesù, presentato ufficialmente come «Gesù di Nazaret» (At 10,38), ucciso «appendendolo a una croce» (v. 39), pur essendo «il Signore di tutti» (v. 36). Ebbene, proprio questo Gesù, «il Nazareno, crocifisso», «la pietra, che è stata scartata da voi, costruttori, e che è diventata la pietra d’angolo.

In nessun altro c'è salvezza» (At 4,10-12). Ne segue che le oscure origini di Gesù e la sua misera fine non possono essere in contraddizione con la sua assoluta grandezza, perché tutto questo rientra nell'«unico piano» di Dio.

Partendo dal presupposto, fondamentale per i cristiani, che il Nuovo Testamento è il compimento dell'Antico, il Nuovo Testamento rimane la chiave di lettura dell'Antico, come insegna chiaramente Paolo «con molta franchezza» riguardo alle «menti indurite» dei «figli d'Israele»: il velo «rimane non rimosso, quando si legge l'Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato» (2Cor 3,12-14). L'unità dei due Testamenti va tenuta seriamente in considerazione. Da parte sua, Gesù stesso riconosce l'importanza di «scrutare le Scritture», perché «sono proprio esse che danno testimonianza di me» (Gv 5,39); egli è attento al loro «compimento» (cf. Gv 19,36) e ne svela il loro profondo significato nella conversazione con i discepoli nel viaggio a Emmaus (Lc 24,44-47). Filippo ne fa esplicito riferimento nel suo annuncio a Natanaele (Gv 1,46). Giovanni sottolinea la necessità per la fede di «comprendere la Scrittura» (Gv 20,9). Nella letteratura di san Paolo il riferimento all'Antico Testamento è continuo. Nella Chiesa postapostolica lo professiamo nel *Credo*, quando ripetiamo «secondo le Scritture». San Girolamo ha concentrato tutto nella celebre espressione: «Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est», inserita proprio nel *Prologo* a Isaia, il libro più frequentato nel Nuovo Testamento per comprendere la vera natura del Messia, «Servo obbediente», «Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani» (1Cor 1,23).

Tutto diventa più facile, partendo dal presupposto che considera l'Antico Testamento come «immagine e ombra delle realtà celesti» (Eb 8,5), «ombra dei beni futuri», poiché «la realtà è Cristo» (Col 2,17). È seguendo appunto questa linea che Giovanni Paolo II legge gli episodi dei Vangeli della vita nascosta di Gesù nella *Redemptoris custos*.

7. Nazaret, mistero di salvezza

La superficiale divisione della vita di Gesù in «privata» e «pubblica», come pure la distinzione in essa tra momenti «ordinari» e «forti» finisce col creare una graduatoria nelle azioni di Gesù, dimenticando che il comune denominatore che tutte le avvalorata è il mistero dell'incarnazione e che Gesù è rivelazione già con la sua presenza e manifestazione di sé (cf. DV 4; RC 27). Minimizzare la «vita nascosta» di Gesù, qualificandola appunto

come «privata», significa cancellare oltre trent'anni dell'autorivelazione di Dio, riducendoli a un ruolo semplicemente «preparatorio» e non già di per se stesso redentivo: *Cristo, invece, è il Redentore dal concepimento alla risurrezione* (cf. GS 22; CCC 514-521)!

Nazaret è certamente un luogo geografico, ma è soprattutto un «mistero» della vita di Cristo, ossia luogo e tempo di salvezza. Il periodo più lungo dell'esistenza di Cristo è stato trascorso nell'anonimato, ma con l'efficacia del lievito nella massa. Uomo fra gli uomini, Gesù ne ha condiviso in umiltà e obbedienza la quotidianità, le istituzioni, i riti, la fatica, il dolore e il lavoro, al fine di tutto trasformare, purificandolo e santificandolo al contatto della sua presenza redentrice.

«Si tratta, in definitiva, della santificazione della vita quotidiana» (RC 16, 24). In base al fondamentale principio, da tenere sempre presente, che ciò che non è assunto non è redento, la verità dell'incarnazione ha richiesto che Gesù assumesse tutto quanto è umano per purificarlo e santificarlo: lo sviluppo della vita dal concepimento alla morte, comprendente l'angustia del seno materno, la debolezza della puerizia e dell'infanzia, la crescita dell'adolescenza e della gioventù. Gesù non ha voluto accelerare «i tempi e i momenti» determinati dal Padre (cf. At 1,3) e ha accettato il lento evolversi dall'imperfezione alla perfezione dell'essere umano, sottomettendosi a tutte le sue leggi.

Questo è Nazaret.

8. Misteri di non poco conto

Il secondo capitolo di Matteo non è certamente la fantasiosa trama per la costruzione di un presepe, come spesso sembra essere considerato. Tratta di fatti realmente accaduti riguardanti un lungo periodo della vita terrena di Gesù. La loro singolare esposizione ha lo scopo di evidenziarne, attraverso le parole «profetiche», il singolare contenuto, ossia il «mistero».

Si tratta di misteri di non poco conto, alcuni particolarmente celebrati nella liturgia. Il racconto dei magi contiene la chiamata universale alla salvezza; l'Egitto richiama la «redenzione» dalla schiavitù e l'ingresso definitivo nella terra promessa sotto la guida del vero «capo e pastore» ossia il Messia; la dimora a Nazaret, infine, rivela l'inatteso volto del Messia, quale si manifesterà pienamente nel ministero pubblico di Gesù.

Attraverso la sua obbedienza pronta e generosa, attenta agli accenni della volontà di Dio, che gli parla nel sonno, Giuseppe è stato «ministro»

di questi «misteri» salvifici (*minister salutis*), come lo definisce un *Inno* della *Liturgia delle Ore*. Ciò appare più evidentemente nell'avvenimento della fuga in Egitto, «scampando dalla morte la minacciata vita del bambino Gesù», come ricorda la preghiera composta da Leone XIII (cf. QP), e introducendolo fisicamente fra le sue braccia nella terra promessa. In quella difficile situazione tutta la salvezza dell'umanità è stata posta da Dio nelle mani di Giuseppe. La Chiesa, da parte sua, ha visto giustamente in questo singolare fatto un motivo per affidarsi al suo patrocinio.

È soprattutto nell'episodio della fuga in Egitto che emerge tutta la realtà dell'incarnazione: la debolezza dell'uomo assunta dalla potenza di Dio. L'insignificante collaborazione dell'uomo è ritenuta da Dio sufficiente, purché questi obbedisca alla sua volontà e si lasci guidare da lui. È proprio quanto ha fatto san Giuseppe, il quale con la sua obbedienza e servizio si propone a tutta la Chiesa come modello e protettore. San Tommaso, commentando il racconto della fuga in Egitto, lo evidenzia ripetutamente con le parole: «Ostenditur obedientia Ioseph».²⁰

²⁰ S. THOMAE AQUINATIS, *In Evangelia S. Matthaei et S. Joannis commentaria*, I, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini 1925⁴, 37.

INTERVISTA A PADRE TARCISIO STRAMARE

GIUSEPPE DE VIRGILIO

PATH 19 (2020) 163-171

In occasione del 1600 anniversario della morte di san Girolamo (347-420), il biblista Giuseppe De Virgilio, docente di Sacra Scrittura presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma), ha intervistato, per il «Bollettino Dei Verbum» della «Federazione Biblica Cattolica» (cf. <https://c-b-f.org/es/Materiales/Boletin-de-la-FEBIC-BDVdigital>), il padre Tarcisio Stramare (religioso degli Oblati di San Giuseppe), testimone qualificato dell'avvenimento storico della Nova Vulgata, per conoscerne direttamente l'iter e lo sviluppo. Ringraziamo il «Bollettino Dei Verbum», per l'autorizzazione alla riproduzione. Ringraziamo anche il padre Tarcisio, accademico emerito della nostra «Pontificia Accademia Teologica», per l'amore e il lavoro che ha offerto a servizio delle Sacre Scritture.

1. *Padre Tarcisio, lei è stato uno dei protagonisti della revisione, dagli anni Settanta, dell'edizione della Vulgata: la Nova Vulgata: com'è nata questa esperienza e con quali colleghi è iniziato il suo lavoro nella «Commissione per la Neo Volgata»? Qual era la situazione della Vulgata «prima» del lavoro di revisione? Quali erano i problemi della vecchia versione che richiedevano miglioramenti e cambiamenti?*

A novant'anni di età non è facile affrontare un'intervista, che riporti a ricordi che risalgono agli anni Settanta, ossia a mezzo secolo fa. Escludiamo, dunque, la precisione, l'esattezza, che andranno ricercate, invece, nei documenti e negli studi che citerò. Sarei contento, infatti, se qualche studente o professore vorrà affrontare questo tema, degno di approfondimento e di riflessione a motivo del ruolo che la *Vulgata* ha sempre avuto nella vita della Chiesa, a cominciare dai primi secoli.

Personalmente, sentivo leggere la *Vulgata* fin da bambino nella liturgia; negli studi teologici essa era ovviamente il testo ufficiale, sebbene sempre più “criticato” dai docenti, che progredivano nel rimarcare le differenze con i testi nelle lingue originali: «La *Vulgata* scrive, ma l’ebraico...». Quando fui ordinato sacerdote, nel 1952, mi trovai in mano una nuova edizione del Salterio, preparata dal Pontificio Istituto Biblico nel 1945. Si trattava del Salterio Piano (da Pio XII), “nuova” traduzione dei Salmi, che sostituiva di fatto la *Vulgata*. I “già” sacerdoti non la gradivano, perché conoscevano il Salterio a memoria; non così i giovani, che trovavano il nuovo testo più chiaro e un latino più familiare. Il “vecchio” *Breviario* non venne più ristampato, e la questione sembrava chiusa.

Con il Concilio Vaticano II, la Costituzione *Dei Verbum* evidenziò l’importanza della Sacra Scrittura e conseguentemente la necessità di un “testo” degno del suo ruolo.

