

LA GUIDA ODIGOS

RIVISTA TRIMESTRALE DEL CENTRO ECUMENICO "P. SALVATORE MANNA" - BARI

Spedizione in abbonamento postale comma 20/C - Art. 21 Legge 622 - Filiale di Bari

BARI CAPITALE DELL'UNITÀ DELLA CHIESA
EMMANUEL ALBANO

LA CUSTODIA DELLA SOLA PAROLA
FEDELE E DEGNA
EMMANUEL ALBANO

LIBERTÀ, DIGNITÀ E LAVORO
SIMONA PAULA DOBRESKU

IDEE ISPIRATRICI DELL'ISTITUTO DI TEOLOGIA
ECUMENICO-PATRISTICO "SAN NICOLA"
DAMIANO BOVA

I PREPARATIVI DELLA CENA PASQUALE IN LUCA:
UNA RILETTURA DI LC 22,1-13
GIOVANNA D'ANIELLO

ANNO XXXVIII
GENNAIO - MARZO 2020

1

O ODIGOS

LA GUIDA

O ODIGOS - LA GUIDA è la rivista trimestrale del Centro Ecumenico

"P. Salvatore Manna O.P." dei Padri Domenicani di Bari.

Nata nel 1981 come giornale di formazione e informazione ecumenica,

ha come interlocutore privilegiato il mondo ortodosso, ma non si disinteressa di quello protestante. Nel 1985 il Centro Ecumenico ha

iniziato la pubblicazione dei QUADERNI DI O ODIGOS.

Le Veglie Ecumeniche di preghiera sono tra le attività più significative

che il Centro Ecumenico intende offrire all'interno dell'animazione culturale delle realtà della Basilica Pontificia di San Nicola in Bari.

PER INFORMAZIONI
Tel. 080.57.37.111
centroecumenico@basilicasannicola.it

Contributo per O ODIGOS - La Guida
C/C Bancario: IBAN
IT98 H054 2404 0140 0000 1023 687

presso:
Banca Popolare di Bari - via S. Domenico

intestato a:
Provincia San Tommaso d'Aquino in Italia
Centro Ecumenico.

Stampato da
Pubblicità&Stampa - Bari

QUADERNI DI O ODIGOS

1. Manna S., *Il dibattito sul primato romano*, 1985, pp. 40.
2. AA. VV., *Ecumenismo: un cammino ancora difficile?*, 1985, pp. 56 (contributi di J. Ratzinger, G.G. Williams, G. Agresti, J. Willebrands, D. Papandreou).
3. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1986, pp. 94.
4. Droulias I., *I santi nella Chiesa (punto di vista ortodosso)*, 1986, pp. 35.
5. Cioffari G., *Breve storia della teologia russa*, 1987, pp.100.
6. Wyrwoll ed., *L'attuale gerarchia ortodossa*, 1988, pp. 200.
7. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. La quarta assemblea plenaria di Bari 1986-1987*, 1988, pp. 99.
8. Moda A., *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76-1986/87) attorno ad un centenario (1483-1983)*, 1989, pp. 224.
9. Distante G. - Manna S., *P. Giuseppe Ferrari. Un italo-albanese tra Costantinopoli e Roma (1913-1990)*, 1990, pp. 32.
10. Wyrwoll ed., *L'attuale gerarchia ortodossa (1990-1991)*, 1991, pp. 220.
11. Cioffari G., *Lecclesiologia ortodossa: problemi e prospettive*, 1991, pp. 83.
12. Leonardi L., *La riflessione ermeneutica in prospettiva ecumenica*, 1992, pp. 122.
13. Manca L., *Aspetti ecumenici dei Padri della Chiesa*, 1994, pp. 83.
14. Salachas D., *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, 1994, pp.310.
15. Bux N., *La liturgia degli orientali*, 1996, p. 236.
16. Violante T., *I rapporti Roma-Costantinopoli nel primo millennio*, 2001, pp. 320.
17. Cioffari G., *Storia della teologia orientale e occidentale*, 2001, pp. 158.
18. Cioffari G., *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, 2009, pp. 221.
19. Moda A., *La tunica inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

NUOVA SERIE



QUADERNI DI O ODIGOS

1. Albano E. (cur.), *La vita religiosa e la storia del cristianesimo: un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, 2016, pp. 208.
2. Pagnotta S., *Atti del convegno di studi la Basilica Pontificia di San Nicola nelle Costituzioni Apostoliche dei Sommi Pontefici. Aspetti canonici, pastorali ed ecumenici*, 2018, pp. 144.



BARI

CAPITALE DELL'UNITÀ DELLA CHIESA

EMMANUEL ALBANO OP



«Guardando oggi questa chiesa [la Basilica di San Nicola], mi viene in mente l'altro incontro... È la seconda volta in pochi mesi che si fa un gesto di unità così... Credo che potremmo chiamare Bari la capitale dell'unità, dell'unità della Chiesa». Queste tra le prime battute del discorso di papa Francesco di fronte ai vescovi del Mediterraneo riuniti nella Basilica di S. Nicola per trattare del tema della pace.

Un incontro di grande importanza che ricalca in qualche modo l'esperienza del 7 luglio 2018. Esperienza straordinaria quest'ultima, sottolineata anche dal ricordo del pontefice

che ha detto: «quella era la prima volta, dopo il grande scisma, che eravamo tutti insieme». Una frase estremamente significativa che esprime il modo nuovo in cui la Chiesa sta camminando nel presente per convergere verso l'unità. Lo osservavamo già in quell'occasione raccontando l'incontro nei termini di un concilio (cf. E. Albano, *Il Concilio di Bari*, in *O Odigos* 2018-03, 3). Certo non un concilio dogmatico-dottrinale. Ma è proprio qui la novità da cogliere nei segni dei tempi. Il mondo di oggi chiede alla Chiesa universale una presenza e una testimonianza che sia prima di tutto incarnazione del vangelo di Cristo per tutti gli uomini. In questa missione la Chiesa tutta si scopre sempre più vicina, e sempre più accomunata da ciò che la unisce.

A conferma di ciò, anche quella del febbraio 2020 è stata una prima volta: «questa è una prima volta di tutti i vescovi che si affacciano sul Mediterraneo» ha continuato nel suo discorso papa Francesco. L'incontro ha avuto lo scopo di avviare «un processo di ascolto e di confronto con cui contribuire all'edificazione della pace in questa zona cruciale del mondo». Esso è animato dal clima «di fraternità e collegialità», in un dialogo di «convivialità». Forse è proprio questo clima che costituisce il «nuovo paradigma» del cammino di unità dei nostri tempi.

Non pare dover passare in secondo piano che il riconoscimento di questa nuova modalità di incontro tra i cristiani tra loro e tra i cristiani e i fratelli di tutto il mondo passi in modo speciale da Bari. È vero, papa Francesco ha incarnato questa modalità in tante occasioni: tra esse ricordiamo gli incontri a Lesbo (2016), a La Habana (2016), a Lund (2016), ad Abu Dhabi (2019). È anche vero, allo stesso tempo, che tra essi la città di Bari ha reso visibile - forse più di tutti - una via comune da percorrere. Sarà probabilmente per la sua riconosciuta importanza «per i legami che intrattiene con il Medio Oriente come con il continente africano», o anche per quanto tali legami siano «segno eloquente di quanto radicate siano le relazioni tra popoli e tradizioni diverse». A partire da esse nasce il riconoscimento per il lavoro di «dialogo ecumenico e interreligioso» che la Diocesi si impegna a porre, al fine di «stabilire legami di reciproca stima e di fratellanza» tra gli uomini.

Questo ha portato la scelta personale di papa Francesco di voler incontrare un anno e mezzo fa proprio a Bari «i responsabili delle comunità cristiane del Medio Oriente, per un importante momento di confronto e comunione, che aiutasse Chiese sorelle a camminare insieme e sentirsi più vicine». Questo ha condotto un anno e mezzo dopo lo stesso pontefice a dichiarare Bari capitale dell'unità della Chiesa!

Preghiamo il Signore, per intercessione della Beata vergine Maria Odegitria e di San Nicola, di aiutarci innanzitutto a leggere questi segni dei tempi per poter essere sempre più consapevoli della vocazione che il Signore ci ha affidato e impegnarci a camminare per la via che Egli apre davanti a noi, invitandoci al cammino... insieme.



LA CUSTODIA DELLA SOLA PAROLA FEDELE E DEGNA

Riflessioni a margine di 1 Tim 1

EMMANUEL ALBANO OP

Una lettera paterna

La prima lettera a Timoteo è un testo che mostra di portare in sé già le cicatrici di una vita vissuta per Gesù. Di queste cicatrici alcune emergono chiaramente nel saluto¹. L'«apostolo... per comando di Dio nostro salvatore e di Gesù Cristo nostra speranza» ci ricorda la contestazione subita più volte da Paolo nella sua investitura di apostolo. Egli la riconduce all'esperienza di Gesù che gli cambia la vita e che è raccontata in 2Cor 12,2 e in Atti 22,1. Ci ricorda anche il legame con Timoteo figlio generato nella fede. A lui, chiamato - da Paolo stesso - a governare un difficile situazione suo padre nella fede dà alcune indicazioni che possano fungere da linee guida per il suo compito.

Il ricordo della richiesta: la vera teologia

La missione di Timoteo era quella di restare ad Efeso, governandone la comunità nel tentativo di allontanare tutto ciò che allontana i fedeli dal porre l'attenzione sull'economia divina manifestata nella fede.

«3 Partendo per la Macedonia, ti raccomandai di rimanere in Efeso, perché tu invitassi alcuni a non insegnare dottrine diverse e a non badare più a favole e a genealogie interminabili, che servono più a vane discussioni (ἐκζητήσεις) che al disegno divino manifestato nella fede (ἡ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει)» (1Tim 1,3-4).

Si tratta della prima vera indicazione a Timoteo e ai credenti. Paolo rileva la possibilità di una teologia - possiamo definita così - che allontani il credente da cuore della fede, cioè l'economia divina, per volgerla a ricerche. Si pone dunque in comparazione la οἰκονομίαν θεοῦ con la ἐκζητήσεις. In mezzo si trova il modo di riflettere teologicamente.

Quest'ultimo elemento nel Nuovo testamento è un *hapax*, formato dalla preposizione ἐκ più il sostantivo ζήτησις. Quest'ultimo ricorre 7 volte nel corpus

neotestamentario sempre col termine discussione controversia, spesso in accezione negativa. La ἐκζητήσεις - tradotta da CEI 1974 e 2008 con la perifrasi «vane discussioni» - risulterebbe dunque essere ciò che proviene dalla discussione. Ha in questo caso un'accezione chiaramente negativa.

Quando parla del secondo elemento Paolo si riferisce al disegno che Dio ha prestabilito nei secoli e lo ha realizzato in Cristo. Quella di οἰκονομία è una parola che ricorre poche volte nel NT, 9 in tutto. Essa è usata 1 sola volta da Luca negli Atti, ma nel senso di economia domestica, nella parabola dell'amministratore disonesto. Poi sempre negli scritti Paolini, prevalentemente deuteropaolini. In 1Cor 9,17 - come anche Ef 3,2 e Col 1,25 - ha un senso più specifico assumendo il significato di incarico che Paolo ha ricevuto da Dio. Nel caso sopracitato - insieme a Ef 1,10; 3,9 - essa assume il significato dell'economia che Dio ha prestabilito. Lo riprendiamo mettendo a confronto i testi:

«Egli l'ha abbondantemente riversata [la ricchezza della sua grazia] su di noi con ogni sapienza e intelligenza, 9poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito 10per realizzarlo nella pienezza dei tempi (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν): il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,8-10).

«8 A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunciare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, 9e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου) da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, 10perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, 11 secondo il disegno eterno (πρόθεσιν τῶν αἰώνων) che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore» (Ef 3,8-10)

¹«1Paolo, apostolo di Cristo Gesù, per comando di Dio nostro salvatore e di Cristo Gesù nostra speranza, 2 a Timoteo, mio vero figlio nella fede (γενναίω τέκνω ἐν πίστει): grazia, misericordia e pace da Dio Padre e da Cristo Gesù Signore nostro» (1Tim 1,1-2).

Il significato che emerge dalle due ricorrenze riportate nella lettera agli Efesini è quello di realizzazione, adempimento, del mistero di Dio. Un significato che si distacca dal termine *πρόθεσις* che indica l'intenzione, il disegno divino. La differenza tra i due termini è evidente. La *πρόθεσις* identifica il progetto, l'*οἰκονομία* la realizzazione avvenuta del disegno.

In definitiva Paolo in questo invito a Timoteo afferma che ci sono delle parole umane che producono come effetto mero parlare - «vane discussioni» - e altre che favoriscono il «economia divina, quella nella fede». Siffatta sottolineatura - *τὴν ἐν πίστει* - fa emergere la pretesa del racconto di una realtà divina che non è supportata dalla fede e che si connota come «favole e a genealogie interminabili». Sappiamo che queste ultime ricalcavano la speculazione ebraico-cristiana sugli spiriti celesti e sul destino dell'uomo. Oltre dunque al pericolo di una giudaizzazione del cristianesimo quella di Paolo sembra essere la riflessione sull'invito al presente dell'azione di Dio più che a speculazioni eterne e incerte.

Il fine della richiesta e le deviazioni dottrinali

Il fine di quanto Paolo sta comandando è la carità. *τὸ τέλος* qui sta per obiettivo, scopo. Il tendere lo sguardo verso la vera economia divina permette al cuore di far sgorgare la carità. Interessantissima espressione dalla quale si evince che la carità - amore proprio di Dio - è donato da Dio stesso all'uomo per mezzo di una dinamica che la fa sgorgare dal cuore umano: «il fine di questo richiamo (*τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας*) è però la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera (*ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου*)» (1Tim 1,5).

La riflessione che deriva da questo versetto è almeno duplice. Da un lato si evince che l'azione di Dio che dona la carità passa per l'accoglienza umana. Quest'ultima si realizza attraverso la presenza di un cuore puro, di una coscienza buona e una fede sincera. Cuore, coscienza e fede sono le condizioni per accogliere la carità. Esse esprimono intenzione, azione e rapporto con Dio.

Dall'altro è interessantissimo il collegamento implicito creato da Paolo tra l'economia di Dio e il conferimento della carità. Il volgere lo sguardo sulla prima sembrerebbe essere condizione per

ricevere la seconda. Non si tratterebbe dunque di una mera teologia, ma di una vera e propria realtà sacramentale che arricchisce e nutre la vita dei credenti. Riprova ne è che la deviazione da tale centralità procura un il risultato di parole vuote.

«6 Proprio deviando da questa linea, alcuni si sono volti a fatue verbosità (*εἰς ματαιολογίαν*), 7pretendendo di essere dottori della legge (*νομοδιδάσκαλοι*) mentre non capiscono (*μὴ νοοῦντες*) né quello che dicono (*ἃ λέγουσιν*), né alcuna di quelle cose che danno per sicure (*περὶ τίνων διαβεβαίουνται*)» (1Tim 1,6-7).

La parola *ματαιολογία* - *hapax* nel NT ed assente nei LXX - proviene dall'unione del sostantivo *λόγος* con l'aggettivo *μάταιος*, il cui significato è appunto vano, inutile, vuoto. Parole e ragionamenti vuoti - cioè senza contenuti - sono contrapposti a quella *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου* che invece produce in sé la carità. Parole vuote e parole piene potrebbero essere la traduzione del *problema* che Paolo spiegherà di lì a breve mediante il rapporto tra legge e grazia.

Parole e mistero: la tentazione dello gnosticismo

Coloro, infatti, che compiono queste speculazioni si ritengono *νομοδιδάσκαλοι*, dottori della legge. Essi tuttavia sono incoscienti (*μὴ νοοῦντες*) di quanto dicono. Anche questa espressione paolina è molto forte. La mancanza di conoscenza da parte di costoro denuncia l'ignoranza del rapporto tra la parola pronunciata e la realtà che essa cerca di esprimere. È come se Paolo stesse dicendo che essi non sanno di cosa stanno parlando. San Lorenzo Giustiniani (1381-1456), primo patriarca di Venezia, esprimerebbe lo stesso concetto affermando che «parlare degli effetti della carità senza averla sperimentata, è indice di temerarietà». Siffatta temerarietà incarnerebbe il dare per sicura qualcosa di cui non si è fatto esperienza. Tradotto ancora nuovamente costoro millantano una conoscenza che non hanno e che dunque non possono trasmettere con parole che dunque sono vuote. Parole prive di esperienza. E dunque inefficaci.

Riflettendo su tale situazione non possiamo non fermarci a riflettere sul nostro rapporto "esperienziale" e "verbale" con la realtà divina. Innanzitutto "esperienziale" in quanto prima chiamati a fare esperienza di ciò che dobbiamo portare ai fratelli. San Lorenzo Giustiniani, precedentemente menzionato, pur essendo entrato molto giovane nella vita religiosa, decise di cominciare a scrivere solo all'età di 38 anni, dopo aver sperimentato per

sonalmente ciò che avrebbe dovuto dire ai fratelli². Forse si tratta di un esempio intransigente.

Rispetto ad esso ci confortano e prendono senso le parole di Paolo a Timoteo come giovane guida delle comunità di Efeso. Il fissare lo sguardo sull'autentica economia divina introduce già nel mistero di Dio.