Dopo quanto accennato sul Salterio Piano, pareva normale che tutto dovesse partire da lì, ossia dal contesto liturgico. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, al n. 91, non lascia dubbi: «L’opera di revisione del Salterio, felicemente incominciata, venga condotta a termine al più presto [*quam primum*], tenendo presente il latino usato dai cristiani, l’uso che ne fa la liturgia e le esigenze del canto, come pure tutta la tradizione della Chiesa latina». Le tre precisazioni andavano tutte nella direzione del Salterio gallicano. All’interno del Consiglio liturgico si creò una commissione di esperti incaricata del Salterio. Detta commissione, presieduta dal domenicano padre Petrus G. Duncker, fece il primo incontro, il 6 febbraio 1964, presso San Silvestro al Quirinale. Il 12 giugno 1967, la commissione venne unita alla «Commissione per la Neo *Volgata*», creata da Paolo VI, il 29 novembre 1965, presieduta dal Card. Agostino Bea fino alla morte (16 novembre 1968) e poi diretta dal segretario Mons. Pietro Rossano fino al 1971. Primo frutto della nuova commissione fu proprio il *Liber Psalmorum*, pubblicato nel 1969 e subito adottato dalle nuove edizioni latine della Liturgia delle Ore. Negli anni 1970-1971 fu pubblicato in tre volumi tutto il Nuovo Testamento.

Il 3 luglio 1971 la direzione della Neo-*Volgata* passa sotto la presidenza del vescovo di Fulda, Mons. Eduard Schick, estendendo il lavoro di emendamento a tutto l’Antico Testamento. La sede fu trasferita da Santa Marta, in Vaticano, a Trastevere, nel complesso di San Calisto. Bisognava ripartire.

Ed ecco che un giorno incontro casualmente Mons. Salvatore Garofalo, segretario della commissione. Qui incomincia la mia avventura. Mi chiese semplicemente se fossi stato disponibile a tenere la corrispondenza con il vescovo di Fulda. Accettai per semplice amicizia e ben presto mi accorsi dello stato dei lavori: quiete assoluta, disturbata da qualche intervento: *Cui bono?* Scarso interesse e sfiducia nella validità di tanto lavoro! Mons. Schick era allarmato, ma lontano (a Fulda). Paolo VI ribadiva che voleva la Neo Volgata «al più presto» e «a qualunque costo»; egli fece anche stampare un'elegante edizione tascabile del lavoro già eseguito (*Novum Testamentum et Psalterium*), che regalava ai vescovi in udienza. Penso che la Neo Volgata andrebbe designata con il nome di *Biblia Paolina*, perché da Paolo VI fortemente voluta e condotta a termine. Nel 1973 venne la mia nomina ufficiale di “addetto”. Mons. Schick scrisse: «Solo con la nomina di P. Stramare il nostro lavoro ha incominciato veramente a marciare». L'appoggio di Mons. Giovanni Benelli, sostituto della Segreteria di Stato, fu pieno. Grazie all'esperienza già acquisita mi fu possibile riorganizzare il lavoro, concluso poi con la Costituzione apostolica *Scripturarum thesaurus* (25 aprile 1979), firmata da Giovanni Paolo II. Paolo VI ebbe la gioia di ricevere l'ultimo volume qualche mese prima della morte. Debbo dire che ho avuto degli ottimi collaboratori, preparati, impegnati e generosi, italiani e stranieri. Il loro nome, come pure l'iter dei lavori, sono pubblicati nei rispettivi volumi dell'*Annuario* e de *L'Attività della Santa Sede*. Un merito speciale va attribuito alla direzione della Tipografia Vaticana e ai Proti, sempre pronti a ricomporre gli “infiniti” ripensamenti.

2. Facciamo un po' di storia sulla Vulgata e sulla figura di san Girolamo. Chi è stato san Girolamo e in che occasione ha realizzato la traduzione della Bibbia in latino? Come la Vulgata si è evoluta nei secoli con le revisioni volute dai Pontefici?

È in greco che Paolo si era rivolto alla comunità cristiana romana. Solo poco prima del 200, in relazione alla crescita del livello culturale compare una letteratura latina cristiana, ovviamente lontana dal mondo ciceroniano, ma sempre più largamente diffusa. Alla fine del IV secolo entra in scena il principe dei traduttori, ossia Girolamo. Egli si forma negli anni giovanili (359-367) a Roma; vi ritorna, nel 382, dopo aver dimorato in Oriente, dove studia l'ebraico ed è ordinato sacerdote. La sua cultura si impone, iniziando

da una revisione dei vangeli, che egli dedica al papa Damaso, attribuendo a lui l'iniziativa. Tuttavia, sarà la qualità della sua versione a imporsi, più che una decisione venuta dall'alto. Solo dopo aver riveduto le versioni latine correnti sull'edizione greca più corretta, a partire dal 392 affronta direttamente l'originale ebraico con un occhio alle versioni di Aquila, Simmaco e Teodoziona. Ovviamente non tutti approvano il suo lavoro, come Rufino e Agostino, nostalgici della *Settanta*, la Bibbia degli apostoli e della Chiesa. Nella seconda metà del secolo VI, Cassiodoro raccoglie in un solo volume i libri tradotti da Gerolamo. Al tempo di Gregorio Magno (prima del 600) la *Vulgata* domina a Roma e si impone sempre più. Diffondendosi come versione liturgica, essa si contamina con la vecchia latina, senza escludere errori già risalenti alle prime edizioni. Se già lo stesso Girolamo doveva lamentarsi delle alterazioni e interpolazioni subite dalla sua opera, non meraviglia se, tre secoli dopo la sua morte, il suo lavoro, in molti manoscritti, fosse quasi irriconoscibile. Scrive padre Jean Gribomont: «Gli errori materiali stupidi, dovuti alla disattenzione degli scribi, non sopravvivono, mentre “le false buone lezioni”, le correzioni intelligibili, che sembrano migliorare il testo, hanno ogni probabilità di diffondersi, ben al di là della discendenza diretta di un esemplare».

Non meraviglia, dunque, se il Concilio di Trento, tanti secoli dopo, accanto al riconoscimento del “valore” della *Vulgata* abbia visto l'esigenza di un'edizione «emendatissima». L'impresa, tuttavia, dovette superare ogni immaginazione, considerando la successione dei lavori: prima Commissione, creata da Pio IV nel 1561; seconda Commissione, sorta sotto Pio V nel 1569; terza Commissione, sotto Sisto V (1586), il quale conferma quella precedente, ma dopo due anni avoca e sé il lavoro, riservandosi personalmente la revisione dell'intera Bibbia, presentata alla cristianità il 2 maggio 1590. L'intervento “autoritario” evidentemente non fu gradito, tanto che il successore, Gregorio XIV, stabilì una quarta Commissione (1591), subito ridotta a pochi consultori per snellire i lavori, conclusi finalmente sotto Clemente VIII con la bolla *Cum sacrorum* del 9 novembre 1592. L'avvicendamento di tante commissioni e gli interventi diretti dei Pontefici la dice lunga sull'estrema difficoltà del lavoro.

3. Quali sono stati i criteri e con quale metodo si è proceduto al lavoro di revisione? Avevate già dei riferimenti a studi specifici?

Come già ricordato, la *Sacrosanctum Concilium* aveva già stabilito, riguardo alla «revisione del Salterio», «di tenere presente il latino usato dai cristiani, l'uso che ne fa la liturgia, anche nel canto, come pure tutta la tradizione della Chiesa latina» (n. 91). Paolo VI estende la revisione a tutta la Bibbia e cerca sapientemente di armonizzare le diverse esigenze della critica, della liturgia e della tradizione; richiede, pertanto, di correggere prudentemente la versione di san Girolamo, così da contemperare il rispetto per la tradizione e le sane esigenze critiche del nostro tempo: «Altro discorso esigerebbe [...] la Neo-Vulgata [...]; edizione desiderata dal progresso degli studi biblici e dalla necessità di dare alla Chiesa e al mondo un nuovo e autorevole testo della Sacra Scrittura. Si pensa a un testo, in cui quello della Volgata di S. Girolamo sarà rispettato alla lettera là dove esso riproduce fedelmente il testo originale, quale risulta dalle presenti edizioni scientifiche; sarà prudentemente corretto là dove se ne scosta, o non l'interpreta rettamente, adoperando allo scopo la lingua della "latinitas biblica" cristiana, in modo che siano contemperati il rispetto per la tradizione e le sane esigenze critiche del nostro tempo. La liturgia latina avrà così un testo unitario, scientificamente ineccepibile, coerente alla tradizione, all'ermeneutica e al linguaggio cristiano; esso servirà anche da punto di riferimento per le versioni nelle lingue volgari» (*Discorso* del 23 dicembre 1966, n. 11).

Va ricordato che esistevano già due importanti organismi per lo studio della Bibbia latina: la «Pontificia Commissione per la revisione ed emendazione della Volgata» formata dai benedettini dell'Abbazia di San Girolamo in Urbe (Roma), istituita da Pio XI, nel 1933, in sostituzione della precedente commissione voluta da san Pio X, nel 1907, con lo scopo di restituire la primitiva lezione del testo della *Vulgata*, preparandone anche un'edizione critica; inoltre, l'«Istituto per la *Vetus latina*», fondato nel 1945, a Beuron (Germania), per lo studio delle traduzioni latine diffuse fino al tempo di san Girolamo.

Per evitare equivoci, faccio notare che non si tratta di "doppioni". Rispetto alla *Vulgata* critica, anche la *Neo Vulgata* non si presenta come una "nuova" traduzione latina, quale, ad esempio, il Salterio voluto da Pio XII; essa, infatti, vuole conservare il nome della *Vulgata*: *Neo Vulgata*, appunto. Ma la *Neo Vulgata* non intende ritornare alle origini della *Vulgata* ricostruendo il testo di san Girolamo; essa lo vuole correggere in meglio (si perdoni l'audacia dell'espressione), nel senso di renderlo più aderente agli

originali ebraico, aramaico e greco. Non si tratta, perciò, di “superamento”, ma di “continuità”, come chiaramente si espresse Giovanni Paolo II. Ciò dimostra come nel tempo sia sempre rimasta viva l’attenzione per la conservazione e il “restauro” di un testo altamente considerato nella Chiesa.

Riguardo al metodo e ai criteri del lavoro della commissione (mi riferisco solo alla mia esperienza), ogni libro è stato esaminato da almeno due commissioni – una di esegeti e l’altra di esperti di latino della *Vulgata* – prima separatamente e poi insieme al fine di assicurare alla traduzione aderenza di pensiero ed eleganza di forma. Dopo aver sottoposto al parere di tutti i membri della commissione eventuali punti controversi, il testo fu inviato a un centinaio di studiosi, anche non cattolici. Esaminate le osservazioni pervenute, il testo veniva finalmente pubblicato.

4. Secondo lei, come la *Vulgata* ha aiutato i credenti a conoscere meglio le Scritture e a diffondere la parola di Dio? Per esempio: la *Vulgata* e la celebrazione eucaristica; la *Vulgata* e la recita dei Salmi; la *Vulgata* e la catechesi? La *Vulgata* e la riflessione teologica e sacramentale?

Scriveva Silverio Zedda a proposito dell’influsso culturale della *Vulgata*: «Un testo latino della Bibbia lo useranno ancora molti nella liturgia della Messa e del *Breviario*; lo userà la Chiesa nei documenti ufficiali [...]; lo useranno ancora gli studiosi dell’antica tradizione della Chiesa, sia patristica che scolastica [...]; lo useranno finalmente tutti quelli che gusteranno una traduzione latina della Bibbia a preferenza di qualsiasi traduzione moderna, quelli cioè per i quali nessuna lingua moderna eguaglia il latino in “sapore”, brevità e vigore. Tutti questi apprezzeranno in tutto il suo valore culturale e religioso, il lavoro immane compiuto da questi nuovi pionieri della civiltà, questi “primi nuovi umanisti” (dopo tanta guerra al latino): le civiltà classiche sono sempre attuali e moderne nei paesi civili».

Stranamente, i difetti che lungo i secoli offuscarono la *Vulgata* e la loro scoperta da parte degli esperti ne evidenziavano anche la bellezza, ossia l’originalità linguistica del latino dei cristiani, i suoi legami secolari con la preghiera della Chiesa, la sua distanza dalla freddezza della lingua di scuola. La *Vulgata* aveva imbevuto non solo la preghiera liturgica, ma anche tutta la letteratura religiosa e omiletica. Chi non ricorda le *Concordanze*, alle quali ricorrevano non solo tutti i predicatori per la composizione delle loro omelie, ma anche gli stessi trattati di dogmatica per “fondare” le loro

argomentazioni, con le conseguenti polemiche con i più eruditi, che si rifacevano alle lingue originali? Come ignorare il perenne contrasto tra i dogmatici e i biblisti? Si pensi, per esempio, al problema creato da Ef 5,32 per lo scambio della parola *mysterium* con *sacramentum*, questione non da poco; si pensi al disagio dei religiosi e delle religiose, che non trovavano più il fondamento dei tre voti in 1Gv 2,16, perché la *superbia vitae*, che andava bene per l'«obbedienza» (umiltà), non si adattava più con la *iactantia divitiarum*, che concorderebbe meglio con la povertà, ma già “provata” con la *concupiscentia oculorum*. Si pensi al classico riferimento sulla divina ispirazione, dove al chiarissimo testo di 1Pt 1,20: «Sed a Spiritu Sancto *inspirati*», è stato sostituito «sed a Spiritu Sancto *ducti*». Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Niente di grave, oggettivamente, ma soggettivamente “sgradito” per chi aveva tutto “memorizzato”. Cosa avverrebbe se venisse ritoccata la tavola pitagorica?

5. Possiamo dire che l'edizione della Vulgata ha anche un aspetto “ecumenico”. Pensiamo alla posizione luterana della traduzione delle Sacre Scritture e alla «hebraica veritas» di Lutero. Ci sono elementi di dialogo con il mondo luterano? Con il mondo giudaico? Se ve ne sono, ci può fornire qualche esempio?

Nella commissione hanno collaborato studiosi appartenenti a molteplici Università non solo di Roma e di Europa; la scelta delle persone fu estesa a vari Ordini e Istituti religiosi, come pure a sacerdoti diocesani e laici; furono interessati sia protestanti che israeliti. Le questioni non riguardavano né la canonicità né l'ortodossia, motivo di possibili divergenze. I problemi della commissione erano quasi esclusivamente di carattere testuale. Riguardo al Nuovo Testamento, c'è stata addirittura la gradita richiesta, da parte dell'edizione bilingue del Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece et Latine*, XXVI ed. [1983]), di sostituire il testo della *Vulgata* con quello della *Nova Vulgata*, evidente segno di apprezzamento. Ecco il giudizio: «Textus *Novae Vulgatae* editionis non solum textum exhibet, quo christiani catholici per totum orbem terrarum tenentur, sed etiam talem, qui ad litteram textus Graeci quam proxime fieri potest accedit ideoque legentem in translatione facienda revera adiuvat». I rapporti cordiali sono continuati con la segnalazione da parte nostra delle successive correzioni. La stessa sorte non era toccata, per esempio, alla contemporanea collaborazione per

l'edizione dell'*Einheitsuebersetzung*, che aveva come scopo l'unità liturgica del testo biblico; la Bibbia di Lutero continuò indiscussa.

D'altra parte, neppure in casa nostra si è “esultato” per il successo. Nonostante «L'Osservatore Romano» abbia evidenziato a grandi titoli l'importanza dell'«evento storico», debole è stata la risonanza nella stampa cattolica, compresa quella strettamente “biblica”. “Nessuna” Università o Facoltà cattolica ha celebrato l'evento. “Nessuna” Diocesi si è mostrata interessata all'avvenimento, nonostante la Costituzione *Scripturarum thesaurus* affermi che la *Neo Vulgata* non ha solo la finalità di essere il testo dei documenti ufficiali e dei libri liturgici, ma si prefigge anche di «servire come base sicura per gli studi biblici del diletteissimo clero, specialmente là dove la consultazione di biblioteche specializzate o la diffusione di studi adeguati è più difficile». A nessuna Conferenza nazionale è ancora venuto in mente di tradurre il testo della *Nova Vulgata* nella propria lingua, almeno per l'uso liturgico, preferendo affrontare a brevi scadenze la dispendiosa fatica di una nuova traduzione ufficiale...

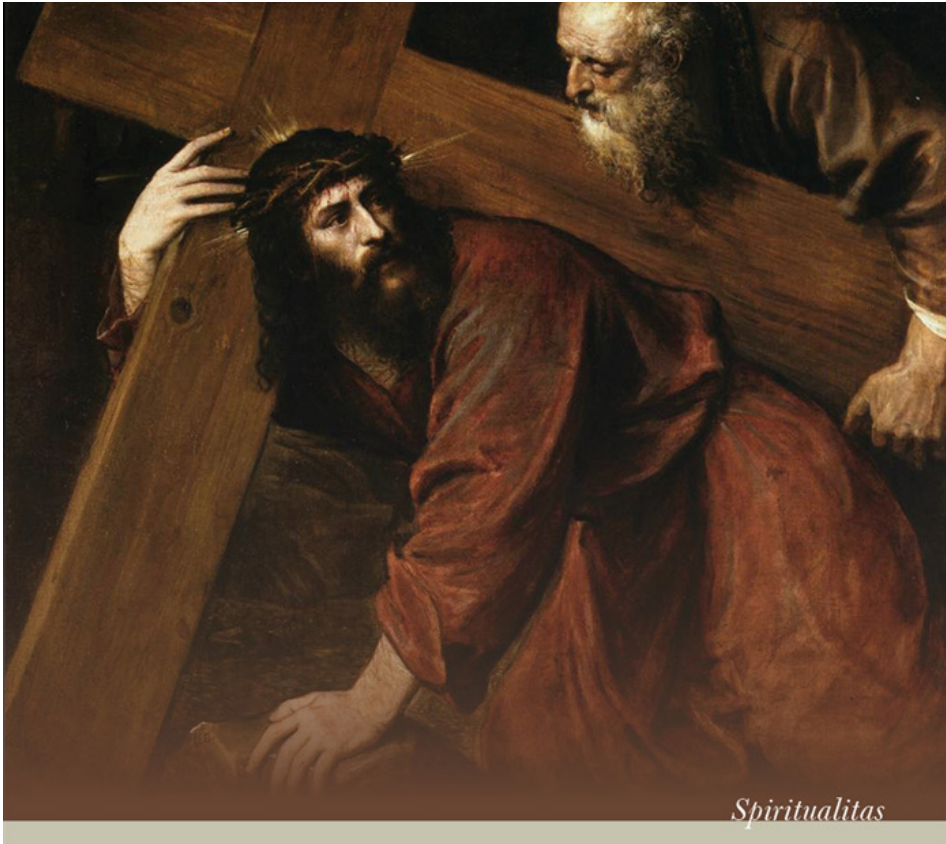
6. *Dalla sua esperienza di esegeta e di pastore, come vede oggi la presenza della Bibbia nella Chiesa? Quali sono, secondo lei, i segni di un cammino di conoscenza delle Scritture e quali sono invece gli ostacoli per i credenti? Cos'è cambiato in questi ultimi cinquant'anni nella conoscenza della Bibbia?*

Todos caballeros. A parte la discussione sull'autenticità di questa frase (Carlo V nel 1541), essa esprime bene la situazione nel campo teologico dopo il Concilio. Una malintesa identificazione del *Dei Verbum*, il Figlio di Dio incarnato, con la Bibbia (il libro ispirato) ha spostato tutto il baricentro della teologia della divina rivelazione. Tutto è diventato “biblico”, tutti sono diventati “biblisti”. Si pensi alla trasformazione dei trattati di dogmatica e di morale, alla predicazione, in particolare a quella degli esercizi spirituali, alla letteratura ascetica..., al successo delle interpretazioni soprattutto “geniali”. Nei primi anni dopo il Concilio ha imperato la teologia dell'“efficacia” della «parola di Dio», includente anche la predicazione, sostenendo un suo valore sacramentale. Alla ragionevole norma esegetica dell'*intentio auctoris* è stata sostituita quella dell'*intentio lectoris*. Si sono moltiplicati “metodi” e “approcci” di interpretazione (cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15 aprile 1993). Sembra legittimo e normale fare valere l'argomento “secondo me”. Ho incontrato

alunni di teologia, che arrivavano alla conclusione che “con la Bibbia puoi provare tutto e il contrario di tutto”. Evidentemente la situazione non è “catastrofica”, perché il numero dei “veramente” interessati non è sterminato. È tuttavia evidente che alcuni “principi” vadano ripensati, soprattutto quello riguardante «l’economia della divina rivelazione» (*Dei Verbum*, n. 2), ricuperando soprattutto la storicità dei «fatti», ed evidenziando «il mistero in essi contenuto»; va precisato, inoltre, “il ruolo” della Sacra Scrittura nella divina rivelazione.