La tentazione ricorrente potrebbe essere quella di portare ai fratelli un'affascinante teologia. Cioè parole che possano attirare l'attenzione, la curiosità, il plauso degli ascoltatori. Parole di διδάσκαλοι. Parole che rischiano di rimanere vuote, perché non si basano sulla realtà dell'economia divina, ma sulla speculazione umana.

Non si tratta tuttavia di una tentazione solo contemporanea. Proprio la scelta delle parole e il valore dato ad esse in relazione al mistero divino divenne qualche secolo dopo la vicenda paolina oggetto di discussione nel mondo cristiano. Si tratta della disputa tra i grandi padri cappadoci e gli esponenti della seconda generazione dell'arianesimo, tra essi su tutti Aezio ed Eunomio. In un periodo dominato dall'eccesso di discussione teologica³ gli ariani di seconda generazione ritenevano che il loro linguaggio potesse comprendere - e dunque in qualche modo definire - la natura di Dio nelle sue relazioni intrinseche. A tale pretesa risposero i padri cappadoci mostrando l'evidente eccesso nel voler considerare

la natura del linguaggio umano capace di comprendere e spiegare Dio:

«125. Ma costoro, che pure muovono da una natura così piccola, aprono la loro bocca a proposito della potenza inesprimibile e misurano entro un'unica denominazione la natura infinita, comprimendo la sostanza di Dio entro il termine di "non generazione", per potersi così aprire la strada alla bestemmia contro l'Unigenito. E poiché il grande Basilio⁴ aveva corretto il loro errato pensiero e aveva insegnato qualcosa a proposito dei nomi, dicendo che essi non provengono dalla natura ma sono stati attribuiti alle cose secondo il nostro pensiero, costoro non pensano affatto a risalire dall'errore, una volta dette certe cose, alla verità, ma rimangono trattenuti come da un vischio e non abbandonano il loro sofisma, e non ammettono che il termine di "non generato" sia detto secondo un certo pensiero, ma sostengono che esso serve a presentare la natura di Dio. [...] 130. È stato, dunque, detto da noi (io considero mio, infatti, quanto ha detto il nostro maestro) che noi per mezzo dei ragionamenti riusciamo ad afferrare solamente in modo oscuro e per brevissimo tempo la natura di Dio, quanto basta, tuttavia, alla piccolezza delle nostre capacità per ottenere la conoscenza per mezzo dei nomi che sono pronunciati su di lei conformemente alla pietà»⁵.

La riflessione dei Cappadoci riflette certamente una teologia razionalmente più avanzata di quella

- 2 La produzione letteraria del primo patriarca di Venezia fu vastissima. Per darne un'idea riportiamo il commento di Eugenio Roncalli, futuro papa Giovanni XXIII, mentre era patriarca di Venezia: «Egli visse (1381-1456) oltre l'epoca a cui giunsero gli scrittori del Migne della duplice lingua: cioè oltre Innocenzo III che chiude la serie Latina, ed il Bessarione (+1482) che è l'ultimo della serie Greca. Ma anche oltre la serie del Migne egli resta scrittore grande e potente, maestro di ascetica e di mistica fra i più distinti e più degni di studio e di venerazione. I suoi trattati sono molteplici: 14 di numero, tutti riboccanti di celeste sapienza. I titoli di ciascuno ne dicono il contenuto. Il primo è l'Albero della vita, che distende i suoi 14 rami sopra le varie condizioni della vita dell'uomo e del cristiano. Opera di giovinezza: ma quanto vibrante di fervore! Seguono gli altri libri: La disciplina e la perfezione della convivenza monastica: Il casto connubio del Divin Verbo con l'anima: Il fasciculus di amore: Il trionfale combattimento di Cristo mediatore: L'interno conflitto: Il cordoglio della Chiesa: il Corpo e il Sangue di Cristo: La vita solitaria: Il disprezzo del mondo: Il sermone del Signore nella Cena: L'ufficio pastorale: L'umiltà: L'obbedienza: I gradi della perfezione. A questi si aggiungono ben 39 discorsi di vario argomento per le feste liturgiche del Signore, della Vergine Madre di Gesù e nostra, e dei Santi. Un vero paradiso di edificanti dottrine, di immagini felicissime, e tutto espresso in uno stile facile, colorito, soave. Ma soprattutto uno splendore, ed un sapore biblico che vi riempie lo spirito e il cuore di godimento incomparabile» (Angelo Giuseppe Roncalli. *La sacra scrittura e San Lorenzo Giustiniani*, Marcanum Press, Venezia, 2013, 50).
- 3 «3. Non crediate, voi altri, che il parlar di Dio come vuole la nostra religione sia una cosa che compete a chiunque. Niente affatto: tale argomento costa caro e non lo posseggono quelli che vivono terra-terra. Aggiungerò anche che non si può parlar sempre di Dio né se ne può parlare a tutti, né può parlarne chiunque: lo si può fare certe volte, e a certe persone, e in una certa misura. Non lo possono fare tutti, perché è un compito che spetta a quelli che si sono esercitati e hanno trascorso tutta la loro vita nella contemplazione e, soprattutto, hanno purificato l'anima e il corpo o, almeno, la stanno purificando. Forse, infatti, può essere addirittura pericoloso, per chi non è puro, toccare l'essere puro, così come è pericoloso violente, anche i nostri ascoltatori, se sono schiacciati dai discorsi troppo duri (se si può usare questo termine) e se sono gravati a terra, potrebbero risentirne solamente un danno, perdendo anche. le forze che avevano precedentemente.
- 4 «E io non intendo dire che non si debba mai pensare a Dio: non si gonfino per attaccarci coloro che sono sempre pronti e prestati a farlo! Il ricordo di Dio deve essere più frequente del nostro stesso respiro; anzi, se è lecito dirlo, non dobbiamo far altro che questo. Anch'io sono uno di quelli che approvano il detto che ci esorta a «esercitarsi notte e giorno» e a «raccontare la sera, la mattina e il mezzogiorno» e a «celebrare le lodi del Signore in ogni momento»; e se dobbiamo citare anche le parole di Mosè, dobbiamo farlo «dormendo, levandosi dal letto, viaggiando» o facendo qualunque altra cosa, e conformarsi con questo pensiero alla purezza. Perciò io non sconsiglio di ricordare frequentemente Dio, sconsiglio invece di far discorsi su Dio; e non sconsiglio questo far discorsi in sé e per sé, come se fosse qualcosa di empio, ma ne biasimo la inopportunità; io non critico l'insegnamento, ma l'eccesso. Il riempirsi di miele fino alla sazietà provoca il vomito, anche se si tratta di miele, e c'è un tempo per ogni cosa, come è parso vero a Salomone e anche a me par vero, e ciò che è bello non è bello se non lo si fa nel giusto modo, così come un fiore, d'inverno, è del tutto fuor di stagione, e inopportuno è, per una donna, un ornamento virile o per un uomo un ornamento femminile» (Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni* 27, 3-4, Bompiani 20).
- 5 Gregorio di Nissa, *Contro Eunomio* II, 125.130, Città Nuova 2007.

paolina. Tuttavia il concetto che si esprime è il medesimo. Paolo denunciava la fatuità dei ragionamenti dei sedicenti dottori della legge che traevano linfa da parole vuote e non dall'economia di Dio. Gregorio di Nissa afferma l'inadeguatezza della riflessione ariana che pretende di cogliere il mistero divino dalla natura delle parole umane.

Un eccesso che denuncia la mancanza di connessione tra le parole e la realtà spirituale di cui si parla.

Un altro Cappadoce - Gregorio di Nazianzo esprimeva questa carenza con l'assenza della dimensione aretologica del teologo. Per parlare di Dio - in altri termini - egli affermava che era necessario fare la Sua esperienza. Per cui valevano molto di più la virtù personali che non una vuota eloquenza.

«Ebbene? Quando tu senti dire che esiste una sola strada, e che questa è stretta, che cosa ti sembra che voglia significare la parola della Scrittura? Che c'è una sola strada, quella che passa attraverso la virtù: essa è unica, infatti, anche se si biforca in vane direzioni; e in ogni caso è stretta, perché fa sudare

e non è percorsa da molti, se confrontati col gran numero di quelli che vanno in senso contrario e di quanti percorrono le strade del male. Sono anch'io dello stesso parere. Ebbene, mio caro, se le cose stanno questo modo, perché condannate il nostro discorso con la taccia di povertà (se così la si può chiamare) e non vi curate di tutte le altre strade, ma vi volgete solamente a questa e vi urtate per percorrerla (intendo dire la strada della discussione e della contemplazione, come voi la chiamate, mentre, secondo me, non è altro che la strada della chiacchiera e della ciarlataneria)? Accettate i rimproveri di Paolo, il quale, dopo aver enumerato i carismi, condanna proprio questo allorquando dice: "forse che sono tutti apostoli, tutti profeti?", e quel che segue»⁶.

Giunge alla stessa conclusione del Teologo anche papa Francesco che nella sua Esortazione apostolica *Gaudete et exultate* sulla santità, richiama l'ammonimento di Francesco d'Assisi a S. Antonio da Padova, che gli non chiedeva di smettere di insegnare teologia, ma di non cessare di estinguere «lo spirito di orazione e devozione»⁷. Il contesto della riflessione di papa Francesco è il neo-agnosticismo.

6 Gregorio di Nazianzo, *Orat. 27, 8*. Riportiamo il brano per intero: «7. Ora, dunque, siccome ci siamo liberati di quello che è estraneo alla nostra parola e abbia - mo ricacciato «la grande legione» entro la mandria dei porci, i quali andranno a gettarsi nell'abisso del mare, ci rimane da fare una seconda cosa: guardiamo all'interno di noi stessi e plasmiamo, come se fosse una statua perfettamente compiuta, il vero teologo. Consideriamo anzitutto questo aspetto della questione: che significa questa litigiosità nel discorrere, questa mania nel parlare? Che malattia è questa nuova, questa insaziabilità? Perché, se ci siamo legati le mani, abbiamo armato la nostra lingua? Non apprezziamo più l'ospitalità? Non ammiriamo l'amor fraterno, l'amore coniugale, la verginità, il sostentamento dei po- veri? Non ha più valore per noi il canto dei salmi, la veglia durante la notte intera, il pianto? Non tra vagliamo più il nostro corpo con i digiuni? Non usciamo da noi stessi per andare incontro a Dio con la preghiera? Non sottomettiamo la parte peggiore del nostro corpo alla migliore, intendo dire «la terra» allo spi- rito, come fanno quelli che pronunciano un giusto giudizio sulla mescolanza che costituisce il nostro corpo? Non facciamo della nostra vita una meditazione della morte? Non ci poniamo come signori delle nostre passioni, memori della nobiltà che ci proviene dal cielo? Non domiamo la nostra ira, che è come una bestia feroce che si gonfia e infuria? Non facciamo altrettanto con l'orgoglio che ci fa rovinare, con il dolore irrazionale, con il piacere grossolano, con il riso sguaiato, con la curiosità senza freni; con l'ascolto insaziabile, con il parlare senza limiti, con il pensare cose assurde, con tutti quegli atti che il Malvagio pren- de da noi e mette in pratica contro di noi, introducendo la morte attraverso le nostre finestre, come dice la Scrittura, vale a dire attraverso i nostri sensi? No, facciamo tutto il contrario: abbiamo concesso la libertà alle passioni degli altri, come fanno i re che donano il congedo dopo la vittoria; basta che si volgano verso di noi e si muovano contro Dio con un'audacia che supera il sentimento religioso. E noi paghiamo una cattiva ricompensa a un'azione che non è buona, vale a dire doniamo all'empietà la libertà di parlare. 8 Eppure, tu che ti diverti con la dialettica e le chiacchiere, io vorrei porti alcune brevi domande, «e tu rispondi» - come disse a Giobbe colui che dava i suoi oracoli attraverso la tempesta delle nuvole. Secondo quello che tu senti dire dalla Scrittura, presso Dio vi sono molte dimore o una sola? Molte, e non una sola, tu mi concederai senza dubbio. E bisogna che tutte quante siano occupate, oppure soltanto alcune e altre no, in modo che queste dimore rimangano vuote e siano state preparate inutilmente? Senza dubbio, dovranno essere occupate tutte, perché nessuna delle cose fatte da Dio viene fatta senza uno scopo. Ebbene, saresti in grado di dirmi cosa sarà questa dimora? Non significherà essa il riposo nei cieli e la gloria riservata ai beati, o invece sarà qualcosa di diverso? No, sarà esattamente questo. Poiché, dunque, siamo d'accordo su questo punto, esaminiamo un altro punto ancora. C'è qualche cosa che ci assicura l'accoglienza in queste dimore (e questo è anche il mio pensiero) oppure non c'è assolutamente niente? Senza dubbio c'è qualche cosa. E quale? È il fatto che esistono differenti modi di vivere e scelte svariate: una porta in un posto, un'altra in un altro, in relazione alla nostra fede; e queste sono quelle che noi chiamiamo le «vie». Ebbene, dobbiamo noi percorrere tutte le vie, oppure solamente alcune? Se la stessa persona può percorrerle tutte, bene; se no, quante più si può; se no, alcune solamente; e se nemmeno questo è possibile, accontentiamoci di percorrerne una in modo eccellente: questo è il mio pensiero. Tu ragioni giustamente a questo proposito. Ebbene? Quando tu senti dire che esiste una sola strada, e che questa è stretta, che cosa ti sembra che voglia significare la parola della Scrittura? Che c'è una sola strada, quella che passa attraverso la virtù: essa è unica, infatti, anche se si biforca in vane direzioni; e in ogni caso è stretta, perché fa sudare e non è percorsa da molti, se confrontati col gran numero di quelli che vanno in senso contrario e di quanti percorrono le strade del male. Sono anch'io dello stesso parere. Ebbene, mio caro, se le cose stanno questo modo, perché condannate il nostro discorso con la taccia di povertà (se così la si può chiamare) e non vi curate di tutte le altre strade, ma vi volgete solamente a questa e vi urtate per percorrerla (intendo dire la strada della discussione e della contemplazione, come voi la chiamate, mentre, secondo me, non è altro che la strada della chiac- chiera e della ciarlataneria)? Accettate i rimproveri di Paolo, il quale, dopo aver enumerato i carismi, condanna proprio questo allorquando dice: forse che sono tutti apostoli, tutti profeti?», e quel che segue» (*Orat. 27, 7-8*).

7 «Quando san Francesco d'Assisi vedeva che alcuni dei suoi discepoli insegnavano la dottrina, volle evitare la tentazione del gnosticismo. Quindi scrisse così a Sant'Antonio di Padova: "Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché, in tale occupazione, tu non estingua". Egli riconosceva la tentazione di trasformare l'esperienza cristiana in un insieme di elucubrazioni mentali che finiscono per allontanarci dalla freschezza del Vangelo. San Bona- ventura, da parte sua, avvertiva che la vera saggezza cristiana non deve separarsi dalla misericordia verso il prossimo: "La più grande saggezza che possa esistere consiste nel dispensare fruttuosamente ciò che si possiede, e che si è ricevuto proprio perché fosse dispensato. [...] Per questo, come la miseri- cordia è amica della saggezza, così l'avarizia le è nemica". "Vi sono attività che, unendosi alla contemplazione, non la impediscono, bensì la favoriscono, come le opere di misericordia e di pietà"» (Francesco, *Gaudete et Exsultate* 46).

A ben guardare quella di cui siamo parlando ha alla radice una pretesa antica. Una pretesa mai del tutto sparita dal mondo cristiano: quella dello gnosticismo. La pretesa cioè di fare esperienza di Dio con la sola intelligenza e di considerare tale esperienza come normativa per tutta la Chiesa. Si tratta di un pericolo mai estinto e che recentemente papa Francesco ha nuovamente denunciato definendolo col nome di neo-gnosticismo. Egli lo definisce un «elitarismo narcisista e autoritario dove, invece di evangelizzare, si analizzano e si classificano gli altri, e invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare»⁸. Un atteggiamento dove si crede che «che, poiché sappiamo qualcosa o possiamo spiegarlo con una certa logica, già siamo santi, perfetti, migliori della "massa ignorante"»⁹. Questo fa inevitabilmente perdere di vista il mistero divino e la modalità della sua manifestazione nel mondo... la buona novella annunciata ai «poveri», ai «prigionieri», agli «oppressi» (cf. Lc 4,18).

È proprio questo il punto: esso smette di essere evangelizzazione perché smette di avere un contatto col mistero. E questo accade per la sua pretesa di controllare anche la dimensione del mistero, o meglio, come afferma il pontefice, di «addomesticarlo»:

«40. Lo gnosticismo è una delle peggiori ideologie, poiché, mentre esalta indebitamente la conoscenza o una determinata esperienza, considera che la propria visione della realtà sia la perfezione. In tal modo, forse senza accorgersene, questa ideologia si autoalimenta e diventa ancora più cieca. A volte diventa particolarmente ingannevole quando si traveste da spiritualità disincarnata. Infatti, lo gnosticismo "per sua propria natura vuole addomesticare il mistero", sia il mistero di Dio e della sua grazia, sia il mistero della vita degli altri»¹⁰.

Un'attualizzazione ecumenica

Un siffatto atteggiamento diventa preclusivo non solo dell'avvicinamento al mistero, ma anche dell'accoglimento dei diversi modi di accostarsi ad esso. Lo sottolinea nel prosieguo della sua riflessione lo stesso pontefice Francesco che riconosce:

«43. Noi arriviamo a comprendere in maniera molto povera la verità che riceviamo dal Signore.

E con difficoltà ancora maggiore riusciamo ad esprimerla. Perciò non possiamo pretendere che il nostro modo di intenderla ci autorizzi a esercitare un controllo stretto sulla vita degli altri. Voglio ricordare che nella Chiesa convivono legittimamente modi diversi di interpretare molti aspetti della dottrina e della vita cristiana che, nella loro varietà, "aiutano ad esplicitare meglio il ricchissimo tesoro della Parola". Certo, "a quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un'imperfetta dispersione". Per l'appunto, alcune correnti gnostiche hanno disprezzato la semplicità così concreta del Vangelo e hanno tentato di sostituire il Dio trinitario e incarnato con una Unità superiore in cui scompariva la ricca molteplicità della nostra storia»¹¹.

Sembrerebbe dunque quasi paradossale, ma il fermo rifiuto di Paolo di accogliere l'azione di *ἑτεροδιδασκαλεῖν* è il vero unico presupposto per permettere un'autentico dialogo tra modi diversi di accostarsi al mistero di Dio. E questo per il semplice motivo che quella di Paolo è la difesa dell'accostamento alla realtà del mistero nei confronti di una teologia compiuta senza mistero.

Tutte le volte che riusciremo a riflettere a partire dal mistero di Dio le nostre riflessioni non potranno essere in contraddizione. Forse dovremmo fermarci e riflettere che tutte le volte che le nostre parole e azioni si sono opposte - anche in nome di Dio - creando scismi abbiamo mancato in qualcosa nell'accostarci a Lui e al Suo mistero.

8 «35. In questo quadro, desidero richiamare l'attenzione su due falsificazioni della santità che potrebbero farci sbagliare strada: lo gnosticismo e il pelagianesimo. Sono due eresie sorte nei primi secoli cristiani, ma che continuano ad avere un'allarmante attualità. Anche oggi i cuori di molti cristiani, forse senza esserne consapevoli, si lasciano sedurre da queste proposte ingannevoli. In esse si esprime un immanentismo antropocentrico travestito da verità cattolica. Vediamo queste due forme di sicurezza dottrinale o disciplinare che danno luogo «ad un elitarismo narcisista e autoritario dove, invece di evangelizzare, si analizzano e si classificano gli altri, e invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare. In entrambi i casi, né Gesù Cristo né gli altri interessano veramente» (Francesco, *Gaudete et Exsultate* 35).

9 «44. In realtà, la dottrina, o meglio, la nostra comprensione ed espressione di essa, "non è un sistema chiuso, privo di dinamiche capaci di generare domande, dubbi, interrogativi", e "le domande del nostro popolo, le sue pene, le sue battaglie, i suoi sogni, le sue lotte, le sue preoccupazioni, possiedono un valore ermeneutico che non possiamo ignorare se vogliamo prendere sul serio il principio dell'incarnazione. Le sue domande ci aiutano a domandarci, i suoi interrogativi ci interrogano". 45. Frequentemente si verifica una pericolosa confusione: credere che, poiché sappiamo qualcosa o possiamo spiegarlo con una certa logica, già siamo santi, perfetti, migliori della "massa ignorante". San Giovanni Paolo II metteva in guardia quanti nella Chiesa hanno la possibilità di una formazione più elevata dalla tentazione di sviluppare "un certo sentimento di superiorità rispetto agli altri fedeli". In realtà, però, quello che crediamo di sapere dovrebbe sempre costituire una motivazione per meglio rispondere all'amore di Dio, perché "si impara per vivere: teologia e santità sono un binomio inscindibile"» (Francesco, *Gaudete et Exsultate* 44-45).

10 Francesco, *Gaudete et Exsultate* 40.

11 Francesco, *Gaudete et Exsultate* 43.

Se ce ne fosse bisogno la storia ha chiaramente dimostrato spesso ai più attenti questo assunto. Un esempio potrebbe essere proprio il primo scisma ecclesiale venutosi a creare con il Concilio di Efeso del 431. Tutti conoscono la questione della θεοτόκος dibattuta da Cirillo, vescovo di Alessandria, e Nestorio, vescovo di Costantinopoli.

Si conosce anche l'epilogo - umanamente non edificante - della condanna del secondo. Da questa decisione la Chiesa assira d'Oriente¹² si staccò dalla comunione ecclesiale non riconoscendo suddetto concilio¹³.

Pochi sanno tuttavia che nel recente 1994 papa Giovanni Paolo II ha firmato una Dichiarazione cristologica comune con sua santità Mar Dinka IV, Patriarca della Chiesa Assira d'Oriente ove si riconosce «la legittimità e l'esattezza di queste espressioni della stessa fede e [si rispetta] la preferenza che ciascuna Chiesa dà ad esse nella sua vita liturgica e nella sua pietà»¹⁴.

Tale riconoscimento è compiuto in ginocchio con la preghiera che «lo Spirito del Signore ci accord[i] di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi». Proprio questa preghiera è probabilmente ciò che è mancato al tempo delle condanne reciproche, ed è ciò che manca - ad una parte, all'altra o ad entrambe - quando si produce una lacerazione del Corpo di Cristo.

Legge e grazia: la tentazione di pelagianesimo

L'esemplificazione più emblematica da parte di Paolo di questo rapporto tra fatuità e verità delle parole in relazione alla realtà divina si esprime eminentemente nella nota relazione tra legge e grazia.

«8 Certo, noi sappiamo che la legge è buona (καλὸς ὁ νόμος), se uno ne usa legalmente (νομίμως χρῆται); 9 sono convinto che la legge non è fatta (οὐ κεῖται) per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per

gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, 10 i fornicatori, i perversi, i trafficanti di uomini, i falsi, gli spergiuri e per ogni altra cosa che è contraria alla sana dottrina (τῆ ὑγιαίνουσα διδασκαλία), 11 secondo il vangelo della gloria del beato Dio che mi è stato affidato» (1Tim 1,8-10).

Non conviene qui riprendere i termini paolini della questione. Paolo afferma simultaneamente due cose: la legge è buona ma è costituita per gli ingiusti, cioè per coloro che non accolgono la sana dottrina, ovvero quella che è conforme al vangelo di Cristo Gesù. Detto altrimenti Paolo afferma che la legge è cosa positiva, ma essa non ha a che fare con coloro che seguono Cristo. Questi ultimi hanno come orizzonte il «vangelo della gloria del beato Dio». Il motivo è semplice: il criterio di costoro non sono le proprie azioni ma la misericordia divina:

«12 Rendo grazie a colui che mi ha dato la forza, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato degno di fiducia chiamandomi al ministero: 13 io che per l'innanzi ero stato un bestemmiatore, un persecutore e un violento. Ma mi è stata usata misericordia, perché agivo senza saperlo, lontano dalla fede; 14 così la grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù» (1Tim 1,8-10).

Un primo confronto tra le due parti del brano potrebbe sorprendere. Da un lato l'apostolo afferma che la legge è fatta «per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori» (1,9). Dall'altro che egli stesso rientrava tra la categoria dei peccatori quali «un bestemmiatore, un persecutore e un violento» (1,13). Eppure egli non ha a che fare con la legge, ma con la misericordia di Dio.

La spiegazione di Paolo potrebbe essere fraintesa: si potrebbe comprendere nel senso che Dio ha usato a lui misericordia perché egli in fondo era buono. Una lettura che annullerebbe il concetto

12 «I pronunciamenti conciliari, quindi, elaborati con l'intento di ristabilire l'unità, si rivelarono invece occasione per sancire le separazioni tra le diverse Chiese con le proprie scuole e tradizioni. Questo già con il concilio di Efeso: la Chiesa assira (siro-orientale, a est dell'Eufrate), che si definisce "Chiesa d'Oriente", non accolse le definizioni conciliari e si separò dal l'ecumene cristiano. Per il rifiuto di sottoscrivere la condanna di Nestorio fu denominata anche "nestoriana". Comunque, per maggior esattezza, si deve precisare che già nel 410 trenta vescovi riuniti a Seleucia-Ctesifonte avevano proclamato "il prelato imperiale Mar Isaac I vescovo di Seleucia, catholicos e arcivescovo di tutto l'oriente, facendo sanzionare questa nomina dal re persiano Yazdegard I", e nel 424 decretarono la piena autonomia da Antiochia. Solo nel 484 il concilio di Beth-Lapat adottò la cristologia nestoriana» (J. P. Lieggi, *Le antiche Chiese d'Oriente oggi*, in G. Battaglia (cur.), *L'ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, EDB 2011, 99).

13 In realtà le Chiese a staccarsi furono due, in quanto ci fu anche la Chiesa assira d'Occidente. Essa rientrò velocemente in comunione - mediante la cosiddetta formula di unione del 433 - per poi uscire dalla comunione qualche anno più tardi non riconoscendo la formulazione dogmatica del concilio di Calcedonia del 451.

14 In realtà questo accordo si dimostrò possibile già dalla suddetta formula di unione: «la Chiesa siro-occidentale, seguendo l'accordo stipulato dal vescovo Giovanni con Cirillo nel 433, accolse il concilio efesino, mostrando in tal modo che la complementarità tra le due prospettive teologiche è possibile» (J. P. Lieggi, *Le antiche Chiese d'Oriente oggi*, 99).

stesso di misericordia - che implica totale gratuità da parte di Dio - e di giustificazione per sola fede, cavallo di battaglia della teologia della grazia paolina. La frase ὄτι ἄγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ letteralmente significa «poiché agivo non conoscendo nella mancanza di fede». Due elementi interessanti. Questa mancanza di conoscenza autodenunciata da Paolo fa rima con la mancanza di conoscenza dei suoi interlocutori (μὴ νοοῦντες) del versetto 7. La differenza è che mentre la sua ignoranza è applicata all'agire, la loro è relativa alle parole/concetti che pronunciano. Quello che significativamente cambia è tuttavia altro. Si tratta dell'assenza di quella fede che sola permette un retto agire.

La differenza tra la situazione iniziale di Paolo e di questi sedicenti dottori della legge non è dunque tanto la mancanza di conoscenza, ma la disponibilità ad accogliere quella fede che sola fa fare esperienza della redenzione dalla condizione di peccatore. Chissà che alla base della mancanza di accoglienza della fede da parte di costoro non ci sia proprio la pretesa di essere dottori della legge, e cioè la pretesa di una giustificazione che arriva dalla conoscenza della legge e dalla sua applicazione. Una pretesa che esprime - con le parole di papa Francesco - «una volontà senza umiltà»¹⁵. Qui - anche se con un linguaggio non biblico - si incrocerebbero la tentazione di gnosticismo e pelagianesimo. Entrambe impediscono l'accoglienza della fede, che implica l'accettazione dell'azione di Dio nella storia e nella nostra vita.

La sola parola fedele e degna di essere accolta

La fede va, infatti, accolta. È questo il cardine di tutto il ragionamento paolino che richiama dunque all'esortazione iniziale a Timoteo. Coloro che non si rivolgono alla fede sono ancora sotto il dominio della legge e dunque non possono ottenere misericordia. Coloro che invece si rivolgono alla fede fanno esperienza della misericordia di Dio per mezzo della persona di Gesù Cristo. E di conseguenza non possono più non considerare la sua parola come l'elemento centrale dell'azione di Dio sugli uomini.

La parola di Paolo è efficace perché vera. Essa è vera teologia perché esprime «disegno divino manifestato nella fede» (1,4). È una parola che egli conosce bene per averne fatto esperienza. Per questo - egli afferma - è la sola parola sicura e degna di essere accolta da tutti:

«15 Questa parola è sicura e degna di essere da tutti accolta (πιστός ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος): Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori e di questi il primo sono io. 16 Ma appunto per questo ho ottenuto misericordia, perché Gesù Cristo ha voluto dimostrare in me, per primo, tutta la sua magnanimità, a esempio (πρὸς ὑποτύπωσιν) di quanti avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna. 17 Al Re dei secoli incorruttibile, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen» (1 Tim 1,15-17).

La parola di Paolo è dunque una parola che deriva dall'esperienza di Dio, della sua economia nella storia e della sua azione nella sua vita, emblema dell'azione su chiunque. Per queste essa è «fedele» e «degnata» di accoglienza. Essa si presenta come parola divina più che semplice testimonianza paolina. Lo induce a pensare la variante di alcuni manoscritti - minoritari - al testo menzionato che attribuiscono a λόγος l'aggettivo ἀνθρώπινος, dandogli dunque il valore di Parola incarnata¹⁶. Lo induce a pensare l'attributo di Paolo che si definisce ὑποτύπωσις dell'azione di Dio per i credenti. Quest'ultimo termine è molto particolare. Usato solo da Paolo - e solo in 1 Tim 1,16 e 2 Tim 1,13 - esso ha diversi significati. Innanzitutto esprime una figura retorica - l'ipotiposi appunto - che esprime la realtà descritta con una vivacità tale da renderne quasi una rappresentazione viva. Quintiliano (35-100 dC) la presenta affermando «expressa verbis ut cerni potius videatur quam audire»¹⁷. Più avanti Plotino (204-270 dC) la utilizzerà per esprimere un abbozzo in opposizione ad una elaborazione ben definita¹⁸.

In questo caso l'espressione paolina sarebbe ben rappresentata dal primo significato. La vita di Paolo rappresenterebbe dunque un vivida manifestazione di quella misericordia che Dio vuole usare a tutti. Il termine esempio può essere compreso non nel senso che la vita di Paolo sia un modello per

15 «49. Quelli che rispondono a questa mentalità pelagiana o semipelagiana, benché parlino della grazia di Dio con discorsi edulcorati, "in definitiva fanno affidamento unicamente sulle proprie forze e si sentono superiori agli altri perché osservano determinate norme o perché sono irremovibilmente fedeli ad un certo stile cattolico!» (Francesco, *Gaudete et Exsultate* 49).

16 *The Greek New Testament*, Fifth Revised Edition (UBS5-T), Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini und Bruce Metzger. Fifth Revised Edition prepared by the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of Holger Strutwolf, 2014 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

17 Quintiliano, *Institutio oratoria* IX, 2, 40.

18 Cf. Plotino, *Enneadi* VI, 3, 7, 20.

quelle dei credenti, ma che sia un esempio di come Dio agisca nella vita di chi crede.

Non è inoltre trascurabile la vicinanza di questo termine a quello di τύπος, molto usato nella letteratura paolina (8 delle 14 ricorrenze totali del NT). Nella stessa lettera 1Tim esso è usato col significato di esempio per Timoteo (4,12). Ma non possiamo dimenticare che nella 1Cor questo termine indica la dimensione di esemplarità della storia della salvezza del popolo dell'antica alleanza per i cristiani di Corinto¹⁹. Esso indica allo stesso tempo - e dunque implicitamente - la dimensione di prefigurazione che rimanda alla presenza di Cristo.

20. In definitiva questo termine non esprime solamente una dimensione esemplare moralistica. Piuttosto, più profondamente, indica quella presenza nascosta - tipologicamente diranno i Padri - del Cristo che agisce nella storia della salvezza. Paolo asserisce che la sua vita è espressione visibile di tale presenza agente.

Da questo punto di vista la sola «parola fedele e degna di essere da tutti accolta» costituisce quell'azione che Dio compie in Gesù Cristo per suo mezzo in tutti coloro che in lui credono. Siffatta fede non può dunque che realizzarsi nell'adesione al messaggio di salvezza che passa attraverso al Sua parola.

La fede nell'azione di Dio che opera nella storia

La persona di Paolo diventa dunque strumento di fede per chi crede. Chiunque infatti intenda accostarsi a Dio con fede. C'è in altri termini la reale possibilità di accostarsi alle cose di Dio senza la fede necessaria e dunque di farle diventare parole vuote. O meglio non accedere alla loro realtà, ma rimanere in superficie. Questo il concetto che muove tutto il primo capitolo della lettera e che collega la seconda argomentazione dell'apostolo.

Un siffatto atteggiamento porta con sé due pericoli. Il primo è quello di credere di aver compreso, di ritenersi dottori della legge, di essere ignoranti senza saperlo. Il secondo ne è la conseguenza: dare importanza ad alcune cose secondarie piuttosto che agli elementi centrali dell'economia salvifica. Lo stesso titolo di dottori della legge indica questo

errore che Paolo stigmatizza come incomprendimento della realtà divina.

La menzione della legge dunque è richiamata da due elementi: la pretesa autosufficiente di sapienza di coloro che pensano di esserne dottori e la realtà dell'economia di Dio che l'ha in realtà svuotata nel suo significato.

Alla legge si oppone invece l'unico principio necessario per accostarsi alle realtà divine, che è la fede. È proprio esso che Paolo richiama alla fine del capitolo come elemento da custodire nell'intera vita di Timoteo:

«18 Questo è l'avvertimento che ti do, figlio mio Timoteo, in accordo con le profezie che sono state fatte a tuo riguardo, perché, fondato su di esse, tu combatta la buona battaglia 19 con fede e buona coscienza, poiché alcuni che l'hanno ripudiata hanno fatto naufragio nella fede; 20 tra essi Imenèo e Alessandro, che ho consegnato a satana perché imparino a non più bestemmiare» (1Tim 1,15-17).