La *Neo Vulgata* sta a dimostrare l’attenzione che il magistero ha sempre avuto lungo i secoli per l’integrità e la corretta interpretazione del testo sacro.

Provvidenziale è stato il «Simposio Internazionale in onore di Sisto V» (Grottammare, 29-31 agosto 1985), che ci ha consentito di raccogliere in un volume le testimonianze dirette dei più qualificati esperti e protagonisti: *La Bibbia «Vulgata» dalle origini ai nostri giorni* (LEV, Città del Vaticano 1987). È una miniera storica.



Tiziano Soldavini

Dialoghi d'amore

*Commento. Le 24 Ore della Passione
di Nostro Signore Gesù Cristo di Luisa Piccarreta*



IF PRESS

VITA ACADEMIAE

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

REVERENDISSIMO ET CLARISSIMO DOMINO

ANGELO AMATO
S.R.E. PATRI CARDINALI

QVI

MVNUS SIBI CAELITUS COMMISSVM EXPLENS
IN DISCIPLINIS THEOLOGICIS VESTIGANDIS
INEFFABILI CHRISTI MYSTERIO INQVIRENDO
DIVINA AD SANCTITATEM VOCATIONE PERSEQVENDA
MIRVM ET ACRE SEMPER OSTENDIT INGENIVM
HOC TESTIMONIVM
VNA CVM STVDIIS COLLECTANEIS
OCTOGESIMO AETATIS ANNO PERACTO
GRATI ANIMI PIGNVS CONFERIMVS

EX CIVITATE VATICANA
A. D. X KAL. NOV. A. MMXIX

PRAESES
✠ *Ignatius Sanna*

PRAELATUS A SECRETIS
Richardus Ferri

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

SUFFICIT GRATIA MEA

CRISTOLOGIA – MARIOLOGIA – ECCLESIOLOGIA
LITURGIA – AGIOLOGIA – CULTURA

Miscellanea di studi
offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato
in occasione del suo 80° genetliaco



A cura di
MANLIO SODI

Presentazione di
PAPA FRANCESCO e BENEDETTO XVI



LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA

VITA ACADEMIAE

LAUDATIO DI SUA EMINENZA REVERENDISSIMA IL SIGNOR CARDINALE ANGELO AMATO

✠ ENRICO DAL COVOLO

PATH 19 (2020) 175-178

Eminenze, Eccellenze,
Illustri Accademici,
Confratelli e Consorelle,
Amici tutti.

So bene che questa *laudatio*, nell'occasione dell'emeritato di Sua Eminenza il Cardinale Angelo Amato, è un atto squisitamente accademico.

Eppure, desidero iniziare con un saluto che sembra più adatto a una celebrazione liturgica. Il saluto, che pare ormai dimenticato da molti, è questo: «Sia lodato Gesù Cristo!».

Oh, sì, sia lodato Gesù Cristo, perché Lui, il Signore, *Dominus Iesus*, è la fonte della gioia che ci pervade oggi in questa fausta circostanza; e, nello stesso tempo, è il primo Soggetto della contemplazione studiosa di Angelo Amato, sia come docente di teologia dogmatica presso l'Università Pontificia Salesiana, sia come autorevole Perito e Prelato di importanti dicasteri della Curia Romana, sia infine come Cardinale prefetto della Congregazione per le cause dei santi.

1. Tra questi prestigiosi incarichi di servizio ecclesiale devo metterne subito in rilievo uno, che è particolarmente significativo per noi oggi.

Don Angelo è stato il primo Prelato Segretario della rinnovata Accademia di Teologia, la nostra PATH. Com'è noto, infatti, l'Accademia – che ricevette i suoi primi Statuti, insieme a molti privilegi, dal papa Clemente XI nel 1718 – venne praticamente “rifondata” il 28 gennaio 1999, quando san Giovanni Paolo II promulgò la Lettera apostolica *Inter Munera Academicarum*.

Il nuovo Consiglio dell'Accademia vedeva come Presidente mons. Marcello Bordoni, e come Segretario, appunto, don Angelo Amato. In realtà, fu il Segretario il vero protagonista del rinnovamento dell'Accademia, cominciando a scegliere con oculatezza e discrezione gli altri membri del Consiglio.

Soprattutto, il Segretario orientò il suo operato alla realizzazione del disegno programmatico abbozzato da san Giovanni Paolo II nella citata Lettera apostolica:

Il fine dell'Accademia è quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche, così da essere come un «Centro» di formazione più ricca e di conoscenza delle novità utili in questo campo.

Il Prelato Segretario ha perseguito con fermezza ed energia tale programma, anzitutto fondando la rivista bimestrale «Path», che fin dal titolo – l'acronimo dell'Accademia e il corrispondente vocabolo inglese – contiene un messaggio chiaro: si trattava di tracciare un nuovo «sentiero» per la teologia.

Nuovo millennio, vecchie riviste?, si interrogava don Amato nell'Editoriale del primo fascicolo (1/2002). E rispondeva:

Al di là di questo cinico, ma intrigante interrogativo, la nostra rivista intende essere la palestra del dialogo teologico, soprattutto degli Accademici.

Di fatto, nel corso degli anni la rivista ha avuto fortuna, ed è giunta al diciottesimo volume con la pubblicazione del primo fascicolo del 2019.

Inoltre, a partire dal 2008 – con un libro ancora perfettamente attuale su *Il metodo teologico* –, si è affiancata alla rivista la collana di studi «Itineraria», di cui presentiamo oggi il quattordicesimo volume in onore del cardinale.

Infine, non possiamo dimenticare la feconda iniziativa del «Forum teologico internazionale», a cadenza biennale, che giungerà nel 2020 alla sua decima edizione.

2. In questa *Laudatio* il servizio di don Angelo alla «Pontificia Accademia di Teologia» era obbligatorio, anche se – cronologicamente – tale servizio è durato solo pochi anni, dal 1999 al 2002.

Non mi pare il caso, adesso, di ripercorrere puntualmente la biografia, e neppure la sterminata bibliografia del cardinale. Per la biografia essenziale rinvio alle pp. 7-8 del volume che oggi presentiamo; e per la bibliografia (che potrebbe rappresentare da sé un agile libretto), alle pp. 10-13 e 690-744 dello stesso volume.¹

Preferisco fermarmi, invece, su altri due momenti dell'attività del Cardinale.

3. Parlo anzitutto dell'insegnamento, che ha impegnato don Angelo anche dopo l'elezione episcopale. Quante persone, soprattutto aspiranti alla vita sacerdotale, e giovani consacrate o consacrati alla vita religiosa, hanno ricevuto la dottrina teologica dalla lunga attività sacerdotale di Sua Eminenza, esplicitata nella docenza universitaria!

Ne rendiamo grazie a Dio, consapevoli che un maestro saggio, fedele, umile come il nostro “amato” festeggiato, ha compiuto, e continua a compiere, un'opera di carità eminente: alimenta le menti di pensieri buoni, e accende nei cuori sentimenti nobili, argomentando attorno ai «semi del Vangelo». Essi fruttificano in molte parti del mondo, e oggi sono numerosissimi gli ex allievi del caro don Angelo, che serbano nella mente e nel cuore gli insegnamenti ricevuti da lui, sacerdote e maestro.

Tra le molte discipline teologiche che don Angelo ha coltivato, accenno in modo speciale alla mariologia. In effetti, cristologia e mariologia appaiono costantemente coniugate nel suo insegnamento: Cristo ci è stato donato dalla *Theotokos*! In questo titolo mariano, che la cristologia degli antichi Concili ecumenici ha recepito dogmaticamente, è concentrato il mistero di Maria santissima nella storia della salvezza.

¹ L'Oratore rinvia qui al volume M. SODI (ed.), «*Sufficit gratia mea*». *Miscellanea di studi offerti a Sua Em. Il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*, Presentazione di PAPA FRANCESCO e BENEDETTO XVI (= Pontificia Accademia Theologica. Itineraria, 14), LEV, Città del Vaticano 2019 (*ndr*).

A lei, Madre di Cristo e dei sacerdoti, affidiamo il presente e il futuro del nostro don Angelo e delle persone a lui care. Siamo certi che lo sguardo di Maria accompagna con particolare benevolenza questo suo figlio, che le ha dedicato molti studi validi e profondi.

4. Infine, Maria è la Regina dei santi.

Chi studia Gesù Cristo e Maria, e ne scandaglia le insondabili ricchezze, è quasi spontaneamente condotto a occuparsi della meravigliosa storia della santità cristiana.

Sua Eminenza ha ricevuto questa missione istituzionale, ad altissimo livello, nel 2008, accogliendo l'invito di papa Benedetto XVI, che egli aveva già avuto il privilegio di servire per alcuni anni presso la Congregazione per la Dottrina della Fede. Dal 2013 ha portato avanti il suo servizio come fedele collaboratore di papa Francesco, fino al 31 agosto 2018.

In questi dieci anni di intenso lavoro, il Cardinale Prefetto ha portato a compimento le cause di canonizzazione di 66 confessori e di 837 martiri, e le cause di beatificazione di 102 confessori e di 1330 beati. Tra i santi ricordiamo almeno Giovanni Paolo II, Giovanni XXIII, Paolo VI, Madre Teresa di Calcutta, don Luigi Guanella, e – tra i beati – don Pino Puglisi e Giorgio Popielusko.

Insieme a tali testimoni, il Cardinale Amato intende ricordarci che c'è una sola beatitudine, una sola gioia: la santità, ossia quella misura alta della vita cristiana additataci da san Giovanni Paolo II all'inizio del terzo millennio. Da parte sua, papa Francesco l'ha richiamato efficacemente nell'Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*, citando fra l'altro il celebre assioma di Leon Bloy: «C'è una sola tristezza al mondo, non essere santi!».

E dunque, *ad multos annos*, carissimo nostro Emerito: sempre sulla via della santità!

L'APPRODO.
LECTIO MAGISTRALIS¹

CARD. ANGELO AMATO

PATH 19 (2020) 179-183

1. Fino all'età di quindici anni i miei genitori si erano sempre opposti alla mia vocazione di entrare dai salesiani. Mi diedero via libera solo quando stavo per iniziare il terzo anno presso l'Istituto tecnico nautico di Bari, nella sezione di capitano di lungo corso.