Paolo risponde dunque alla domanda che implicitamente era sorta durante la lettura della sua esortazione. Probabilmente non è necessario - non per tutti almeno - l'atteggiamento radicale del tacere «degli effetti della carità senza averla sperimentata». È necessario piuttosto avere fede in quell'unica parola «sicura e degna di essere da tutti accolta» in quanto parola che proviene da Dio e ci mette in contatto con la sua economia realizzata e realizzantesi nella storia. Noi abbiamo bisogno di credere che questa parola «viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). Una parola che attende soltanto di essere accolta per mostrare - come già a Paolo - «tutta la magnanimità» di Cristo che «è venuto nel mondo per salvare i peccatori». Possa ciascuno di noi appoggiare la sua vita a questa parola per fare siffatta esperienza e diventare a sua volta per i fratelli e le sorelle quella ὑποτύπωσις dell'azione di Dio che continua a essere presente nella storia e «aspetta per farvi grazia» (Is 30,18).

19 «1Non voglio infatti che ignoriate, o fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, 2tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, 3tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, 4tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo. 5 Ma della maggior parte di loro Dio non si compiacque e perciò furono abbattuti nel deserto. 6Ora ciò avvenne come esempio per noi (ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν), perché non desiderassimo cose cattive, come essi le desiderarono. 11 Tutte queste cose però accaddero a loro come esempio (τυπικῶς), e sono state scritte per ammonimento nostro (πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν), di noi per i quali è arrivata la fine dei tempi» (1Cor 10,1-6.11).

20 «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato. 13Fino alla legge infatti c'era peccato nel mondo e, anche se il peccato non può essere imputato quando manca la legge, 14 la morte regnò da Adamo fino a Mosè anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo, il quale è figura di colui che doveva venire (τύπος τοῦ μέλλοντος)» (Rm 5,12-14).

LIBERTÀ, DIGNITÀ E LAVORO

SIMONA PAULA DOBRESCU

Quando si parla di diritti si sa bene di affrontare un tema di grande attualità. Una caratteristica sorprendente dei diritti umani è che le loro proclamazioni non sono giustificate facendo appello solo al bene o al dovere, ma anche alla dignità umana. Il Preambolo della *Carta delle Nazioni Unite* (1945) pone in parallelo dignità e valore della persona umana, e la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 (Preambolo e art. 1) ribadisce con forza l'identica affermazione.

La *Dichiarazione di Vienna* della II Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani (1993) precisa che essi derivano dalla dignità e dal valore inerente la persona umana.

Un intero capitolo della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (2000) riguarda la dignità umana, ritenuta inviolabile (art. 1) e articolata nel diritto alla vita, nell'integrità della persona (sia genetica che corporea) con proibizione della tortura, della schiavitù e del lavoro forzato. La dignità umana è fonte di ogni altro diritto. Il riconoscimento della dignità implica un senso di reciprocità tra individui, gruppi e popoli. La tradizione teologica cristiana - e l'annuncio stesso del Vangelo - ha avuto il grande merito di affermare la dignità di ogni essere umano, destinato alla gloria eterna. Col cristianesimo nasce nel mondo l'idea di *persona* nel senso forte, odierno di un essere che sa individuare fini e mete e perciò egli stesso portatore di un'intrinseca dignità, quale che sia il sesso o la condizione sociale o il potere pubblico a cui è sottomesso. Il racconto della creazione dell'uomo e della donna *a immagine e somiglianza di Dio* può considerarsi un proclama della dignità umana. La liberazione del popolo ebraico dall'Egitto e il lungo cammino nel deserto sono eventi reali e possibili perché era stata conquistata la libertà.

Non lederai il diritto dello straniero, dell'orfano, della vedova e dello schiavo (Dt. 24, 17).

Nel testo apocalittico di Matteo (25, 31 ss) Gesù incontra i poveri, gli affamati e assetati, i nudi, i malati e i carcerati, gli stranieri, riconoscendone la dignità. Il Concilio Vaticano II favorisce il *movimento verso l'identificazione e la proclamazione dei diritti dell'uomo come uno dei più rilevanti sforzi per rispondere efficacemente alle esigenze imprescindibili della dignità umana*.

Nel Suo *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* del 1° gennaio 2003, San Giovanni Paolo II riprese l'insegnamento della Chiesa sui diritti umani, ripercorrendo l'ampia trattazione contenuta nella Lettera enciclica *Pacem in Terris* fatta da San Giovanni XXIII, che confermava ed approfondiva l'originario nesso tra Libertà e Verità.

Per non dimenticare la necessità di combattere la battaglia contro ogni forma di sfruttamento e di violenza, le Nazioni Unite hanno istituito nel 1949 la *Giornata internazionale per l'abolizione della schiavitù*, che ricorre il 2 dicembre di ogni anno. Questa data, infatti, segna l'adozione, da parte dell'Assemblea generale, della *Convenzione per la repressione della tratta degli esseri umani e dello sfruttamento della prostituzione*.

L'attuale Pontefice, papa Francesco, prosegue sulla via della collaborazione con le altre confessioni cristiane e religioni, in campo sociale, umanitario e di difesa della dignità umana. Egli si è unito ad altri leader religiosi in occasione del convegno organizzato dal *Global Freedom Network*, martedì 2 dicembre 2014 in Vaticano, per la firma di una dichiarazione congiunta, contro quello che il Santo Padre ha definito *crimine di lesa umanità*. I firmatari - si legge nel testo - si sono riuniti in un'iniziativa storica per ispirare azioni spirituali e pratiche da parte di tutte le religioni del mondo e delle persone di buona volontà per eliminare per sempre la schiavitù moderna entro il 2020. Gli illustri firmatari hanno assunto l'impegno comune di fare tutto il possibile all'interno delle loro comunità di credenti e all'esterno per ridare la libertà a chi è vittima di schiavitù o di tratta di esseri umani, restituendo loro speranza nel futuro.

La cerimonia - svoltasi nella sede della Pontificia Accademia delle Scienze - si è aperta con l'intervento del Pontefice, che nel ringraziare i presenti: ortodossi, anglicani, buddisti, indù, ebrei e musulmani, ha ricordato con toni preoccupati che il fenomeno dello *sfruttamento fisico, economico, sessuale e psicologico incatenata attualmente decine di milioni di persone alla disumanità e all'umiliazione*. Papa Francesco ha denunciato il continuo aggravarsi di questo *flagello atroce*, le cui vittime sono di ogni condizione, ma il più delle volte si riscontrano tra i più poveri e i più vulnerabili. Il Vescovo di Roma ha richiamato all'azione tutte le persone



di fede, i leader, i governi, le imprese, tutti gli uomini e le donne di buona volontà, affinché diano il loro forte appoggio e si aggiungano al movimento contro la schiavitù moderna, in tutte le sue forme. Inoltre Egli ha fatto appello alla coscienza generale affinché vengano aiutati attivamente e sempre, tutti coloro che ciascuno di noi può incontrare sulla sua strada: un anziano abbandonato; un lavoratore ingiustamente schiavizzato e disprezzato; una rifugiata o un rifugiato catturati dai lacci della malavita; un giovane o una giovane che cammina per le strade del mondo, vittima del commercio sessuale; un uomo o una donna indotti alla prostituzione con l'inganno da gente senza timore di Dio; un bambino o una bambina mutilati degli organi...

È degno ricordare che i firmatari del documento sono stati: per la Chiesa cattolica papa Francesco; per gli anglicani l'arcivescovo di Canterbury Justin Welby; un rappresentante indu e due buddisti, tra cui il sommo sacerdote della Malaysia; per l'ebraismo il rabbino capo David Rosen e l'altro rabbino Abraham Skorka, vecchio amico di papa Bergoglio; per gli ortodossi, in rappresentanza del patriarca ecumenico Bartolomeo, il metropolita Emmanuel di Francia; per i musulmani, il sottosegretario di Al-Azhar Abbas Abdalla Abbas Soliman in rappresentanza del grande imam Mohamed Ahmed El-Tayeb, e i grandi Ayatollah Mohammad Taqi al-Modarresi e Sheikh Basheer Hussain al Najafi (quest'ultimo rappresentato dal consigliere speciale Sheikh Naziyah Razzaq Jaafar), oltre all'argentino Sheikh Omar Abboud, anch'egli amico di lunga data di papa Francesco. Numerosi leader di organizzazioni internazionali, tra cui *Andrew Forrest della Walk Free Foundation*, partner Gfn, organizzazioni della società civile e imprese hanno presenziato alla firma della dichiarazione. Il testo è stato letto in inglese e in spagnolo dall'africano James Kofi Annan (il settimo Segretario generale delle Nazioni Unite, in carica dal 1° gennaio 1997 al 31 dicembre 2006, e scomparso il 18 agosto 2018) e dalla messicana Claudia, due persone che durante la loro infanzia sono state vittime della tratta.

Il tempo della globalizzazione ha fatto dei diritti umani un riferimento centrale per chi ha a cuore il fiorire di una vita buona nei vari campi dell'esistenza umana (economia, ambiente, salute...).

In essi risuona l'esigenza di tutelare l'*humanum* nella sua fragilità, ma anche quella di promuoverlo, fino a consentirgli di esprimersi in tutta la sua ricchezza. La lotta alla schiavitù moderna è uno dei punti cardine del pontificato di papa Francesco, che fin dalla Sua elezione ha sempre denunciato la tratta degli esseri umani come uno dei crimi-

ni più gravi che colpiscono il mondo odierno. A questo tema il Papa ha dedicato anche il *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace* nel 2015, sotto il titolo: *Non più schiavi, ma fratelli*.

La schiavitù non è ancora sconfitta. Oggi, secondo i dati ONU, in tutto il mondo sono più di ventuno milioni le donne, gli uomini e i bambini ridotti in questa atroce condizione. Le peggiori forme contemporanee di schiavitù sono la tratta degli esseri umani, lo sfruttamento sessuale, il lavoro minorile, i matrimoni combinati e il reclutamento forzato di bambini per l'impiego nei conflitti armati. Un capitolo a parte riguarda il settore agro-alimentare: sarebbero più di 1,3 miliardi i lavoratori sfruttati secondo un recente rapporto dell'Organizzazione internazionale del lavoro. La disuguaglianza o lo squilibrio fra donne e uomini crea instabilità e dà origine alla violenza.

La fonte della disuguaglianza è la dilagante convinzione culturale, sociale e concettuale secondo cui le donne sono create per gli uomini e gli uomini sono superiori. Questa superiorità si traduce nella nozione di *possesso* dell'oggetto. Un esempio di disuguaglianza che crea violenza è la presenza a Singapore di spose straniere. Qui, gli uomini con scarso livello d'istruzione, incapaci di trovare moglie, guardano al Vietnam e alla Cina dove donne, spinte dalla povertà, accettano le loro proposte di matrimonio per mantenere la propria famiglia. Il fatto di dipendere dal proprio marito per la residenza, la cittadinanza e il diritto al lavoro pone queste donne in una posizione di disparità e rende a quante subiscono abusi più difficile cercare aiuto.

Donne e bambine sono viste come merce o pesi in tanti paesi dell'Asia, come dimostrano le usanze e le leggi legate al matrimonio e alla sessualità. Un esempio diffuso di questa disparità sono le *spose bambine*. Costrette a sposarsi in tenera età, sono soggette ad atti di prepotenza, violenza domestica e destinate a giornate interminabili di duro lavoro, senza potersi lamentare. La violenza proviene dalla famiglia del marito, che le tratta come schiave e spesso le dileggia perché la famiglia non è riuscita a pagare la dote richiesta. Quando la povertà è unita alla disuguaglianza rende la vita molto più insopportabile per le donne e i bambini che per gli uomini. Quando il denaro è poco o inesistente, le ultime a mangiare sono le donne, le ultime a ricevere un'istruzione sono le figlie femmine e solo i maschi possono beneficiare dell'assistenza sanitaria. In Thailandia molte ragazze vengono vendute ad agenti che le rivendono, destinandole alla prostituzione o a un

lavoro che equivale ad una vera e propria schiavitù, con una paga minima o nulla e senza diritti.

Anche in Africa le donne lavorano tantissimo e soffrono tantissimo. Esse lavorano i campi, provvedono ai bisogni della propria famiglia, accudiscono i malati della comunità. L'acqua, l'elemento vitale, è trasportata per decine di chilometri in contenitori sulla testa. Purtroppo quasi sempre questo liquido prezioso è inquinato e causa diverse malattie ed epidemie.

Nel Suo messaggio per la *Giornata mondiale di preghiera per la pace* del 2017 papa Francesco parla del bisogno di pari diritti e di rispetto tra le nazioni per evitare violenze e conflitti. Nelle Sue Esortazioni apostoliche *Evangelii gaudium* come pure *Amoris laetitia*, Egli cita le strutture patriarcali tra i responsabili della violenza contro le donne e nelle società. La visita del Pontefice negli Emirati Arabi Uniti a febbraio 2019 è stata fonte di speranza per gli 800mila cristiani che vivono e lavorano nelle sette monarchie del Golfo. I loro diritti non sempre vanno di pari passo a un reale cammino di integrazione. Le chiese, tanto per cominciare, non hanno croci e non si vedono campanili anche se le comunità fioriscono ricche di battesimi, alimentate da un alto tasso di immigrazione. I lavoratori arrivano dall'India, dalle Filippine, dal Bangladesh. Al momento di entrare devono consegnare il proprio passaporto al datore di lavoro e spesso si consumano tanti abusi. La disuguaglianza di fronte alla legge li rende impotenti e privi di difese. Oltre agli esempi lontani ci sono quelli vicini di casa nostra. Il mio sguardo cade sulla regione nella quale vivo e lavoro: Puglia.

Dal crollo del muro di Berlino e dal conseguente mutamento degli equilibri geopolitici si è verificato un graduale ma costante aumento della tratta degli esseri umani. Associare la tratta alla prostituzione ed immigrazione clandestina ha causato il diffondersi di pregiudizi e stereotipi di forte ostacolo all'emancipazione delle vittime e della loro efficace inclusione sociale e lavorativa.

In Occidente, in Italia e anche a Bari, l'ingresso della componente femminile nel mercato del lavoro ha provocato un mutamento negli equilibri familiari e sociali: tradizionalmente impegnate nel lavoro domestico e nella cura dei soggetti maggiormente vulnerabili - bambini, anziani, ammalati - le donne italiane si trovano a diminuire la quota di tempo da destinare agli aspetti logistici e relazionali della famiglia. Di conseguenza si è creata la richiesta di manodopera per i lavori domestici e di cura, un settore nuovo che attrae sempre maggiori quote di donne straniere. Donne spesso costrette

a lasciare le proprie famiglie e i propri figli e che emigrano per la necessità di trovare lavoro, non certo per prostituirsi.

Ad agosto 2018 la piaga del caporalato si ripropone con due gravi incidenti stradali in provincia di Foggia, che in 48 ore provocano la morte di 16 braccianti agricoli stranieri. Si tratta di un fenomeno molto presente e diffuso nella terra di Puglia, sviluppato da un'organizzazione potente, in cui i caporali cerano di aggregare le persone fragili e bisognose gestendo le loro giornate lavorative. È una situazione di sfruttamento dove le persone non esistono, non hanno diritto di parola e hanno paura di denunciare, nonostante la nuova legge sia stata approvata dal governo nel 2016 atta a contrastare questo fenomeno disumano. L'opera meritoria della chiesa dà voce a coloro che non hanno voce, rende visibili gli invisibili, cercando di far cadere i muri dell'indifferenza e di far crescere l'integrazione.

L'orizzonte del lavoro è stato sintetizzato da papa Francesco in quattro aggettivi: libero, creativo, partecipativo e solidale. Siamo purtroppo lontani in molti casi da quel traguardo che vede nel lavoro un'opportunità per affermare la dignità della persona (Messaggio della Commissione Episcopale per i problemi sociali, la giustizia e la pace della CEI, in vista del 1° maggio 2019). Molto è stato fatto, ma tantissimo c'è ancora da fare. Alcune negative e tristi realtà non dovrebbero esistere e non bisogna abituarsi a situazioni assurde e degradanti, all'assenza delle istituzioni, alla mancanza di concretezza dei gesti e alla capacità di denunciare. La sfida affascinante della vita del Paese (e quella su cui ci giochiamo il futuro del lavoro) - scrivono ancora i Vescovi - può essere vinta solo superando la carestia di speranza, puntando su fiducia, accoglienza ed innovazione e non chiudendosi nella sterilità della paura e nel conflitto. Comprendendo che l'altro non è colui che mi contende una ricchezza data ma è un dono e un'occasione per costruire una utorta" più grande

Bibliografia

Crimine di lesa umanità, in Osservatore Romano

(3 dicembre 2014) 1 e 8.

Asia: dalla disuguaglianza la violenza in Donne, Chiesa, Mondo (30 ottobre 2016) 11-15.

P. IANNACCONE, *Nel Ghetto, a fianco degli invisibili*, in *Voci di Umanità*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 25-32.

Commissione Episcopale per i problemi sociali, la giustizia e la pace della CEI, Messaggio per il 1 Maggio 2019, su *Migrantes online* del 16 aprile 2019.

IDEE ISPIRATRICI DELL'ISTITUTO DI TEOLOGIA ECUMENICO-PATRISTICO "SAN NICOLA"

Una memoria storica dei primi statuti

DAMIANO BOVA OP

La finalità data all'Istituto Superiore di Teologia Ecumenica dalla CEP all'atto della fondazione è: «Promuovere attraverso lo studio della Patristica, soprattutto orientale, l'attività ecumenica, alla quale la Puglia sembra particolarmente versata per la sua vicinanza all'Oriente e per il vincolo con cui ad esso è legata nel nome di San Nicola di Bari».¹ Negli statuti più recenti dell'Istituto di Teologia Ecumenica la finalità viene espressa in questi termini: «L'Istituto ... intende promuovere la ricerca scientifica sulle fonti della dottrina delle Chiese cattolica e ortodossa, approfondire il dialogo ecumenico nel reciproco rispetto in base all'ecclesiologia di comunione».² L'Arcivescovo di Bari, al rientro dal Vaticano II, s'è portato dietro questo patrimonio della Chiesa antica, canalizzandola nell'alveo della nuova corrente ecumenica impressa al Concilio dai due Papa che l'hanno celebrato.