Cambiai così rotta, iniziando un'altra navigazione, che mi portò in varie città e nazioni del mondo per la formazione filosofica e teologica e, infine, a Roma per l'ordinazione sacerdotale e l'insegnamento della teologia presso l'Università Pontificia Salesiana.

Nonostante i vari spostamenti, però, la mia vita la paragono a un ruscello, che scorre tranquillo tra argini sicuri e verdeggianti. Confesso, cioè, che ho sempre seguito le indicazioni suggeritemi dai miei superiori, ai quali ho dato la mia obbedienza piena e leale, secondo il ricordino della mia prima Messa, che aveva questa semplice frase biblica: «Io Sono mi ha mandato a voi» (Es 3,14). È la parola che Dio pronunciò rivolto a Mosè, il quale, avendo dei dubbi circa il comando di andare dal faraone per far liberare il popolo dalla schiavitù, si chiedeva perplesso: «Chi sono io per questa missione impossibile?». E il Signore gli rispose: «Dirai agli Israeliti, Io Sono mi ha mandato a voi». A Mosè, cioè, fu prescritto di affidarsi completamente a Dio, che era accanto a lui e che lo avrebbe guidato a portare a termine la missione liberatrice. Mi sembrò questo l'atteggiamento più

¹ Tenuta il 23 ottobre 2019 presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma.

idoneo per la mia vita spirituale e apostolica. Il sacerdote è mandato da Dio ed è protetto da Dio.

2. Ordinato sacerdote e fiducioso in questa presenza provvidente del Signore accanto a me, sono andato incontro con perseveranza alle molteplici vicende liete e tristi della vita, fra l'altro alla morte ravvicinata, agli inizi degli anni Settanta, di mia madre e di mio fratello universitario.

Per questo, quando nel 2003 Giovanni Paolo II, con mia grande sorpresa, mi ordinò vescovo, io volli ribadire il motto sacerdotale, completandolo con una frase paolina tratta dalla Seconda Lettera ai Corinzi: «Sufficit gratia mea». L'Apostolo, tentato di montare in superbia, pregava il Signore di allontanarlo dalla tentazione. Ma il Signore gli rispose: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza» (2Cor 12,9). La debolezza attira la potenza di Cristo. «Quando sono debole – conclude l'Apostolo –, è allora che sono forte» (2Cor 12,10).

3. Con questa rinnovata fiducia nella grazia, continuai la mia navigazione al servizio dei pontefici, di Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e di Francesco. L'ultimo approdo del mio lungo viaggio di vita è stato il servizio come Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi. Diversamente da quanto in un primo momento mi era apparso, scoprii quasi subito che questo incarico non era affatto un apostolato devozionalistico o semplicemente burocratico, ma, al contrario, di alta qualità teologica.

I santi, infatti, mi sono apparsi persone intrise di grazia divina e comprensori e narratori profondi del mistero di Dio Trinità, dell'incarnazione redentrice, della Chiesa, dell'autentica vocazione dei battezzati, grandi e piccoli, sapienti e ignoranti. I santi non solo comprendono e vivono con stupefacente lucidità e perspicacia il mistero di Cristo, ma lo illustrano con insuperabile precisione nelle varie lingue e culture del mondo. E le loro parole e le loro azioni non sono il frutto di laboratori filosofico-teologici, ma dell'ispirazione della grazia divina.

Al riguardo, Ken Follett mi fornisce un'immagine adeguata con il suo romanzo *I pilastri della terra*. Per lui i pilastri della terra non sono né i regimi politici, né le dottrine socio-economiche. I pilastri della terra sono le cattedrali, costruzioni ardite, che si elevano verso il cielo, dando all'umanità lo slancio per innalzarsi fino a Dio, che, con la sua forza creatrice e provvidente, sostiene l'esistenza e lo sviluppo sulla terra delle fatiche umane.

A me sembra opportuno parlare dei santi come i pilastri della terra e le bussole dell'umanità. I santi sono autentici benefattori dell'umanità, perché immettono in essa parole e atteggiamenti di pace, di fraternità e di carità, suscitando stupore, ammirazione e talvolta anche imitazione e sequela.

In ogni cultura essi diffondono, con la loro vita buona, il buon odore di Cristo. La santità, pertanto, è di casa in ogni cultura, perché essa è il compimento degli ideali più nobili di ogni autentica umanità. I santi, sono, pertanto, i validi inculturatori del Vangelo, perché esaltano i talenti presenti nelle culture e ne neutralizzano i limiti.

Ne sono esempi insuperabili i martiri, che hanno scandito fin dall'inizio la storia del cristianesimo. Essi all'odio rispondono con l'amore e all'iniquità con il perdono.

Il samurai giapponese beato Justus Takayama Ukon, il nobile indiano beato Devasahayam Pillai, il sudafricano beato Benedict Daswa, i piccoli protomartiri messicani Cristóbal, Antonio e Juan, la pellerossa nordamericana santa Caterina Tekakwitha, i protomartiri brasiliani, l'olocausto delle migliaia di martiri europei torturati e uccisi nelle persecuzioni e durante le disumane dittature naziste e comuniste dimostrano a sufficienza che sono i santi, i martiri, non solo gli eroici testimoni del Vangelo, ma anche i veri teologi del cristianesimo, da essi vissuto e narrato non solo con le parole, ma con la loro vita.

4. Nella santità, quindi, si annoda tutto il discorso teologico. La santità pone, infatti, armonia tra ortodossia e ortoprassi, imprimendo sulla Chiesa il sigillo dello Spirito Santo. La santità, oltre ad aprire uno spiraglio di luce sulla vita divina, illumina anche e soprattutto la nostra casa terrena. E i santi sono i maestri di questa pedagogia soprannaturale. Essi permettono alle nostre parole e alle nostre immagini di rappresentare ed esprimere al meglio le realtà ineffabili della vita soprannaturale. E lo fanno con semplicità e umiltà, memori della parola del Signore: *Sufficit gratia mea*, «ti basta la mia grazia».

I veri teologi sono santi e i santi sono veri teologi, come dimostra la storia da san Paolo fino ad Agostino, Tommaso d'Aquino, Caterina da Siena, Teresa d'Avila, Ildegarda di Bingen e fino al Cardinale John Henry Newman, canonizzato il 13 ottobre scorso, che un giorno scrisse nel suo

diario: «Mi basta lucidare le scarpe ai santi, se san Filippo [Neri] in cielo avesse bisogno di lucido da scarpe».²

5. Allora mi domando: è fuori luogo parlare della santità come essenziale *locus theologicus*? È ancora disdicevole riferirsi ai santi come maestri di comprensione teologica del mistero? È ancora ammissibile considerare i santi come portatori di bassa qualità teologica, che inquinerebbero la purezza del discorso teologico? Il riferimento ai santi ha solo funzione cosmetica e parenetica o non è piuttosto un apporto linguistico e teologico di primaria importanza? Qui non si tratta di rivendicare un'«appartata» teologia dei santi, ma di considerare la santità come una dimensione essenzialmente costitutiva del discorso teologico, dal momento che essa unisce armonicamente la conoscenza e l'esperienza del mistero.

Confesso che quando fui mandato in Grecia presso l'università di Atene e poi a quella aristotelica di Salonicco, avevo appena concluso il mio dottorato in teologia ed ero piuttosto imbevuto di mentalità razionalistica e di considerazione mitologica del dato biblico.

Ma, approfondendo e vivendo in parte la prassi liturgica, esistenziale, teologica e pastorale dell'ortodossia greca, dovetti a poco a poco cambiare mentalità. Il dettato biblico, interpretato dai Concili, dai Padri e vissuto nell'esperienza liturgica e ascetica della Chiesa, mi si presentò a poco a poco come l'orizzonte più adeguato per la comprensione del mistero di Dio, di Cristo e della Chiesa. Per me fu una svolta fondamentale, che successivamente guidò la ricerca e l'insegnamento della teologia.

Per questo, mi domando ancora: è tollerabile oggi riferirsi alla prospettiva hegeliana come al fondamento ermeneutico adeguato o addirittura indispensabile per la comprensione del mistero di Dio Uno e Trino? E il mistero di Maria, la *Theotókos*, la *Panaghía*, è del tutto marginale al discorso teologico?

Come vedete il mio approdo teologico non è del tutto privo di domande e inquietudini.

6. Passo ora ai dovuti ringraziamenti. Un sentito grazie a coloro che hanno promosso e valorizzato questo incontro, soprattutto a tutti coloro che hanno contribuito alla preparazione di questo bel volume, che contiene

² *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XIII, p. 419; cit. it. in «L'Osservatore Romano», venerdì 18 ottobre 2019, 4.

le parole paterne e affettuose di Papa Benedetto e Papa Francesco, e gli studi provenienti da ogni parte del mondo, perfino da Pechino, ad opera del mio caro amico ed ex collega Don Joseph Wong. Ringrazio i Cardinali che mi hanno onorato di un loro scritto. Grazie a tutti gli autori dei numerosi contributi. Ho già iniziato a fare lettura istruttiva ed edificante del loro saggi.

Un grazie particolare alla Pontificia Accademia di Teologia, che ho visto nascere e crescere con rinnovato vigore. Grazie a Sua Eccellenza Mons. Ignazio Sanna, Presidente della PATH, al Prelato Segretario, Don Riccardo Ferri. Un abbraccio affettuoso e grato a Don Manlio Sodi, mio caro collega all'Università Pontificia Salesiana e Presidente emerito della stessa PATH, che ha ideato e coordinato *in abscondito* questa bella miscellanea. Un ringraziamento fraterno a Sua Eccellenza Mons. Enrico dal Covolo, anch'egli collega d'insegnamento all'Università Pontificia Salesiana, la cui competenza patristica è pari al suo eloquio pieno di accattivante unzione spirituale.

Grazie a voi per la vostra presenza, che è un gesto molto apprezzato di comunione fraterna. Grazie all'«Augustinianum» per l'ospitalità in questo elegante e funzionale Auditorium.

Ringrazio alla fine, e in ogni momento, il Signore per la sua magnanimità.

Mi ripete continuamente: Non aver paura, *sufficit gratia mea!*
È l'augurio che faccio a tutti voi.