Nello spirito del Vaticano II

Il Concilio aveva fatto un appello di ritorno alle fonti, a ciò che unisce. Si è fatto, perciò, ricorso all'insegnamento dei padri, con preferenza per quelli comuni della tradizione orientale, senza trascurare i padri dell'Occidentale.

Il Vaticano II così recita nel documento sull'ecumenismo: «L'insegnamento della teologia e delle altre discipline, specialmente storiche, deve essere fatto sotto l'aspetto ecumenico ... non in maniera polemica».³ E per quanto riguarda i rapporti con l'Ortodossia così si esprime: «Il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli orientali è di somma importanza per la fedele custodia dell'intera tradizione cristiana e per la riconciliazione dei cristiani d'Oriente e d'Occidente»⁴ Un passo del discorso di

Paolo VI, all'apertura della seconda sessione del Concilio, rappresenta un documento programmatico per il futuro Istituto di Bari: «Guardiamo con riverenza al patrimonio religioso originario e comune, conservato e in parte anche bene sviluppato presso i fratelli separati. Vediamo con compiacenza lo studio di coloro che cercano onestamente di evidenziare e rendere onore ai tesori di verità e di vita spirituale, autentici, posseduti dai medesimi fratelli separati, allo scopo di migliorare i rapporti nostri con loro. Vogliamo sperare che essi pure con pari desiderio vorranno studiare meglio la nostra dottrina e la sua logica derivazione dal deposito della divina rivelazione, come vorranno conoscere meglio la nostra storia e la nostra vita religiosa».⁵

Giovanni XXIII ritenendo che la Chiesa non può presentarsi a predicare il messaggio evangelico dell'amore, se al suo interno regna la divisione, impresse al Vaticano II come finalità una pastorale ecumenica. Qualcuno ha affermato che nell'ecumenismo ci vuole fantasia. Per la fondazione di questa istituzione e la sua qualificazione ce n'è voluta veramente molto, facendo appello alla corralità degli apporti. Una canzone brasiliana – scriveva P. Manna – canta un'idea, che è diventata per noi un progetto. Essa dice: «Quando un uomo sogna da solo, questo resta un sogno, ma quando alcuni fanno lo stesso sogno, allora è l'inizio di una nuova realtà».

Rimanendo nello spirito del Vaticano II anche gli strumenti con cui è stato confezionato l'Istituto sono stati forniti dal Concilio: l'invito alla collaborazione tra le Chiese locali e gli Ordini religiosi.

L'Istituto è sorto dagli apporti convergenti ricevuti dalla Chiesa locale di Bari, sotto la guida di Mons. Nicodemo, e dell'Ordine domenicano asse-

1 CEP, Documento di fondazione dell'ISTE del 1° ott. 1968

2 St. del 2003, art. 3 I, p. 8.

3 Concilio ecumenico Vaticano II, Unitatis redintegratio, n. 10.

4 Ib., n. 11; cfr Distanti, Giovanni, op. L'Istituto di teologia ecumenica, p. 85.

5 Paolo VI, Discorso d'apertura del Concilio, n. 23, p. 112.

condato dai vari superiori a tutti i livelli. È stato un gioco di squadra svolto nel nome di San Nicola, santo della Chiesa indivisa, che possiamo considerare il vero protagonista e fondatore.

Si è realizzato il sogno profetico del Maestro dell'Ordine, P. Emanuele Suarez, quando nel 1951, nell'accettare l'affidamento della Basilica al proprio Ordine, ha pensato di erigere a Bari un'istituzione culturale ecumenica a livello internazionale, un Istituto teologico con attenzione rivolta all'Oriente e organizzato come centro studi per l'Oriente cristiano. Fortunatamente ciò s'è avverato dopo il Concilio, nella nuova visione data alla Chiesa del nostro tempo.

Istituzione ecumenica

L'Istituto è un'istituzione accademica con specializzazione in *teologia ecumenica*. come effettivamente poi verrà classificato dalla stessa Congregazione, inserendolo tra le istituzioni ecumeniche. Con la specificazione *ecumenico-patristica*, s'intende far ricorso al patrimonio ecclesiale comune dei Padri della Chiesa per promuovere la riconciliazione.⁶

La Congregazione per l'educazione cattolica è rimasta per alcuni anni molto ferma sulla propria idea che l'Istituto di Bari fosse un doppione dell'Oriente di Roma. In seguito ha definito l'Istituto barese «unico dal punto di vista accademico ed *ecumenico*»; e lo ha caldeggiato a estendere gli interessi dell'Istituto anche al mondo slavo, sollecitandolo, inoltre, a curare lo studio della storia e delle tradizioni bizantine dell'Italia meridionale.

L'eccelesologia di comunione

Sullo sfondo culturale e teologico dell'Istituto si dispiega l'*eccelesologia di comunione* la cui riscoperta è frutto di una lunga gestazione del percorso ecumenico degli ultimi tempi approdato nel bel mezzo del Vaticano II, accolto e preso in consegna finalmente anche della Chiesa cattolica.

Il modello ecclesiologico di riferimento è il periodo della Chiesa una, del primo Millennio del cristianesimo, prima dello scisma del 1054, che, nonostante tutte le difficoltà, rimane un valido dato fondante a cui ispirarsi per il possibile ripristino dell'unità dei cristiani, nel rispetto delle diverse tradizioni culturali e spirituali dell'Oriente e dell'Occidente. Questa visione è stata impressa all'Istituto fin dall'inizio. Si è compreso che la riconciliazione è possibile con l'adozione del realismo storico dell'unità nella diversità e della diversità nell'unità.

Il rapporto tra le due Chiese nel lungo periodo del primo Millennio non è stato sempre facile e lineare. Il P. Congar afferma che furono, in effetti, più gli anni di separazione di fatto che non quelli di piena comunione. C'era però un'unità sostanziale che consentiva di superare, nonostante le incomprensioni, gli ostacoli che si frapponevano alla riconciliazione. Spesso s'è fatto ricorso alla mediazione dell'Italia meridionale.

Pur nella ricerca prioritaria delle convergenze, non vengono trascurate e sottaciute le divergenze. Gli elementi che hanno contribuito a dividere le due tradizioni ecclesiali vengono, nell'Istituto, affrontati, studiati e discussi tra gli esperti delle due tradizioni anzitutto in chiave storica. S'intende così *riscrivere insieme la teologia*, nel rispetto di due tradizioni di pensiero e di spiritualità, che non si contrappongono, ma che si completano, s'integrano e si arricchiscono vicendevolmente.⁷ Mediante lo studio degli elementi che nella storia hanno prodotto le divisioni, s'intende ripensare la problematica in stile diverso, non polemico, controversista, di contrapposizione, ma con atteggiamento positivo di ricerca della verità con spirito di cooperazione per riscrivere insieme la teologia.⁸

La ricerca rivitalizzata non punta l'attenzione alla soluzione dei singoli temi teologici, ma ad affrontare lo studio delle varie discipline storiche e teologiche nella prospettiva dell'eccelesologia di comunione. I cristiani nel simbolo apostolico esprimono la loro fede nell'unità della Chiesa una, santa, cattolica (universale) e apostolica. L'unità è costituita dai santi (i cristiani) nell'universalità della Chiesa voluta da Cristo e trasmessa dagli Apostoli.

6 In qualche documento dell'inizio appare la denominazione d'istituzione patristico - ecumenica che l'avrebbe contrassegnata come Istituto di patristica. Sono stati i domenicani che invertirono l'espressione nel corso delle trattative con la S. Sede e con l'Istituto orientale di Roma, proprio perché l'intento era di creare un'istituzione ecumenica.

7 Cfr Manna, Salvatore, op - Locatelli, Giancarlo, op, L'istituto ecumenico «San Nicola», O Odigos, 2002, n. 1, pp. 9-10.

8 Cfr «Methodology of the institute», O Odigos, I (1982), n. 1, p. 2.

Il ricorso alle fonti

Questa connotazione fondamentale dell'Istituto di partire dall'unità della Chiesa, nonostante le divisioni, esige un ritorno alle origini per riscoprire ciò che unisce e rilevare ciò che ci distingue, senza separarci. Il *ritorno alle fonti*, è stato l'altro elemento ispiratore, secondo l'insegnamento del Vaticano II. Bisogna cominciare da ciò che unisce: era questo l'assunto preferito da Giovanni XXIII. La finalità ecumenica dell'Istituto è stata connotata dal ricorso ai Padri della Chiesa come punto di riferimento. Lo studio dei Padri non è preso in chiave dottrinale o filologica, ma in prospettiva ecclesiologica, ecumenica. Il nostro non è un Istituto di patristica, ma assume il pensiero dei Padri in chiave ecclesiologica per il raggiungimento delle proprie finalità ecumeniche.

La scelta dei padri è stata motivata anche dall'adozione del loro metodo teologico: il ricorso alla S. Scrittura; il senso della tradizione; la coscienza della novità cristiana, pur nel riconoscimento delle verità presenti nella cultura pagana; la difesa della fede come bene sommo e continuo approfondimento della rivelazione; il senso del mistero e l'esperienza del divino. In prospettiva di attualità è stata presa in considerazione la ricchezza culturale, spirituale ed apostolica, con cui hanno gettato veri ponti tra il vangelo e la cultura pagana, patrimonio che appartiene alla Chiesa indivisa da attualizzare nel mondo contemporaneo.

Si fa ricorso prevalentemente alla tradizione patristica orientale, perché rappresenta un punto di riferimento comune come testimoni privilegiati della tradizione, i più vicini alla freschezza delle origini evangelico e sub-evangeliche, i protagonisti della trasmissione delle verità rivelate. Essi, inoltre, propongono un condivisibile metodo teologico, che dà centralità alla S. Scrittura, come è diventata uno negli intenti fondamentali del Vaticano II.

La *communio sanctorum*.

L'Istituto di Bari si è ispirato non solo all'esperienza ecclesiale del primo millennio con la sua ec-

clesiologia di comunione, ma anche alla condivisione della *communio Sanctorum*. La chiesa del primo millennio nacque dal sangue dei martiri: «Sanguis martyrum, semen christianorum».⁹ I cristiani nel simbolo apostolico esprimono la loro fede nella comunione dei santi che esprime anzitutto la Chiesa come assemblea di tutti i santi, cioè di tutti i credenti, che formano un solo corpo. Indica inoltre la comunione nelle *cose sante*, principalmente nel Cristo, fonte e capo di questa comunione con riferimento costante all'Eucaristia, permanenza del Cristo fra i suoi fedeli nella storia.

Nella Chiesa, sia cattolica che ortodossa, alcuni cristiani, per l'esemplarità ed eroicità della loro vita, sono proclamati e venerati come santi. I cristiani dell'Oriente e dell'Occidente sono solidali non solo nel culto della Vergine, ma anche dei santi, specie di quelli della chiesa indivisa del primo millennio. Questi santi, con la loro spiritualità, e spesso con la dottrina, nella loro imprevedibilità, sono di grande aiuto nel cammino dell'unità.

La condivisione della testimonianza dei martiri appartenenti a tutte le confessioni cristiane, costituisce una solida base per la comprensione e la convergenza ecumenica. Nel patrimonio comune delle Chiese va ascritta anzitutto la *santità*. I santi sono al di là dalle nostre divisioni, un patrimonio di cattolici, ortodossi e protestanti insieme. Bisogna «far prendere sempre più coscienza dell'importanza del martirio oggi e della sua dimensione ecumenica».¹⁰ In questo contesto si inserisce anche la devozione a San Nicola, comune all'Oriente e all'Occidente. La presenza del suo corpo a Bari che ha alimentato i pellegrinaggi degli ortodossi alla sua tomba, ha offerto l'impulso alla fondazione di una istituzione ecumenica intitolata al suo nome, tanto da poter considerare questo Santo l'epónimo della vocazione ecumenica di Bari e della Puglia.

L'Istituto luogo della condivisione

L'Istituto è nato all'insegna della collaborazione interecclesiale e della condivisione. L'Arcivescovo di Bari, Mons. E. Nicodemo, ha partecipato l'in-

⁹ Giovanni Paolo II ha richiamato e fatto sua l'espressione di Tertulliano. Egli poi rivolge l'invito a cattolici, ortodossi e protestanti, ad aggiornare il martirologio, perché i martiri cristiani, di tutte le confessioni, acquistino un'eloquenza ecumenica. Quest'ecumenismo dei santi, dei martiri, è forse il più convincente e più efficace.

¹⁰ Giovanni Paolo II, *Tertium Millennium Adveniente*, n. 37. Cfr. Pié-Ninot, Salvador, *I martiri: una testimonianza da non dimenticare*, pp. 40-42. Il testo e il commento teologico-pastorale è a cura del Consiglio di presidenza del grande giubileo dell'anno 2000.

tento della fondazione dell'Istituto ai Patriarchi ortodossi, ricevendone il plauso. Atenagora I ha condiviso subito la sua approvazione. L'unità infranta, non senza responsabilità d'ambo le parti, dovrà essere recuperata mediante l'impegno condiviso; perciò sono stati chiamati a insegnare nell'Istituto anche docenti ortodossi e furono offerte borse di studio a studenti delle due Chiese sorelle.

L'Istituto si è assunto il compito di organizzare, in collaborazione con esponenti delle Chiese ortodosse, incontri e colloqui a livello ecumenico, promuovere viaggi ecumenici con itinerari atti a far conoscere le diverse tradizioni ecclesiali innestate sulla cultura del territorio in cui insistono. La creazione, perché di creazione bisogna parlare, dell'Istituto, è il risultato di un gioco di squadra svolta nel nome di San Nicola.

Il rapporto preferenziale dell'Istituto con gli ortodossi, è dovuto anzitutto alla presenza a Bari del corpo di San Nicola di cui gli ortodossi hanno una profonda devozione che coltivano con i frequenti pellegrinaggi. Ciò non esclude una visione globale con rapporti ecumenici con le altre Chiese e Confessioni cristiane. Nello Statuto del 2003 vengono indicati le condizioni o i mezzi per conseguire le finalità dell'Istituto, che nello statuto del 1972 venivano indicate invece come finalità.¹¹

Nello statuto si afferma poi che l'Istituto è "aperto ai chierici e laici, di ambo i sessi, di qualsiasi confessione cristiana".¹²

Quest'apertura non è da poco se si mette in rilievo che non rappresenta un accesso solo alle lezioni, ma anche al riconoscimento dei titoli, sia da parte della Chiesa cattolica, sia da parte delle Chiese ortodosse, a cui appartengono gli studenti. In effetti, non sono accolti solo gli studenti ortodossi, ma anche i docenti ortodossi, i quali ricevono il mandato d'insegnamento e il riconoscimento, dalle istituzioni cattoliche, oltre ad avere un mandato esplicito dai loro rispettivi vescovi. L'Istituto è destinato a promuovere "la fraterna collaborazione interecclesiale tra le Chiese, cattolica e ortodossa".¹³

È questo uno degli elementi peculiari, più qualificanti e distintivi, di questa istituzione.

I rapporti fra cattolici e ortodossi nell'Istituto sono improntati alla fraternità, senza prevenzioni e senza infingimenti, all'insegna del motto: *incontrarsi per conoscersi, conoscersi per amarsi*. Un motto adottato dai Domenicani quando hanno aperto una casa in Grecia, vivendo in un appartamento, senza la gestione di una chiesa, per non suscitare sospetti di proselitismo. È un altro tassello *metodologico* che si aggiunge ai precedenti.

Questo stile di presenza ha facilitato i rapporti e la collaborazione con le istituzioni ecclesiastiche, accademiche e culturali in un paese dell'ortodossia come la Grecia, e anche in altri paesi orientali.

Per realizzare quest'impegno, l'Istituto si è avvalso della collaborazione anche di docenti ortodossi e ha messo a disposizione borse di studio anche per studenti ortodossi. Inoltre ha stabilito rapporti costanti di collaborazione con le istituzioni accademiche e culturali ortodosse del Vicino Oriente.

La cooptazione di docenti ortodossi fin dall'inizio dell'attività dell'Istituto, e il loro insegnamento, direttamente o indirettamente riconosciuto dalle autorità accademiche, alla stessa stregua dei docenti cattolici, è la novità in assoluto, che metodologicamente è di un'enorme rilevanza ecumenica. Sono i docenti ortodossi che insegnano le materie riguardanti l'ortodossia.

L'unicità dell'Istituto di Bari consiste nel fatto che in concreto è *come se* questa istituzione fosse stata fondata in comune tra cattolici ed ortodossi, anche se giuridicamente è una istituzione cattolica. Il patriarca Atenagora, con il suo intuito e la sua apertura, ha dato il suo assenso e riconoscimento dell'Istituto barese prima che iniziasse l'attività.¹⁴

Colloqui cattolico-ortodossi

L'apporto più rilevante a livello interecclesiale è stato quello dei *colloqui cattolico-ortodossi*. Il pe-

¹¹ St. del 2003, art. 3, II.