Scienza e Fede, Saggi

Ildegarda di Bingen

santa, mistica, scienziata, filosofa e artista

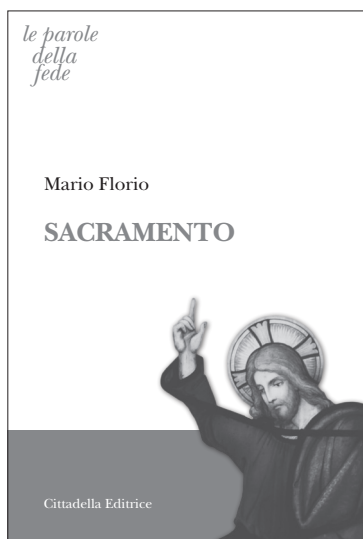
a cura di
Carmelo Pandolfi, Rafael Pascual



 IF PRESS

RECENSIONES

PATH 19 (2020) 185-196



FLORIO MARIO, *Sacramento* (= Le parole della fede), Cittadella, Assisi 2019, pp. 145, ISBN 978-88-308-1682-4, € 12,50.

Poche pagine ma essenziali per declinare una delle tante parole della fede: «sacramento». La collana che finora annovera quasi una trentina di titoli, si arricchisce di questo nuovo contributo, che si presenta articolato in quattro capitoli.

Dopo le necessarie precisazioni iniziali, utili per entrare nella linea della riflessione teologico-liturgica, si apre il discorso biblico: l'evento pasquale si rilegge nell'ottica del *mysterion* paolino (cap. I). Dalla base biblica, la riflessione si snoda con

uno sguardo sulla tradizione della Chiesa: qui *mysterion* e *sacramentum* costituiscono la chiave per comprendere la celebrazione della Chiesa; una comprensione che si dipana a livello di linguaggio teologico (cap. II).

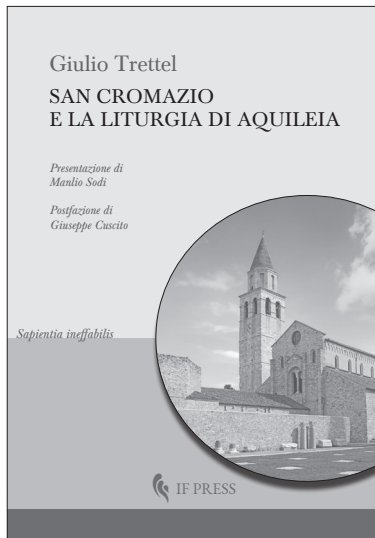
Problematico per l'impegno profuso dall'autore è il cercare di «dire il sacramento oggi» (cap. III). Chiamare in causa l'approfondimento dei linguaggi come la corporeità, il simbolo, il rito, la parola... costituisce un percorso per cogliere il significato e il valore di quell'efficacia sacramentale, opera dello Spirito, quale si attua nella celebrazione memoriale della Pasqua attualizzata nei vari sacramenti.

Preziose le pagine conclusive elaborate «per una sintesi» (cap. IV): riflessioni che mettono il lettore di fronte all'impegno del teologo, che deve

elaborare indagini e relativi linguaggi dell'esperienza umana nel suo esprimersi nel contesto dell'*actio* liturgica e, di conseguenza, nei suoi riflessi in ordine alla *lex vivendi*.

Completano l'opera un'ampia e aggiornata bibliografia e l'indice dei nomi. Nell'insieme un agile sussidio che mentre puntualizza la tematica con i suoi variegati risvolti, invita a continuare nella riflessione. Studenti, cultori di teologia, operatori della catechesi e della pastorale potranno valorizzare quanto offerto dall'autore, già noto per una serie di pubblicazioni soprattutto nell'orizzonte della sacramentaria.

MANLIO SODI



TRETTEL GIULIO, *San Cromazio e la liturgia di Aquileia*. Presentazione di M. Sodi. Postfazione di G. Cuscito (= Sapiientia ineffabilis 21), IF Press, Roma 2019, pp. 203, ISBN 978-88-6788-179-6, € 18,00.

Di questo testo che ora appare in seconda edizione ampliata dopo la prima del 2017, riproduciamo l'originaria *Presentazione* a utilità del lettore.

In occasione dell'inizio dell'anno cromaziano (2007-2008) papa Benedetto XVI, nell'udienza generale di mercoledì 5 dicembre 2007, tenne una catechesi sul vescovo san Cromazio con questo *incipit*: «[Cromazio] svolse il suo ministero nell'antica Chiesa di Aquileia, fervente centro di vita cristiana, situato nella Decima regione dell'Impero romano, la *Venetia et Histria*. Nel 388, quando Cromazio salì sulla cattedra episcopale della città, la comunità cristiana locale aveva già maturato una storia gloriosa di fedeltà al Vangelo...» (cf. testo completo in *Appendice* al volume).

Chi percorre la storia della liturgia, in più occasioni si è trovato di fronte a documenti che testimoniano la vitalità dell'antica Chiesa di Aquileia,

Chi percorre la storia della liturgia, in più occasioni si è trovato di fronte a documenti che testimoniano la vitalità dell'antica Chiesa di Aquileia,

il cui più noto esponente è senza dubbio il vescovo Cromazio, vissuto tra il IV e il V secolo.

Sul finire del secondo millennio, nel 1999, una coraggiosa impresa editoriale (promossa da Città Nuova e dalla Società per la conservazione della Basilica di Aquileia) ha iniziato la pubblicazione del «Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileiensis» con l'intento di riprendere in edizione critica il patrimonio culturale di questa Chiesa; patrimonio che – con riferimento esplicito all'opera di Cromazio – era stato edito sia nel «Corpus Christianorum. Series latina» nel 1974 e 1977, sia in altre edizioni come documentato nella bibliografia al termine del volume.

Aquileia è stata una di quelle Chiese locali che ha dato vita a una lunga ed eloquente tradizione, e che ha saputo esprimere la fede anche attraverso un proprio linguaggio liturgico. Il rito aquileiese, con la testimonianza di forme liturgiche peculiari, costituisce un segno significativo di una vitalità che a un certo punto ha cessato di esistere, confluendo nel rito romano. È stata la situazione di vari antichi riti che dopo il Concilio di Trento non hanno avuto la possibilità di rimanere vitali per motivi diversificati. Il grande patriarcato aquileiese, che si estendeva fino in Austria, Slovenia e Croazia, già nel secolo XV era stato smembrato, e progressivamente aveva perduto quella vivacità a vantaggio di un nuovo ordinamento territoriale delle Chiese, in particolare del ruolo di Venezia.

Un segno chiaro della vitalità liturgica di questa Chiesa è riemerso per un largo pubblico di studiosi nel 2007 quando la Libreria Editrice Vaticana ha pubblicato nella collana «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» l'edizione anastatica, con *Introduzione e Appendice* a cura di Giuseppe Peressotti, del *Missale Aquileyensis Ecclesie* edito nel 1517. A distanza di cinque secoli esatti da quell'unica *editio princeps*, appare la presente opera frutto dello studio appassionato del collega Giulio Trettel che ha dedicato tanti anni della propria ricerca soprattutto al vescovo Cromazio (cf. l'ampia *Bibliografia*).

Percorrere i vari capitoli è come immergersi in una pagina di storia affascinante. Si tratta di secoli di vitalità che hanno dato origine all'elaborazione di testi di cui il *Missale* costituisce un repertorio prezioso. Così, mentre il presente testo offre un percorso per una conoscenza approfondita della liturgia e del contesto entro cui si è sviluppata nelle sue forme, il *Missale* presenta una miniera di documenti soprattutto eucologici, che testi-

moniano la multiforme modalità di linguaggi con cui è celebrato il mistero della salvezza, principalmente nell'Eucaristia.

L'autore riconosce che il percorso realizzato non è stato facile; e il lettore gli è profondamente grato. Il merito di tutto questo va riconosciuto ai primi due "esploratori" di san Cromazio: a Joseph Lemarié († 2008) e a Raymond Étaix († 2004). Ma l'approfondimento di questa preziosa "pagina" di storia e di vitalità ecclesiale continua; e la presente opera ne è un segno eloquente e insieme incoraggiante anche per altri studiosi, come ha ricordato lo stesso papa Benedetto XVI. Ripercorrere quella sintesi è cogliere una dimensione e una *lectio* che appartiene alla Chiesa e alla cultura.

L'11 luglio di ogni anno, in occasione della memoria dei martiri Ermacora e Fortunato si svolge ad Aquileia l'incontro dei vescovi delle diocesi originatesi dal grande patriarcato: è un segno di comunione, anzitutto, ma anche un motivo per ricordare la comune origine della *traditio fidei* che proprio ad Aquileia ha trovato un *humus* quanto mai fecondo e ancor oggi esemplare.

* * *



McGOWAN ANDREW BRIAN, *Il culto cristiano dei primi secoli. Uno sguardo sociale, storico e teologico*. A cura di F. Pieri (= Studi e ricerche di liturgia), EDB, Bologna 2019, pp. 398 (con ill. a colori), ISBN 978-88-10-41648-8, € 42,00.

Lungo la storia ci sono dei periodi in cui lo studio della liturgia sotto molteplici prospettive ha avuto sviluppi particolarmente significativi. Si pensi, ad esempio, al lavoro del card. Tommasi alla fine del Seicento con la pubblicazione dell'opera: *Codices nongentis annis vetustiores* (1680), e a tutto quello che poi è avvenuto con la scoperta e la pubblicazione delle antiche fonti liturgiche. Si pensi al tempo del movimento liturgico del secolo scorso quando sono apparse numerose edizioni critiche delle antiche fonti. Si pensi, infine, al tempo successivo al Vaticano II quando la riforma liturgica ha richiesto una maggior conoscenza della storia.

È in questa ottica che anche il tempo che scorre tra il secondo e il terzo millennio sarà ricordato per un «tempo felice» almeno per gli studi di liturgia con attenzione ai suoi più diversi ambiti. Nel contesto delle fonti e della storia le pubblicazioni sono quanto mai numerose, anche se non sempre se ne tiene conto nella documentazione apportata a sostegno delle varie ricerche.