¹² St. 2003, art. 2, II.

¹³ Ib.

¹⁴ L'interesse per l'istituto è venuto anche dalle altre gerarchie delle chiese orientali, dai rappresentanti degli ortodossi a Ginevra, dalle facoltà e accademie teologiche ortodosse, dalle maggiori autorità del consiglio mondiale delle chiese di Ginevra e infine, e non per ultimo, dal segretariato per l'unione dei cristiani, anche se inizialmente è stato visto con una certa diffidenza.

riodo dal 1975 al 1979 è stato di preparazione per l'avvio del dialogo teologico tra cattolici e ortodossi, che poi è iniziato con il lavoro della Commissione mista cattolico-ortodossa.

Non è facilmente decifrabile l'effettivo peso che i colloqui di Bari hanno avuto a livello del dialogo ufficiale. Una valutazione dall'esterno possiamo però dedurla da alcuni elementi oggettivi.

I colloqui sono stati celebrati per un ventennio, con la partecipazione d'esperti di primo piano a livello mondiale e interecclesiale, alcuni dei quali erano membri della Commissione mista, tra cui i responsabili delle delegazioni d'ambo le parti.

I colloqui erano esplicitamente finalizzati a preparare il materiale in vista dell'incontro della Commissione mista successiva.

Il fatto che queste personalità non hanno mai disertato i colloqui di Bari, è segno che avevano un certo peso nel dialogo teologico interecclesiale. I colloqui sono stati organizzati, oltretutto, sempre in strettissima collaborazione tra cattolici ed ortodossi, anche a livello tra Facoltà teologiche cattoliche, ortodosse e, indirettamente, anche protestanti. Questo lavoro di ricerca, spesso sfociato in pubblicazioni di libri, saggi e articoli sulle riviste.

Gli Atti dei colloqui sono stati pubblicati su *Nicolaus*, rivista dell'Istituto.

Istituzione di ricerca e di insegnamento

L'istituto è anzitutto un'istituzione di «ricerca scientifica sulle fonti della dottrina delle Chiese, cattolica e ortodossa»¹⁵, in funzione del dialogo ecumenico, sulla base di una *ecclesiologia di comunione*.¹⁶ Ma è anche una istituzione accademica di insegnamento, perché «attende alla formazione di professori di teologia ecumenico – patristica».¹⁷

Gli istituti, in effetti, si dividono in tre categorie: d'insegnamento, di ricerca e di ricerca e insegnamento. Quello di Bari appartiene alla terza cate-

ria: è una istituzione di *ricerca*, che svolge anche attività d'*insegnamento* (accademica). Assolutamente parlando potrebbe anche non avere alunni e continuare ugualmente la sua attività di ricerca, d'incontri, di colloqui, di pubblicazioni, con i professori delle due Chiese, al fine di promuovere la comunione interecclesiale. Nello statuto infatti si afferma che l'Istituto «promuove studi, ricerche, incontri, colloqui tra cattolici e ortodossi; è centro di riferimento per gli studiosi e gli animatori di teologia ecumenico - patristica nelle Chiese locali».¹⁸

Animazione pastorale-ecumenica

L'Istituto ha curato anche la dimensione pastorale dell'ecumenismo, diventando un punto di riferimento per «gli animatori di teologia ecumenico-patristica delle Chiese locali»,¹⁹ e della pastorale ecumenica delle parrocchie, in collaborazione con il Segretariato per l'ecumenismo delle Diocesi, mettendo a disposizione il proprio personale competente in materia.

L'attività accademica non si limita, quindi, solo allo studio e alla ricerca sui libri, ma offre la possibilità di una formazione ecumenica vitale, che coinvolge personalmente ed emotivamente gli studenti. È una scelta innovativa, perché propone di tendere alla riconciliazione partendo dalla convinzione profonda della base. L'unione non si realizzerà se sarà opera solo dei vertici delle Chiese. Bisogna partire dalla base, cioè dal popolo di Dio, perché si verifichi, come lascia intendere il nome di San Nicola, una «vittoria del popolo».²⁰

L'Istituto non si è chiuso in se stesso, nello studio, nell'insegnamento e nella ricerca. Ha un intento anche, se non prevalentemente, *pastorale*, in una accezione diversa da quella usuale, perché riguarda la vita di tutta la Chiesa, o meglio di tutte le Chiese, particolarmente cattoliche ed ortodosse, contribuendo all'opera di ricomposizione nell'unità.

¹⁵ St. 2003, art. 3, I.

¹⁶ Cfr. anche St. art. 59, I, in cui si parla della ricerca.

¹⁷ St. Art. 3, II; cfr. anche art. 59, II; l'insegnamento è posto dopo la ricerca.

¹⁸ St. Art. 3, II.

¹⁹ Direttorio ecumenico, nn. 68, 70-79 (St. 2003, art. 3, II).

²⁰ Etimologia di Nicola in greco.

L'Italia meridionale tra Oriente e Occidente

Una componente caratterizzante dell'Istituto come istituzione accademica ecumenica che ha scelto come linea preferenziale il rapporto tra cattolicesimo e ortodossia, è la storia e le tradizioni orientali, particolarmente bizantine, che hanno segnato per secoli i rapporti tra le due Chiese nell'Italia meridionale.

La posizione geografica aperta sul Mediterraneo orientale e la vicinanza dei Paesi a maggioranza ortodossa dell'Oriente cristiano, la storia dell'Impero romano e delle due Chiese, nei reciproci rapporti per secoli tra Roma e Costantinopoli, hanno creato nell'Italia meridionale i presupposti di una tradizione comune di convivenza tra greci e latini, che hanno lasciato in eredità un patrimonio di valori spirituali e di reperti artistici condivisi dal popolo cristiano delle due Chiese.

Questa convivenza, anche se non sempre pacifica, tra le due Chiese nello stesso territorio, è un test storico della possibilità della loro condivisione. Convinti di questa complementarità di fratellanza e affinità fra cattolici e ortodossi, nell'Istituto sono stati affrontati ricerche in questo settore con ottime risultanze sotto l'aspetto ecumenico.²¹ Sono valori questi che, trascurati per secoli, si sono rivelati una ricchezza da recuperare.

L'Italia meridionale è stata cerniera naturale, crocevia fra Oriente ed Occidente, secondo una tradizione costante della sua storia. Nel difficile reciproco rapporto tra le due Chiese, s'è fatto spesso ricorso nella storia alla mediazione dell'Italia meridionale.

Metodologia

La metodologia dell'Istituto ha due valenze: la prima è quella che riguarda la *politica* complessiva o la *strategia* dell'Istituto. In questo senso si tratta delle scelte di fondo che servono al conseguimento della finalità che ci si è proposti, quella ecumenica. Un'istituzione come questa non è ecumenica perché

s'insegnano materie d'ecumenismo o si trattano argomenti che riguardano i rapporti ecclesologici tra le varie Chiese. L'ecumenismo dell'Istituto oltre ad essere una vocazione, a dirla col Vaticano II, di tutta la Chiesa, o meglio di tutte le Chiese, è l'ecumenismo nell'insegnamento. Tutte le materie, storiche, teologiche ecclesologiche, liturgiche, filosofiche, devono essere connotate come ecumeniche.

Tale metodologia, insieme alla vocazione ecumenica della Chiesa non verrà mai meno, neppure col raggiungimento della piena comunione tra le Chiese, perché l'unità della Chiesa, come ogni unità, è dinamica, si dovrà sempre lavorare per conservarla, nella diversità delle espressioni, e per promuoverla, operazione sempre più complessa in un mondo globalizzato. L'altra scelta metodologica adottata per il raggiungimento della finalità generale, è stato l'approccio storico, metodo che ha fatto conseguire ottimi risultati allo studio delle varie discipline in chiave ecumenica. Questo stile storico è stato usato sia nell'insegnamento che negli incontri tra studiosi cattolici e ortodossi.

Il confronto teologico ed ecclesiologico fondato sulla ricerca storica delle fonti e delle varie tradizioni, seguendo il loro sviluppo nei secoli con tradizioni culturali ed ecclesiali diverse, si è verificato fruttuoso. Mediante questo confronto storico, le opposte posizioni in sede teologica ed ecclesiologica si sono sempre più avvicinate, e nello stesso tempo si è trovata la giustificazione anche delle diversità delle rispettive tradizioni. Nei colloqui cattolico-ortodossi che si sono tenuti presso l'Istituto s'è verificata una chiara dimostrazione del progresso che si ottiene nella comune comprensione, basandosi principalmente sul *metodo storico*.

Il tentativo, fatto in un certo periodo, di attenuare questo metodo nell'Istituto, se fosse stato perseguito, avrebbe snaturato il ruolo ecumenico di questa istituzione, riportandolo all'ormai morto e sepolto *metodo controversista*.

Scopo della ricerca nell'Istituto non è fare i confronti e scoprire le varie tradizioni, ma creare una sintesi, sotto lo stimolo dell'intento e del clima ecu-

²¹ Il rilevante numero di tesi di questo settore, specie agli inizi, sta ad attestare questo interesse, e lo conferma l'incoraggiamento della Congregazione per l'educazione cattolica in ordine alla scelta di questo campo di studi, per i suoi risvolti ecumenici.

menico. Questo criterio ha consentito di offrire anche alla commissione mista cattolico - ortodossa degli ottimi suggerimenti sui temi che sono stati trattati pariteticamente sia dalla Commissione che dall'Istituto.²²

La metodologia per il raggiungimento della finalità dell'Istituto era previsto di realizzarla in tre fasi in progres: *positiva*: studio del patrimonio comune (S. Scrittura, patristica, tradizioni bizantine dell'Italia meridionale); *critica*: storia partecipata delle divisioni e approccio filologico alle fonti patristiche; *ricostruttiva*: visione teologica ed ecclesiologica in prospettiva ecumenica.²³

L'altro aspetto della metodologia è quello che riguarda specificamente l'insegnamento e la ricerca. Rappresenta lo strumento diversificato per conseguire la finalità dell'Istituto. L'impegno di ricerca e di studi è stato affrontato ricorrendo alle fonti comuni (Bibbia, tradizione patristica, specie orientale, comunione dei Santi, tradizioni storiche dell'Italia meridionale). È stata ripresa la storia delle divisioni per finalizzare la loro conoscenza anzitutto a riscoprire ciò che unisce, e secondariamente, ciò che non è condiviso, per ricercarne, con l'approfondimento, soluzioni convergenti, per la ricomposizione dell'unità, in prospettiva ecumenica, nel rispetto delle rispettive tradizioni ecclesiali e culturali.

Molto importante è stato quindi la scelta della metodologia, che l'Istituto ha dovuto adottare in ordine al raggiungimento della propria finalità ecumenica. Partendo dalla concezione e convinzione di essere un'unica Chiesa, anche in una unità non perfetta, non solo non si ricorre alla polemica controversista, ma nell'Istituto non si è mai fatto cenno alla soluzione del ritorno alla Chiesa cattolica. Si parla, invece, di ritorno, sì, ma all'unità della Chiesa del primo Millennio.

È diventato essenziale pertanto, a livello d'istituto, l'adozione della metodologia del dialogo, non solo nella sua profonda comprensione di filosofia del dialogo, ma anche nella sua funzionalità di approccio ecumenico fra le diverse Chiese (teologia del dialogo ecumenico ed ermeneutica teologico - ecumenica) a tutti i livelli. Nel corso degli anni la meto-

dologia ha subito dei mutamenti passando da una prevalenza dell'insegnamento nei corsi, al tipo della *lezione-seminario* e del confronto interdisciplinare, che favoriscono il coinvolgimento degli studenti e la ricerca personale. Il docente oltretutto offre agli studenti il frutto delle proprie personali ricerche. Non è escluso che ci siano state anche delle involuzioni col ritorno alla prevalenza della lezione cattedratica. Anche nel metodo degli esami si è avuta una qualche evoluzione. I docenti a volte hanno privilegiato più la ricerca personale scritta degli studenti e l'esposizione in classe, una specie di *lectio coram* che non l'esame classico della interrogazione.

Soggiorni di studio e viaggi ecumenici

Altri due aspetti caratterizzano l'Istituto «San Nicola», sono stati l'obbligo agli studenti di tenere dei «soggiorni di studio nei paesi dell'Oriente cristiano, allo scopo di incrementare la reciproca diretta conoscenza tra Cattolicesimo ed Ortodossia».²⁴

Per il conseguimento del titolo di Dottorato si richiede, infatti, che lo studente «soggiorni per un congruo periodo di studi in un paese dell'area interessata dal suo orientamento di studi».²⁵ A tale scopo l'Istituto, facendosi promotore, organizza «seminari di studi in Grecia o in altri paesi del mondo ortodosso», e «favorisce soggiorni di ricerca in centri di cultura affini alla sua specializzazione».²⁶

L'Istituto si è assunto anche il compito di organizzare incontri e colloqui a livello ecumenico, promuovendo viaggi ed itinerari ecumenici, per costruire, a tutti i livelli, una reciproca comprensione capace di far recuperare quell'unità che si auspica di raggiungere, pur nella legittima diversità.

22 Su questo argomento sarebbe interessante offrire delle analisi con dati concreti, che di per sé costituirebbe oggetto di un lavoro scientifico.

23 Cfr Methodology of the Institute, O Odigos, I (1982), n. 1, p. 2.

24 St. 2003, art. 3, II.

25 St. 2003, art. 63, II.

26 St. 2003, art. 62, Ic.

I PREPARATIVI DELLA CENA PASQUALE IN LUCA: UNA RILETTURA DI LC 22,1-13

GIOVANNA D'ANIELLO

Premessa

Scrittore, storico, teologo: secondo i Padri, Luca è stato compagno e medico di Paolo – come emerge da alcune lettere paoline (cf. *Col*, *2Tim*, *Fil*)¹. Il suo evangelo ha delle peculiarità rispetto ai sinottici: dopo una prefazione in greco classico, il corpo del testo è costruito sulla scorta dei LXX, con degli influssi ebraici². A partire dal metodo esegetico della “critica delle forme” (*Formgeschichte*), che ha messo in luce l'esigenza di risalire al contesto originale di stesura, si è soliti considerare l'evangelo di Marco come nucleo primitivo, ovvero come principale fonte narrativa di Luca; a questa si affianca l'ipotetica “Fonte Q” (*Quelle*), un documento antichissimo che probabilmente raccoglieva i detti di Gesù³; alcuni studiosi individuano altresì un sostrato autonomo in Luca, sostenendo che la base fornita da Marco sia stata interpolata fino a formare il cosiddetto evangelo proto-lucano o “Proto-Luca” (*Ur-Lukas*), soprattutto nel racconto della passione⁴.

L'evangelo di Luca possiede uno stile simile a un *midrash*, cioè ad una ricostruzione autonoma e personale, a tratti allegorica⁵. Lo sguardo di Luca nel ripercorrere gli eventi è filtrato dalla realtà post-pasquale: lo si comprende in molteplici

aspetti e a più livelli, alcuni dei quali emergeranno nel corso di questa disamina.

In questo saggio si propone l'analisi di una pericope lucana, che segue immediatamente il discorso escatologico (*Lc* 21,5ss.) e precede l'ultima cena (*Lc* 22,14ss.), ed è costituita a sua volta da una sorta di dittico: il tradimento di Giuda e la preparazione della cena pasquale (*Lc* 22,1-13). La scelta è dettata dall'assoluta centralità della pericope, rispetto al capitolo 22 ma anche, in modo eminente, rispetto all'intero evangelo di Luca: essa permette, infatti, di guardare all'intera narrazione da una prospettiva privilegiata, che abbraccia tanto l'*ἀρχή*, quanto il *τέλος* del racconto.

Il saggio intende effettuare prima un'essenziale lettura del testo, e procedere poi a una graduale contestualizzazione, fornendo occasionalmente un confronto sinottico. L'indagine procede a più livelli e presenta di volta in volta una lettura più attenta – come passando dalla *lectio* alla *ruminatio* alla *meditatio* del brano.

1. Dal complotto ai preparativi per la cena

22 *1* Si avvicinava la festa degli azzimi, chiamata pasqua, *2* e i sommi sacerdoti e gli scribi cercavano

- 1 Cf. R.J. Karris, “Luca”, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, a c. di R.E. Brown – J.H. Fitzmyer – R.E. Murphy, trad. it. F. Dalla Vecchia et al., pref. C.M. Martini, Queriniana, Brescia 20022, 932-933.
- 2 Cf. J. Schmid, *L'Evangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 19612, 402-451; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Zürich 201120, 197-252. Si vedano anche: J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1985; G. Ravasi, *Il Vangelo di Luca*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988; K.H. Rengstorff, *Il vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 1980; A. Stöger, *Vangelo secondo Luca*, Città Nuova, Roma 19824.
- 3 La “Fonte Q” è un documento anteriore a qualsiasi altro evangelo, probabilmente il testo cristiano più antico, che si suppone ambientato nella Galilea degli anni 40-50 d.C.: potrebbe esser stato utilizzato nella composizione dei Vangeli sinottici, e in tal caso costituirebbe il testo di riferimento dei primissimi discepoli di Gesù. Cf. D. Marguerat (a c. di), Introduzione al Nuovo Testamento. Storia – redazione – teologia, in part. Il Vangelo secondo Luca, Claudiana, Torino 2004.
- 4 Cf. J.M. Harrington, *Te Lukan Passion Narrative. Te Markan Material in Luke 22,54 – 23,25. A Historical Survey*: 1891-1997, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000; C. Heil, *Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q*, W. de Gruyter, Berlin – New York 2003; J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, in “*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 36 (1937), 205-221; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 285ss.; G. Segalla, *L'opera lucana (Luca-Atti)*, in Id., *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari*, Ed. Dehoniane, Bologna 20032, 177-269; T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas: eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; R.H. Stein, *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, in *Te New American Commentary*, vol. 24, B&H Publishing Group, Nashville, Tennessee 1992, 533ss.
- 5 Cf. D. Attinger, *Evangelo secondo Luca. Il cammino della benedizione*, Qiqajon, Magnano (BI) 2015; R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca, Analisi retorica*, Ed. Dehoniane, Bologna 2003.

come toglierlo di mezzo, poiché temevano il popolo.