In questa prospettiva storica, benvenuta appare l'opera di McGowan, dal significativo sottotitolo: *Uno sguardo sociale, storico e teologico*. Un'opera che per alcuni aspetti viene a completarne un'altra – citata dal curatore Francesco Pieri (cui va il plauso per questa non lieve fatica) –, quella di Paul F. Bradshaw, *Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli* ([*Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 46], LEV, Città del Vaticano 2007, pp. VIII+268). Di per sé dovremmo tener presente, oltre a quanto già segnalato a proposito di Mario Righetti e di altri, l'opera di Burkhard Neunheuser, *Storia della liturgia per epoche culturali* ([*Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»*], CLV-Ed. Liturgiche, Roma [varie edizioni]) il cui contenuto essenziale è poi rifluito nella voce fondamentale di *Storia della liturgia* nel *Dizionario di liturgia* (a cura di D. Sartore - A.M. Triacca - C. Cibien, Paoline, Cinisello B. 2001); unitamente ad altri titoli, il lettore avrebbe gradito vedere citati anche questi testi ormai classici per lo studio del culto cristiano in Occidente.

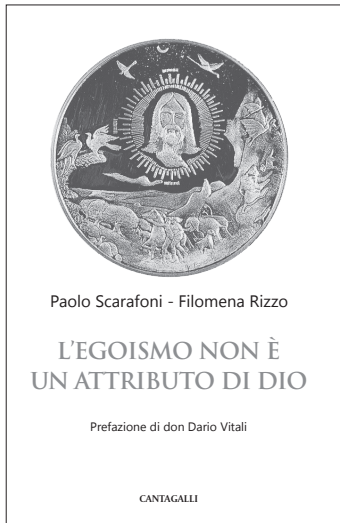
Ci troviamo di fronte a un'opera poderosa, frutto di un presbitero della Chiesa anglicana (come P.F. Bradshaw). È incoraggiante che lo studio dell'antichità sia espressione delle ricerche di chiunque voglia attingere alle fonti del culto cristiano. L'autore articola la sua ricerca in sette capitoli. Ne scorriamo i titoli per coglierne i contenuti essenziali: *Alle origini del culto cristiano* (I); *Pasto. Il banchetto e l'Eucaristia* (II); *Parola. La lettura e la predicazione* (III); *Musica. Il canto e la danza* (IV); *Iniziazione. Il battesimo, l'unzione e la lavanda dei piedi* (V); *Pregiera. Le ore, le forme e i testi* (VI); *Tempo. Le festività e i digiuni* (VII). Un percorso dunque scandito da alcuni essenziali punti di riferimento che permettono di osservare da vicino la vita liturgica delle comunità dei primi secoli (fino al IV).

Al di là del primo capitolo, dove si presentano soprattutto le fonti e il metodo per comprendere meglio diversità e sviluppi delle forme culturali, negli altri capitoli il percorso è scandito dalle parole chiave: *pasto, parola,*

musica, iniziazione, preghiera e tempo. È un modo per richiamare subito l'attenzione e per invitare a immergersi in un percorso di approfondimento.

L'edizione italiana risulta ulteriormente arricchita nelle fonti patristiche e nella bibliografia distribuita secondo questa scansione: traduzioni ed edizioni, e autori moderni. Degna di rilievo è l'*Appendice* fotografica a colori. Restano, infine, gli *Indici* dei passi biblici, degli autori antichi, di quelli moderni, e l'indice analitico. Pagine che richiedono impegno nella loro elaborazione, ma oltremodo preziose per valorizzare l'opera e per continuare nel cammino di ricerca.

MANLIO SODI



SCARAFONI PAOLO - RIZZO FILOMENA, *L'egoismo non è un attributo di Dio*. Prefazione di D. Vitali, Cantagalli, Siena 2018, pp. 94, ISBN 978-88-6879-668-6, € 12,00.

Titolo provocante quello scelto dagli autori per questa pubblicazione, che invita a riflettere a partire da una serie di temi che hanno la loro origine dall'esperienza pastorale e formativa di chi scrive.

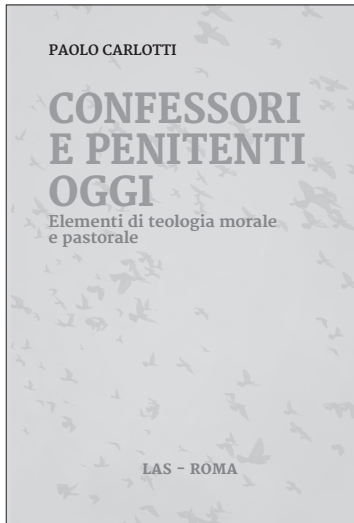
Passare in rassegna i tanti titoli è come contemplare un caleidoscopio di realtà che toccano la vita di ogni giorno. Temi come la creazione, l'amore di sé, l'egoismo, la comunicazione... intrecciati con profili di figure e

di situazioni proprie di storia della Chiesa, denotano un modo di leggere i tanti segni disseminati nella vita e nella cultura per trovare un orientamento al loro fine ultimo.

È proprio un ripensare Dio a partire dall'esperienza ecclesiale della creazione, della creatura e dei rapporti di questa nei confronti di tutti per cogliere il travaglio della Chiesa di oggi e di sempre. Obiettivo costante nei vari passaggi è quello di cogliere la fatica della Chiesa con pagine di riflessione teologica, per superare quelle tante forme di «egoismo» che attanaglia ogni ambito del vivere.

Gli autori non pretendono di dire qualcosa di nuovo su Dio, ma cercano di dirlo in modo nuovo, legato al vissuto dell'uomo di oggi, alla sua storia, alle sue domande di senso. E tutto questo con uno stile semplice e lineare, che facilita la lettura anche per chi non è tanto assiduo al linguaggio teologico.

GIUSEPPE RUPPI



CARLOTTI PAOLO, *Confessori e penitenti oggi. Elementi di teologia morale e pastorale* (= Saggi e proposte 34), LAS, Roma 2019, pp. 153, ISBN 978-88-213-1358-5, € 10,00.

L'educazione e la formazione al sacramento della Riconciliazione passano attraverso una molteplicità di sfide che chiamano in causa sia l'atteggiamento del penitente che la competenza del sacerdote confessore chiamato a distribuire segni di misericordia e insieme a tracciare vie da percorrere al seguito del dono della presenza divina.

Gli anni recenti sono testimoni di eventi, pubblicazioni, prassi pastorali, sfide educative notevoli. Da questa molteplice e variegata situazione sono scaturiti contributi di specialisti che coronano, da una parte, la ricerca teologica e pastorale e, dall'altra, aprono a tutti gli interessati vie da percorrere in quella libertà di spirito che solo il sacramento della Riconciliazione può garantire con sicurezza. Ne è un segno eloquente anche quest'ultima fatica del prof. Carloti.

Il volume raccoglie pagine non solo di riflessione teologico-morale, ma anche di concreta prassi pastorale e ministeriale, che cercano di elaborare un percorso coeso e coerente al senso e al contenuto del ministero sacramentale della Riconciliazione.

L'autore si muove da una delimitazione del vissuto postmoderno in cui il penitente vive e da cui decifra l'esperienza del proprio peccato e della propria penitenza e conversione (cap. I: *I penitenti e i loro vissuti. Profili e tipologie*), affrontando alcuni nodi specifici come l'esercizio della coscienza morale e come la rivendicazione di prassi discutibili e discusse. Succede,

poi, un capitolo che riprende una tematica nodale nella prassi ministeriale sacramentale, quella della coscienza morale e della sua formazione nelle coordinate intellettuali e culturali odierne, segnate dalla giusta rivendicazione di una coscienza che sia veramente la propria e non coniugata in modo impersonale (cap. II: *La coscienza morale e la sua formazione. Elementi e sfide*).

Il terzo capitolo (*Secondo misericordia. L'autenticità del pentimento in situazioni di irregolarità matrimoniale stabilizzata*) riprende una problematica molto attuale e molto discussa a livello teologico e soprattutto pastorale: la possibile assoluzione dei fedeli divorziati risposati, tenendo in conto quanto la recente Esortazione apostolica *Amoris laetitia* ha offerto circa il discernimento del bene possibile operato dalla coscienza morale.

Fa seguito un capitolo sul senso del segreto confessionale, precisato nel suo oggetto e nei suoi soggetti (cap. IV: *Il senso, il soggetto e l'oggetto del sigillo sacramentale*). Termina il volume un capitolo sul rapporto tra *Sacramento della Riconciliazione e direzione spirituale*. È una questione che ha interessato e interessa non solo la teologia morale-spirituale, ma anche la prassi di molti sacerdoti, mentre esula l'esercizio della direzione spirituale operata da parte di laici, consacrate o consacrati non ordinati. Una distinzione sembrerebbe doversi porre, anche per i diversi obblighi concernenti l'una e l'altra.

Completa il volume un'abbondante e selezionata *Bibliografia* in cui si passano in rassegna i documenti magisteriali e della Santa Sede, testi specifici, e testi di riferimento.

Un volume, dunque, che risulta quanto mai attuale per le riflessioni che delinea: riflessioni che s'intrecciano con le attese di una prassi che oggi più che mai ha bisogno di punti di riferimento certi per rendere il cammino spirituale più coerente con le sfide odierne e con le attese – spesso complesse – della persona credente.

MANLIO SODI



RÍO PILAR, *Chiesa e liturgia I. Apporti del movimento liturgico al rinnovamento ecclesiologico della prima metà del XX secolo* (= Biblioteca di iniziazione alla liturgia 6), Edizioni Santa Croce, Roma 2020, pp. 268, ISBN 978-88-8333-854-0, € 25,00.

Il rapporto tra Chiesa e liturgia può essere declinato sotto molteplici aspetti. Sia sufficiente esaminare, a titolo esemplificativo, la voce relativa o altre simili, apparse in questi anni postconciliari nei dizionari oltre che in monografie o in opere in collaborazione. Le riviste, poi, costituiscono un ambito specifico

in ordine all'approfondimento di questo aspetto.

Ultimo in ordine di tempo e fresco di stampa è il volume che appare in una collana di «iniziazione alla liturgia», espressione dell'Istituto di liturgia della Pontificia Università della Santa Croce in Roma: una serie di titoli che hanno l'obiettivo di introdurre al mistero celebrato.

La presente prospettiva è quella specificamente ecclesiologica, ma con un taglio prevalentemente storico, legato all'ambito del movimento liturgico. Due sono le parti in cui è strutturata la serie di dieci capitoli, completati da un'interessante e precisa *Bibliografia* di cui più avanti.

La prima parte presenta il *contesto storico, teologico ed ecclesiale del rapporto tra movimento ecclesiale* (meglio forse sarebbe «ecclesiologico») *e movimento liturgico*. Tre sono le scansioni che l'autore presenta: *a)* i precedenti dell'intreccio tra movimento ecclesiale e movimento liturgico; *b)* la correlazione tra movimento liturgico e rinnovamento ecclesiologico fra le due guerre mondiali; *c)* il rapporto di circolarità tra rinnovamento liturgico ed ecclesiologico a partire dal secondo dopoguerra.