3 Allora satana entrò in Giuda, detto Iscariota, che era nel numero dei Dodici. 4 Ed egli andò a discutere con i sommi sacerdoti e i capi delle guardie sul modo di consegnarlo nelle loro mani. 5 Essi si rallegrarono e si accordarono di dargli del denaro. 6 Egli fu d'accordo e cercava l'occasione propizia per consegnarlo loro di nascosto dalla folla.

Venne il giorno degli azzimi, nel quale si doveva immolare la vittima di pasqua. 8 Gesù mandò Pietro e Giovanni dicendo: "Andate a preparare per noi la pasqua, perché possiamo mangiare". 9 Gli chiesero: "Dove vuoi che la prepariamo?". 10 Ed egli rispose: "Appena entrati in città, vi verrà incontro un uomo che porta una brocca d'acqua. Seguitelo nella casa dove entrerà 11e direte al padrone di casa: Il Maestro ti dice: Dov'è la stanza in cui posso mangiare la pasqua con i miei discepoli? 12Egli vi mostrerà una sala al piano superiore, grande e addobbata; là preparate".¹³Essi andarono e trovarono tutto come aveva loro detto e prepararono la pasqua.⁶

La pericope qui proposta (Lc 22,1-13) si trova all'interno della sezione sull'ultima cena (22,1-38), che culmina nell'arresto e negli eventi della passione (22,39-23,56); i primi versetti del cap. 22 mettono a fuoco il complotto ordito contro Gesù (1-6) e la preparazione della cena ad opera dei discepoli (7-13)⁷.

(v. 1) La festa degli azzimi (ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων), detta pasqua (ἡ λεγομένη πάσχα) si avvicinava (ἤγγιζεν): nel passo parallelo, Marco utilizza il verbo essere anziché avvicinare (Mc

14,1)⁸. L'incipit, in Luca, appare alquanto approssimativo: ma questo non costituisce un'imprecisione, bensì una vera e propria opzione interpretativa, quella di rileggere e presentare i fatti in chiave storico-salvifica, come si vedrà in seguito.

(v. 2) Sacerdoti e scribi cercavano il modo (τὸ πῶς) per sopprimerlo. Non è più in discussione se Gesù debba essere ucciso, ma ci si chiede ormai come debba essere eliminato, dal momento che sacerdoti e scribi temevano il popolo (ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν) – e questa sottolineatura da parte di Luca non è senza ironia⁹. Luca riferisce la causa per cui essi lo osteggiavano, cioè il fatto che il popolo gli era favorevole (cf. Lc 20,19); Marco, invece, riferisce una possibile conseguenza, cioè una rivolta del popolo (Mc 14,2).

(v. 3) A questo punto, satana entra in Giuda (Εἰσηλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰουδαίαν). Anche se era stato menzionato più volte (Lc 8,12; 10,18; 11,18, 13,16), satana di fatto era rimasto passivo dalla fine delle tentazioni (Lc 4,13); ora, essendo giunta l'ora di Gesù, il nemico lo attacca frontalmente servendosi di Giuda¹⁰.

(v. 4) Giuda va a conferire (συνελάλησεν) con i sommi sacerdoti e i capi delle guardie sul modo (τὸ πῶς) di consegnarlo (παραδῶ). C'è un incontro, uno scambio: Giuda consegna Gesù alle autorità; i capi promettono a Giuda del denaro. Non ci viene spiegato il perché del tradimento di Giuda: a differenza di Marco, che sottolinea il movente economico, Luca dice che accetta denaro solo dopo aver deciso di consegnarlo; è più chiaro, invece, l'oggetto del tradimento di Giuda, cioè l'aver

⁶ ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα. ² καὶ ἐξήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν. ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν. ³ Εἰσηλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰουδαίαν τὸν "καλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα. ⁴ καὶ ἀπελθὼν συνελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῶ αὐτόν". ⁵ καὶ ἐχάρησαν καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. ⁶ καὶ ἐξωμολόγησεν, καὶ ἐξήτει εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτόν "ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς". ⁷ Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, [ἐν] ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. ⁸ καὶ ἀπέστειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάννην εἰθῶν· πορευθέντες ἐτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα ἵνα φάγωμεν. ⁹ οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ θέλεις ἐτοιμάσωμεν; ¹⁰ ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν συναντήσῃ ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπορεύεται. ¹¹ καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότη τῆς οἰκίας· λέγει σοι ὁ διδάσκαλος· ποῦ ἔστιν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; ¹² κακεῖνος ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον· ἐκεῖ ἐτοιμάσατε. ¹³ ἀπελθόντες δὲ εὐρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς καὶ ἤτοιμασαν τὸ πάσχα. Per il testo greco si veda: E. Nestle / K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012²⁸.

⁷ Cf. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes*, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1983; B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1971.

⁸ Per il confronto sinottico si veda: *Mt* 26,1-5.14-19; *Mc* 14,1-2.10-16. Cf. A. POPPI, *Sinossi dei Quattro Vangeli*, vol. 2, Messaggero, Padova 1990². Si vedano anche: B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1971; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes*, 2 voll., Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1983. L. SABOURIN, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Roma – Casale Monferrato, Pont. Ist. Biblico – Piemme 1989.

⁹ Cf. C. GHIDELLI, *Luca*, ed. riv. da P. Rossano, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998⁷, 21-29, 408-414.

¹⁰ Giuda Iscariota può significare etimologicamente sia "abitante di Karioth" sia "Sicarius". Luca – come già Matteo e Marco – sottolinea l'appartenenza di Giuda ai dodici (Lc 6,16 – 22,3; cf. At 1,15-17). Cf. O. CULLMANN, *Jésus Serviteur de Dieu*, in "Dieu vivant" 16 (1950), 17-34; O. CULLMANN, *La cristologia del Nuovo Testamento*, il Mulino, Bologna 1970.

favorito i capi religiosi nel prenderlo senza che il popolo se ne possa accorgere.

(v. 5) Essi si rallegrarono (ἐχάρησαν) e pattuirono di dargli un compenso in denaro. Luca segue Marco nel sottolineare la gioia, ma evidenzia particolarmente il consenso di Giuda, e quindi la sua responsabilità personale.

(v. 6) Questi concordò (ἐξωμολόγησεν, dal verbo ὁμολογέω, che significa professare, confessare pubblicamente), cioè approvò quanto pattuito; così cercava la buona occasione (εὐκαιρίαν) per consegnarlo (παραδοῦναι), lontano dalla folla. Il verbo παραδίδωμι significa consegnare, tramandare, tradire; da esso deriva la trasmissione, la traduzione, la tradizione (παράδοσις).

Qui gioca un ruolo non secondario il popolo, la folla (λαός, ὄχλος): il popolo era temuto (v. 2), pertanto si cercava di prendere Gesù in assenza della folla (v. 6).

(v. 7) Ecco giunto il giorno degli azzimi, in cui bisognava immolare la pasqua (ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, Ἦ [ἐν] ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα). Questo versetto ribadisce la sovrapposizione degli azzimi con la pasqua: servendosi di una *pars pro toto*, Luca fa coincidere gli azzimi con la pasqua, tanto da operare una sorta di “pasqualizzazione”. Di fatto, la festa degli azzimi veniva celebrata per 7 giorni, dal 15 al 21 nisan, il primo mese nel calendario sacro giudaico (corrisponde più o meno alla metà di marzo). Luca si rivolge evidentemente a un pubblico non giudaico: in origine la pasqua durava un giorno e precedeva la festa degli azzimi, cadeva cioè il 14 nisan. In epoca neotestamentaria, invece, si credeva comunemente che la pasqua fosse l’inizio della festa degli azzimi; nel Talmud, infine, la morte di Gesù è anche associata alla pasqua (cf. *1Cor 5,7*)¹¹.

(v. 8) Gesù “invia” (ἀπέστειλεν) Pietro e Giovanni: è il verbo da cui deriva il termine “apostolo”.

Qui vanno rilevati due dati: a differenza degli altri sinottici, in Luca è Gesù stesso a inviare i suoi, e precisamente Pietro e Giovanni; in Marco una domanda dei discepoli («dove vuoi che prepariamo...?») precede l’invio di due di loro, che restano anonimi (*Mc 14,12-13*); anche in Matteo precede la domanda dei discepoli, ma non viene specificato neppure il numero di quelli che si recano in città (*Mt 26,17-18*). Luca, inoltre – a differenza di Marco e Matteo – utilizza il plurale: “preparate per noi” (ἡμῖν) la pasqua, affinché ne “mangiamo”.

(v. 10) I due discepoli dovranno “entrare” in una città, dove verrà loro incontro un tale, che dovranno poi seguire fin nella casa in cui “entra”. Pietro e Giovanni, evidentemente, dovranno cambiare direzione per seguire un “segno”, visibile ma enigmatico, cioè un tale con una brocca d’acqua che farà loro strada e li condurrà nel luogo adatto alla cena¹². Ora, la brocca (κεράμιον) era inusuale, poiché solitamente veniva usato un otre; come pure era insolito che non fosse una donna a svolgere questo servizio – come osservano molti esegeti¹³. In realtà, Luca parla di un ἄνθρωπος, cioè genericamente di una “persona”, seguendo in questo la scelta di Marco (*Mc 14,13*).

(v. 11) Dov’è la stanza? Luca adopera qui il termine κατάλυμα, che può indicare sia una locanda in cui alloggiare, sia una sala da pranzo dove mangiare. Anche in Marco troviamo questo termine (*Mc 14,14*); ma in Luca esso assume una particolare pregnanza – come vedremo. Interessante notare anche l’espressione “con i miei discepoli”: la preposizione μετὰ indica una comunione di Gesù con i discepoli, non una semplice compagnia, nel qual caso ci si sarebbe dovuti aspettare la preposizione σὺν (su questa scelta i sinottici convergono: cf. *Mt 26,18*; *Mc 14,14*).

(v. 12) Il tale mostrerà loro una grande sala al piano superiore (ἀνάγειον). Luca sembra qui

¹¹ Cf. J. JEREMIAS, “Πάσχα”, in Grande Lessico del Nuovo Testamento, ed. it. a c. di G. Kittel – G. Friedrich – F. Montagnini – G. Scarpati – O. Soffritti, Paideia, Brescia 1974, vol. IX, coll. 963-984.

¹² Inizialmente l’agnello era immolato e consumato nell’area del tempio; col passare del tempo, lo spazio non era più sufficiente, sicché la città intera divenne spazio sacro in cui convenire. Gli abitanti di Gerusalemme mettevano a disposizione le loro case, non dovevano considerarsi proprietari: la città santa, infatti, appartiene a Dio. Quindi, la disponibilità dei proprietari non era insolita, poiché rientrava nell’usanza religiosa; straordinaria è invece la conoscenza sovranaturale di quella che forse era l’ultima stanza. I Samaritani erano soliti mangiare in piedi e in fretta; i Giudei, invece, mangiavano comodamente sdraiati (avevano adottato il triclinum greco-romano), a indicare che erano stati già liberati.

¹³ Cf. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001, cap. XXII, 818-846.



descrivere un percorso, fatto di progressivi ingressi in una dimensione sempre più intima (vv. 10-12: città, casa, stanza, sala), quasi a simboleggiare il cammino interiore dei discepoli di Cristo.

(v. 13) I discepoli riscontrano le cose, proprio come Gesù aveva detto loro. I tre sinottici esprimono qui lo stesso concetto, ma il racconto lucano offre una scelta lessicale differente. Infatti, in *Mt* 26,19 troviamo il verbo “ordinare” (ὡς συνέταξεν), in *Mc* 14,16 il verbo “dire” (καθὼς εἶπεν), in *Lc* 22,13 abbiamo il verbo “parlare” (εἰρήκει), affine ma con una diversa *nuance*: il verbo λέγω, in Marco, significa dire a qualcuno, stabilendo cioè una relazione; il verbo ῥέω, adoperato da Luca, esprime invece un parlare che diviene evento o decisione (il termine, non a caso, è affine al latino *reor*, da cui proviene *res*, cosa o fatto). Luca sembra allora sottolineare che la parola di Gesù ha una precisa realizzazione, si compie fattivamente.

Questa scena, peraltro, ricalca lo schema dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme¹⁴: anche lì gli inviati trovano come Gesù aveva detto loro (cf. *Mt* 21,6; *Mc* 11,6; *Lc* 19,32) – in questo caso, tuttavia, Luca si allinea a Marco nella scelta del verbo “dire”.

Inoltre, qui compare per la quarta volta il verbo “preparare” (cf. *Lc* 22,8.9.12.13): questa reiterazione conferisce alla scena un tono pre-pasquale, creando tensione e attesa per quanto sta per accadere.

2. Uno sguardo prospettico sull'evangelo di Luca

Proviamo ora a leggere il brano nel contesto più ampio dell'intero capitolo.

Anzitutto, si avvicina la festa degli azzimi, detta pasqua: questa coincidenza – lo ribadiamo – è singolare. Al tempo di Gesù questa festa si divideva in due parti: la pasqua propriamente detta (πάσχα) cadeva il 15 di nisan, gli azzimi dal 16 al 21 di nisan; in totale, la festa durava sette giorni (cf. *Dt* 16; *Lv* 21). L'immolazione dell'agnello pasquale avveniva l'anti-vigilia, cioè il pomeriggio prima della

veglia pasquale (che, tuttavia, non è il primo giorno degli azzimi!).

Ora, Luca pone la cena di Gesù alla sera del 14 nisan (o meglio dopo il tramonto del sole, quindi all'inizio del 15). La vigilia di pasqua viene detta, popolarmente “il giorno degli azzimi” (*Lc* 22,7), poiché entro il mezzogiorno del 14 nisan doveva essere eliminato dalle case ogni residuo di pane lievitato. In questo giorno si svolgevano appunto “i preparativi della cena” (*Lc* 22,7-13): a partire dalle ore 15 venivano immolati gli agnelli nel tempio, e dopo il tramonto iniziava la cena.

In Luca – a differenza che in Marco – non sono i discepoli a prendere l'iniziativa dei preparativi, bensì è Gesù stesso a dare l'incarico a Pietro e Giovanni (*Lc* 22,8). Alla pericope qui presa in esame segue “la cena pasquale e l'istituzione dell'eucaristia e del sacerdozio” (*Lc* 22,14-20). Il desiderio ardente di Gesù (v.15) e l'annuncio della sua morte imminente (vv.16-18) anticipano il sacrificio, l'offerta della propria vita e il suo scopo supremo¹⁵. La pasqua giudaica ha un termine: da ora in avanti il posto dell'agnello sarà preso dal corpo di Cristo, vero Agnello. Gesù, consegnato da Giuda al potere religioso, consegna ora il suo corpo e il suo sangue alla sua comunità, una comunità dilacerata che solo nutrendosi di questo corpo può ritrovare l'unità.

Il “discorso di Gesù dopo la cena” (*Lc* 22,21-38) è un discorso di addio, che si trova anche in Giovanni (ma è assente in Matteo e in Marco). Gesù svela l'identità del traditore dopo la distribuzione del pane eucaristico – quasi a indicare che neppure la partecipazione all'Eucaristia garantisce dal peccato. Inoltre, Luca non ha parlato prima di Giacomo e Giovanni che rivendicano un posto privilegiato (cf. *Mc* 10,35-45), ma ne parla soltanto ora genericamente, senza indicare i nomi degli apostoli. Alla concezione mondana della Chiesa, gestita come un potere personale, Gesù contrappone l'immagine del servizio, la cui ricompensa sarà escatologica: il regno e la gloria futuri.

¹⁴ Cf. H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983.

¹⁵ Le formule dell'istituzione dell'eucaristia in Luca sono simili a quelle utilizzate da Paolo (cf. *1Cor* 11,23-25).

Segue la predizione del “rinnegamento di Pietro” (Lc 22,31-34), con un particolare accento al suo ruolo di guida dei fratelli e di sostegno della loro fede. Ma Pietro, non appena presume di poter contare sulle sue proprie forze, vacilla miseramente.

Vi è, infine, la scena delle “due spade” (Lc 22,35-38): Gesù preannuncia ai suoi che alla dolcezza del tempo vissuto con lui sta per succedere l’asprezza del tempo della passione, da cui scaturirà la Chiesa. La metafora della spada è un invito al sacrificio, alla testimonianza, alla perseveranza. Suona ridicola la risposta dei suoi, che si presentano con due spade, mostrando – come al solito – di non comprendere. La conclusione è una secca risposta di Gesù: “Basta!”.

La datazione della cena pasquale: un problema cronologico o teologico?