Percorrere i contenuti di questi tre percorsi è come essere guidati per mano attraverso un periodo in cui s'intrecciano storia della teologia, vita della Chiesa, e azione pastorale... che scandiscono nel loro insieme una notevole pagina di quello che è passato alla storia come «movimento liturgico». Dall'insieme emerge una riflessione sulla realtà della Chiesa che aiuta a una rinnovata comprensione della Chiesa stessa; ma anche all'opposto, il contributo di nuove acquisizioni ecclesiologiche al movimento liturgico. Ne

scaturisce una pagina che si apre alle acquisizioni proprie del Vaticano II: la Chiesa come popolo di Dio, la Chiesa come sacramento e l'apporto della teologia del sacerdozio comune e del laicato al movimento liturgico.

La seconda parte offre uno spaccato di profili di protagonisti del movimento liturgico che hanno dato un contributo decisivo al rinnovamento dell'ecclesiologia. Si tratta di quattro figure di maestri, che hanno lasciato un segno con le loro opere: Lambert Beauduin (*Verso una visione teologica della liturgia in intimo rapporto con la Chiesa*), Romano Guardini (*La Chiesa, comunità liturgica*), Odo Casel (*Chiesa e liturgia nella «teologia dei misteri»*), Aimé-Georges Martimort (*La visione teologica ed ecclesiologica dell'assemblea liturgica*).

Non si tratta di quattro profili, ma di altrettanti percorsi delineati allo scopo di cogliere con maggior profondità il senso teologico della liturgia per una visione ecclesiologica che sia squisitamente liturgica. Né potrebbe essere diversamente, dato che *Ecclesia de Eucharistia vivit*, come riecheggia l'Enciclica sul tema di Giovanni Paolo II.

Il lettore trova, infine, nell'ampia *Bibliografia* opere, studi e articoli sia in generale sul tema, e sia sui singoli autori studiati. Da queste pagine si può continuare un percorso di approfondimento quanto mai utile non solo per cogliere le tante ricchezze proprie del movimento liturgico, ma anche temi e tematiche che si sono riversate nei documenti del Vaticano II e di riflesso in tanti aspetti della teologia e dei documenti magisteriali nel tempo del dopo Concilio Vaticano II.

Una prospettiva di ulteriore sviluppo – e di cui dobbiamo essere grati al movimento liturgico – è quella che scaturisce dal contatto con le antiche fonti liturgiche. Il secolo XX è stato testimone di tante edizioni critiche di documenti: il loro accostamento – con metodologia appropriata – permette di far emergere la realtà della Chiesa che a partire dal linguaggio orante riscopre se stessa mentre vive immersa nelle tante situazioni della storia.

MANLIO SODI



BORDONI MARCELLO, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 2.* A cura di N. Ciola - A. Sabetta - P. Sguazzardo (= Nuovi saggi teologici, series maior), EDB, Bologna 2019, pp. 376, ISBN 978-88-10-41243-5, € 35,00.

Con questo terzo volume, tomo 2, della grande opera di Marcello Bordonì ri-pubblicata dopo trent'anni (ricordiamo i volumi precedenti: *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica I. Problemi di metodo*, EDB, Bologna 2016; II. *Gesù al fondamento della cristologia*, EDB, Bologna 2017; III. *Gesù annunciato dalla Chiesa. Tomo 1*, EDB, Bologna 2018) viene portata a compimento la ri-edizione di un'opera poderosa, ormai da lungo tempo introvabile e definita da più parti, con ragione, una *Summa* sul mistero di Cristo.

L'autore, Marcello Bordonì (1930-2013), il compianto primo presidente della «Pontificia Accademia di Teologia» rifondata da san Giovanni Paolo II in occasione del grande giubileo del Duemila, la concepì non soltanto come l'esposizione di una dottrina sulla persona e l'opera di Gesù Cristo ma, alla luce di questa dottrina, veniva a illustrare una consistente parte della teologia trinitaria, dell'escatologia, della pneumatologia, dell'antropologia teologica e dell'ecclesiologia.

Unanimemente la proposta cristologica di Bordonì è stata giudicata, al momento, insuperata e la trilogia in oggetto è considerata una delle pubblicazioni più significative presenti nel panorama della teologia del Novecento.

In questo terzo volume Bordonì ripercorre il cammino della fede post-pasquale a partire dalla cristologia del Nuovo Testamento e dalla tradizione patristica e dogmatica, per stabilire un confronto del linguaggio di fede cristologica con le istanze ermeneutiche dell'uomo vivente nel contesto culturale del nostro tempo.

In particolare, in questo secondo tomo emerge con chiarezza la chiave di lettura globale della cristologia di Bordonì: infatti, muovendo dalla tensione in avanti della fede pasquale escatologica verso la parusia come compimento che fa ri-leggere la missione di salvezza del Cristo (questo era

oggetto del vol. III, tomo 1), ora nel presente volume si affrontano due tematiche consequenziali: quel Gesù che è la salvezza dell'uomo e del cosmo, è colui che pre-esiste agli inizi del progetto di Dio ed è la Parola eterna «che carne è diventato».

L'originalità della trattazione sulla pre-esistenza e l'incarnazione la si può riscontare: per quanto riguarda la *preesistenza* soprattutto in una rivisitazione del ruolo di Cristo nel piano divino della prima e della nuova creazione; e per quanto riguarda l'*incarnazione* nella declinazione in chiave escatologica, pneumatologica, antropologica, missionologica, fino a scandagliare le profondità del mistero personale della libertà e coscienza del Cristo e, in ultimo, il farsi dell'evento dell'incarnazione è indagato in rapporto all'evento della maternità divina di Maria.

L'ampia riflessione è racchiusa in due parti. La *prima* (= seconda nel testo) sotto il titolo: *Cristo agli inizi del progetto di Dio* si sviluppa in tre capitoli: *Il cammino della fede cristologica neotestamentari verso la «preesistenza»*; *La «preesistenza del Cristo» negli sviluppi della cristologia post-biblica*; e *Il mistero del Cristo preesistente nella riflessione teologica contemporanea*. È questo il capitolo che offre «prospettive di riflessione sistematica».

La *seconda* parte (= terza nel testo) si muove sotto questo titolo: *L'evento del Cristo come «divenire carne» della Parola eterna*. I due ampi capitoli trattano dell'*Evento dell'incarnazione della Parola nel cammino del pensiero cristiano*; e *Il mistero dell'incarnazione nell'ambito della riflessione teologica contemporanea* (sintesi sistematica).

Questi ultimi sono i due capitoli più sviluppati; essi offrono prospettive molto ampie, che fanno della trilogia di Bordoni un'opera di teologia speculativa nel senso più compiuto del termine, dove Bibbia, luogo ecclesiale e luogo umano della fede costituiscono un armonioso circolo ermeneutico.

Mentre tutto questo si presenta come un autentico monumento alla memoria di Bordoni, costituisce pure un invito a valorizzarne il pensiero in un tempo, come il presente, in cui una riflessione sistematica risulta quanto mai preziosa ed esemplare anche per altri trattati di teologia. E per tutto ciò bisogna ringraziare i tre curatori, che si sono assunti una fatica non piccola; ad essi sono grati professori e studenti di teologia, e tutti coloro che sentono il bisogno di una riflessione sistematica completa e profonda.

MANLIO SODI

David Téllez-Maqueo

«SÓLO LO BUENO PUEDE SER MALO»

El mal según el pensamiento de Tomás de Aquino

Philosophica



 IF PRESS



La PONTIFICIA ACCADEMIA DI TEOLOGIA
è lieta di invitare la S.V.
alla presentazione della Miscellanea di studi

SUFFICIT GRATIA MEA

PREDISPOSTA IN OCCASIONE
DELL'80° GENETLIACO
DI S. E. IL CARD. ANGELO AMATO

23 ottobre 2019 – ore 18,00
Istituto Patristico "Augustinianum"
Via Paolo VI, 25 - Roma



Per l'occasione il volume - cui
hanno partecipato 56 collaboratori
e con Presentazione di papa
Francesco e Benedetto XVI - sarà
disponibile ad un prezzo scontato.

PROGRAMMA

Saluti istituzionali

- S. Ecc. mons. Ignazio Sanna, Presidente della PATH
- Prof. D. Riccardo Ferri, Prelato segretario della PATH

Introduzione all'evento

- Prof. D. Manlio Sodi, Presidente emerito della PATH

Laudatio in onore di S.E. il card. Angelo Amato

- S. Ecc. mons. Enrico dal Covolo

Proclamazione dell'emeritato di Sua Eminenza

- Prof. D. Riccardo Ferri

Lectio magistralis del Festeggiato

- S.E. il card. Angelo Amato

Presentazione del volume

- Prof. D. Manlio Sodi

Conclusioni

- S.E. il card. Angelo Amato

La Pontificia Accademia di Teologia è lieta di invitare la S.V. al Simposio

INCULTURAZIONE DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE: ATTUALITÀ E PROSPETTIVE ALL'INDOMANI DEL SINODO SULL'AMAZZONIA

Pontificia Università Urbaniana

6 novembre 2019 ore 16.00-18.00

PROGRAMMA

Saluti istituzionali

- Prof. Pierangelo Muroli, Decano della Facoltà di Teologia
- S. Ecc. Mons. Ignazio Sanna, Presidente della PATH

Provocazioni dal Simposio

- Prof. José Luis Gutiérrez (Università della Santa Croce), *Dall'adattamento all'inculturazione della liturgia. Echi dal Sinodo*
- Prof. Maurizio Gronchi (Università Urbaniana), *Una teologia inculturata per una inculturazione liturgica. Il caso dell'Amazzonia*
- Prof. Damásio Medeiros (Università Salesiana), *L'inculturazione: tra limiti e possibilità di usare*
- Prof. Markus Tymister (Ateneo "S. Anselmo"), *La situazione delle assemblee liturgiche senza presbitero*

Apertura di un dialogo

- Prof. Corrado Maggioni, *Sottosegretario della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti*
- Modera il prof. Manlio Sodi



PONTIFICIA ACCADEMIA THEOLOGICA

Via della Conciliazione, 5 - 00120 Città del Vaticano