Torniamo ora alla nostra pericope, quella sui preparativi per la celebrazione della pasqua. A un’attenta lettura è legittimo chiedersi se riunendosi coi i suoi discepoli Gesù abbia consumato un banchetto pasquale, e quindi se sia stato giustiziato nel giorno di pasqua oppure nel giorno immediatamente precedente. Su questo punto i sinottici concordano nel distinguere la cronologia degli eventi, mentre Giovanni fa coincidere simbolicamente la preparazione della pasqua, intorno a mezzogiorno, con la condanna di Gesù (cf. Gv 19,14): in altri termini, per Marco e Matteo il primo giorno degli azzimi cade nella vigilia di pasqua, cioè di giovedì; Giovanni, invece, colloca l’ultima cena il giovedì, la cena pasquale e la crocifissione il venerdì.

Occorre chiedersi, allora, quali siano le ragioni insite nell’opzione di Luca. È vero che la sovrapposizione fra gli azzimi e la pasqua era probabilmente una consuetudine: se ne ha traccia nell’opera di Flavio Giuseppe¹⁶. Tuttavia, la narrazione lucana segue un preciso filo conduttore:

se gli altri sinottici menzionano una sola pasqua a Gerusalemme, quella che orienta tutta l’attività di Gesù e in cui confluisce la sua vita, Luca invece menziona l’evento pasquale sin dall’infanzia di Gesù, raccontando il viaggio della famiglia a Gerusalemme per celebrare la pasqua (cf. Lc 2,41-52), e riprendendo poi con forza l’orientamento di Gesù verso Gerusalemme dopo la sua attività in Galilea (cf. Lc 9,51)¹⁷.

Quale pasqua?

Occorre chiedersi, a questo punto, quale fosse storicamente il significato della pasqua. La celebrazione della pasqua è accompagnata, sin dalla sua istituzione in Israele, da una costante domanda di senso: che cosa si celebra in questa notte, di che cosa si fa memoria? Nell’Antico Testamento convivono due dimensioni, quella *teologica* e quella *antropologica*, che corrispondono a due interpretazioni della pasqua, fra loro complementari.

Nella lettura più antica la pasqua ricorda il “passaggio di Dio”, poiché lo stesso nome deriva da un verbo che indica l’azione di Dio, che *passa sopra*, cioè salta, risparmia, protegge le case degli ebrei, colpendo invece quelle dei loro nemici¹⁸. L’immolazione dell’agnello, fulcro della festa, costituisce il memoriale dell’azione di Dio, il suo passaggio salvifico, e quindi la causa della salvezza – più che il suo effetto sull’uomo.

In epoca successiva – nel Deuteronomio – l’accento si sposta sull’uscita del popolo ebraico dall’Egitto, e la festa assume così il significato di un memoriale del passaggio degli israeliti dalla schiavitù alla libertà (cf. Dt 16; Es 13-15). Il nuovo protagonista dell’evento è l’uomo, o il popolo, che passa ed è salvato.

Sono due letture complementari, poiché Dio mantiene il primato: anche la liberazione non è politica ma religiosa, avendo come origine l’allean-

¹⁶ Cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, ll. XII-XX; trad. it. M. Simonetti: *Storia dei giudei*, Mondadori, Milano 2002, XIV,2.1.

¹⁷ Nell’evangelo di Giovanni sono riportate, invece, ben tre Pasque ebraiche: nella prima ha luogo la purificazione del tempio e poi il colloquio di Nicodemo sul battesimo (Gv 2,13ss.), nella seconda avviene la distribuzione dei pani e il discorso eucaristico (Gv 6,4ss.), nella terza, infine, avviene la morte di Gesù (Gv 11,55ss.).

¹⁸ Cf. Es 12,26-27: «che significa questo rito? [...] è il sacrificio della pasqua [pesah] per il Signore, che è passato oltre [pâsâhti] le case degli israeliti in Egitto...».

za del Sinai e come scopo il servizio a Dio: «lascia libero il mio popolo perché mi serva» (Es 4,23; 5,1).

In epoca neotestamentaria, al tempo di Gesù, le due interpretazioni in qualche modo coesistono: nel *giudaismo ufficiale palestinese*, legato al tempio e al sacerdozio ebraico, prevale una dimensione eminentemente teologica, quella del passaggio di Dio; nel *giudaismo ellenistico*, o *della diaspora*, prevale invece la dimensione antropologica, per cui l'evento commemorato è il passaggio del popolo attraverso il Mar Rosso, che in chiave allegorica assume il significato del passaggio dell'uomo dalla schiavitù alla libertà, e dai vizi alla virtù¹⁹.

Queste due concezioni pasquali sopravvivono nel cristianesimo, restando in tensione fra loro, ma gradatamente la festa assume un significato più precipuo. Infatti, pur continuando a salire al tempio per celebrare la pasqua, la comunità cristiana primitiva comincia a vivere la festa non più semplicemente come un memoriale dei fatti dell'esodo e come attesa della *venuta* del Messia, bensì come un ricordo dei fatti accaduti qualche anno prima a Gerusalemme durante una pasqua e come attesa – ormai – del *ritorno* di Cristo. A spiegare un tale slittamento di significato basterebbe anche il semplice dato *cronologico* che Gesù (almeno secondo i sinottici) era morto a Gerusalemme in occasione di una pasqua ebraica; a questo dato, tuttavia, si affianca quello *tipologico*, per cui l'immolazione di Cristo appariva come la realizzazione di tutte le attese e le figure dell'antica pasqua.

La Chiesa, dunque, ha ereditato da Israele la festa di pasqua, e ha espresso anche liturgicamente le due tradizioni menzionate. Nei primi secoli il significato della festa è stato spiegato etimologicamente, accostando il celebrare la pasqua (πάσχειν) all'aver patito (παθεῖν), e identificando così la liturgia pasquale con un memoriale della passione. Questa visione (unitaria, ma un po' semplicistica) ha dato origine nel II secolo a una controversia attorno alla datazione, che avrebbe poi condotto le chiese dell'Asia Minore a uno scisma: queste, restando più fedeli alla pasqua ebraica e ricolle-

gandosi al magistero giovanneo, celebravano la pasqua il 14 di nisan, in qualsiasi giorno della settimana cadesse; il resto della cristianità, invece, seguendo il magistero romano, celebrava la pasqua la domenica successiva al 14 di nisan. In breve, la chiesa romana poneva al centro la risurrezione, mentre le chiese orientali, sulla scia del IV evangelo ma anche a motivo delle persecuzioni dell'epoca, identificavano l'evento pasquale con la croce, con la passione.

A questa pasqua dal significato fortemente *cristologico* si affianca la tradizione alessandrina (nata nel III secolo con Clemente e Origene), che pone l'accento sulla dimensione *antropologica*, morale e spirituale della pasqua, così come era fiorita nel giudaismo ellenistico. Secondo gli alessandrini, la vita della Chiesa è un esodo continuo, e la pasqua del Cristo non è altro che un simbolo e una figura della pasqua vera, quella celeste. Si può indicare, infine, una terza tradizione, quella agostiniana, che tenta una sintesi dei due *focus*, l'immolazione del Cristo e il passaggio dell'uomo: questi sono considerati due poli in continua tensione, o in correlazione, come l'iniziativa di Dio e la risposta dell'uomo, tradotti teologicamente nei concetti di grazia e libertà. Questa nuova sintesi ha una rilevanza sia antropologica sia teologica, poiché considera – in senso paolino – la Chiesa come il corpo di Cristo: quindi, siamo chiamati tutti a vivere la passione, poiché alla pasqua del capo succede quella del corpo²⁰.

La pasqua in Luca

Tornando ora al nostro evangelo, dopo questo *excursus* si può osservare in Luca una piena continuità storica fra la pasqua giudaica e quella cristiana. L'ultima cena coincide con l'osservanza pasquale (Lc 22,15): essa continua ad avere il duplice significato di una *commemorazione* della liberazione storica di Israele e dell'*attesa* del messia per la liberazione definitiva; ma all'interno dell'antico si mostra il nuovo significato, donato da Gesù associando il pane al

¹⁹ Non a caso, la vittima sacrificale viene indicata in greco col termine πρόβατον, che deriva dal verbo προβαίνω (progredisco, vado avanti), indicando così un vero e proprio progresso spirituale.

²⁰ Cf. R. CANTALAMESSA, *Il mistero pasquale*, Ancora, Milano 1985, 5-22.

suo corpo e il calice al suo sangue (Lc 22,19-20)²¹.

Nel ricostruire gli eventi e consegnarli alla posterità, Luca segue una prospettiva continuista, orientata (d) a una Chiesa già in atto. Non a caso, la cena pasquale precede la passione, e la risurrezione di Cristo ha luogo il terzo giorno dopo la crocifissione. C'è un nesso strutturale, dunque, fra la pasqua giudaica e quella cristiana, proprio come non è possibile dissociare la crocifissione dalla risurrezione.

Nell'evangelo di Luca, in particolare, non soltanto la morte di Gesù (Lc 22,7-23), ma anche la nascita (Lc 2,22-24) rinvia alla pasqua giudaica: essendo primogenito, Gesù viene presentato al Signore secondo quanto prescritto in Es 13,2.11-16 (durante la dodicesima piaga, prima dell'esodo, i primogeniti egiziani hanno subito la condanna, i primogeniti israeliti sono stati risparmiati).

Ma la nuova pasqua cristiana è fondamentalmente una commemorazione dell'evento della risurrezione di Cristo: l'attesa messianica dei giudei è divenuta per i cristiani l'attesa della παρουσία²².

3. Il fulcro narrativo di Lc 22,1-13

Nella nostra pericope il motore del racconto non è né la provvidenza divina, né la volontà umana, bensì l'intervento di satana. Il vocabolario usato, infatti, evoca una *possessione* piuttosto che un'ispirazione. Il destino di Gesù va oltre la rivalità di gruppi umani: è definito piuttosto da una disputa fra il diavolo e Dio.

Il ruolo centrale di satana²³ è una sottolineatura tipicamente lucana. Tutta la vita di Gesù è segnata dallo scontro col male: si pensi alle guarigioni descritte come degli esorcismi – ad es., la prima guarigione nella sinagoga, dove un uomo impuro, posseduto da un demone, caccia Gesù gridando (Lc 4,33). La potenza del male è il *nemico*, e Gesù

combatte proprio la fonte di tutti i mali, visibile e invisibile a un tempo²⁴.

D'altronde, è significativo che Luca non menzioni l'episodio dell'unzione di Betania, ma introduca subito la decisione presa dai sommi sacerdoti e dagli scribi di eliminare Gesù e il tradimento di Giuda (Lc 22,1-6). Satana era stato vinto da Gesù nelle tentazioni, ma solo *ad interim*, cioè fino al suo ritorno all'attacco (Lc 4,13); ora torna prepotentemente in scena. Alcuni studiosi, a riguardo, intravedono una perfetta continuità nell'azione demoniaca²⁵, altri invece ne rilevano la scomparsa dopo le tentazioni²⁶. Fra Giuda e i capi viene ora stipulato un accordo solenne: Giuda dà il consenso all'eliminazione di Gesù; propriamente egli fornisce le informazioni, tradendo così il "segreto messianico", cioè il fatto stesso che Gesù rivendichi di essere il messia²⁷.

Inoltre, Luca ribadisce che la folla era favorevole a Gesù: è una sottolineatura presente non soltanto in questo capitolo, ma in tutto il racconto evangelico (cf. Lc 4,15; 19,37.48; 20,16.19; 21,38); d'altronde, egli osserva che i capi di Israele gli opponevano resistenza (19,39; 20,1-8.20-40) e cercavano di ucciderlo (19,47; 20,14-15.19; 22,2-6). Il messaggio che Luca sembra voler trasmettere ai suoi lettori è che il popolo non aveva alcuna responsabilità nella morte di Gesù: al contrario, esso costituiva un ostacolo per i piani dei capi di Israele.

Ricapitolando, Luca mette in risalto la responsabilità personale di Giuda, strumentalizzato dalle potenze del male.

A questo primo aspetto se ne affianca un secondo, di non minore importanza. Un perfetto contraltare a questo complotto è la fase di preparazione della pasqua da parte dei discepoli: a questo punto lo scontro fra bene e male è pronto.

Infatti, sullo sfondo dello *scontro* imminente fra bene e male, si stagliano i *preparativi* della cena.

21 Cf. J.A. Fitzmyer, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991.

22 La lingua francese ha mantenuto una distinzione terminologica: la Pâque al singolare indica la pasqua giudaica, mentre le Pâques al plurale indica la pasqua cristiana. Cf. P.-É. Bonnard, "Pasqua", in *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1980, 855-862.

23 Cf. Lc 22,3; cf. Mc 14,10; Mt 26,14; cf. anche Gv 13,27.

24 Cf. Lc 1,71: «salvezza dai nostri nemici, e dalle mani di quanti ci odiano».

25 Cf. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc*, 4 voll., Labor et Fides, Genève 1991-2009, vol. 4, 171ss.

26 Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977, p. 22.

27 Cf. Attinger, *Evangelo secondo Luca*, cit.

Il vero fulcro narrativo della pericope è costituito, infatti, dall'emistichio 8b: «Andate a preparare per noi la pasqua». A quali preparativi si fa riferimento? Di quale pasqua si tratta?

Il brano scelto costituisce un dittico, in cui si intersecano due tipi di preparativi, creando un chiasmo (o una «simmetria antitetica»)²⁸: da un lato, Giuda prepara la consegna perché i capi religiosi possano preparare la messa fuori gioco di Gesù (vv. 1-6); dall'altro, Gesù dissoda il terreno perché i discepoli possano a loro volta preparare la pasqua (vv. 7-13). Nel dittico, quindi, vengono presentati specularmente i nemici e gli amici di Gesù. La cena pasquale diverrà luogo di una nuova alleanza e anticipazione del banchetto escatologico: l'eucaristia costituirà il compimento della pasqua ebraica, ovvero l'inizio del regno²⁹.

Determinante nel brano è il fattore *temporale*: qui si alternano verbi all'imperfetto (si avvicinava, cercavano, temevano; cercava...) – che indica un'azione del passato i cui effetti continuano nel presente –, verbi all'aoristo (entrò, andò, si rallegrarono, si accordò; venne, mandò, dissero, rispose; andarono, trovarono, prepararono) – che indica un'azione puntuale e compiuta –, e infine verbi al futuro (vi verrà incontro, direte, vi mostrerà) – che anticipa quanto sta per accadere.

Riguardo al fattore *spaziale*, si può osservare che Gesù si trova nuovamente a Gerusalemme: qui era stato già da bambino per essere presentato al tempio (Lc 2,22), vi era tornato a dodici anni per la festa di pasqua rimandovi per tre giorni (Lc 2,43); anni dopo vi si era incamminato in modo deciso sentendo giungere il compimento della sua missione (Lc 9,51), infine vi era entrato trionfalmente cavalcando un puledro (Lc 19,35). Ora, Luca specifica che di giorno insegnava nel tempio e di notte si ritirava in preghiera nell'orto degli ulivi (Lc 21,37).

Un altro aspetto rilevante è quello *cinetico*: da una parte c'è satana che entra in Giuda, dall'altra i discepoli entrano in città e varcano man mano le soglie per giungere alla stanza dove prepareranno la pasqua. A riguardo, si può osservare che l'ingresso del male è puntuale e istantaneo, mentre l'ingresso nella dimensione intima (della comunione con Gesù, e simbolicamente della propria interiorità) è progressivo, lento e graduale. Due moventi, due tempi, due azioni si contrappongono.

In una prospettiva più ampia, la pericope scelta sembra costituire il *focus* di tutto l'evangelo di Luca. Eccone alcuni indizi testuali.

Anzitutto, va rilevata la reiterazione del verbo παραδίωμι, consegnare (Lc 22,4.6), nella cui sfera semantica – com'è stato già rilevato – rientra il concetto di trasmissione, *consegna* alla posterità o tradizione (παράδοσις)³⁰. Questo verbo compariva già nel secondo e terzo annuncio della passione³¹; ma a ben vedere il verbo occorre per la prima volta nel prologo letterario di Luca, che si declina come «un racconto degli avvenimenti accaduti tra di noi, come ce li hanno *consegnati* coloro che ne furono testimoni oculari fin da principio e divennero ministri della parola» (Lc 1,1-2). Allora, è come se Luca riscrivesse la storia di colui che ha consegnato Gesù alla morte, consegnando a sua volta il senso dell'evangelo ai lettori, che faranno altrettanto fino alla fine della storia del mondo: la consegna di Gesù stesso per la salvezza dell'uomo. Giuda consegnava per un tradimento; in una prospettiva rovesciata, Luca ci consegna un racconto conforme a una tradizione. Si può concludere, allora, che la pericope presa in esame (Lc 22,7-13) è il cuore stesso dell'evangelo di Luca³².

Vi è un altro indizio testuale, che in quest'ottica diviene assai rilevante. La cena viene preparata in un'ampia sala al piano superiore, che in greco è det-

28 Cf. Bovon, *L'évangile selon saint Luc*, cit. p. 178.

29 Cf. F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Labor et Fides, Genève 19882.

30 Cf. A. George, *Tradizione e redazione in Luca. La costruzione del terzo vangelo*, in I. de la Potterie (a. c. di), *Da Gesù ai Vangeli*, Cittadella, Assisi 1971, 129-165

31 Lc 9,44: «Mettetevi bene in mente queste parole: il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani degli uomini»; 18,32: «il Figlio dell'uomo verrà infatti consegnato ai pagani, verrà deriso e insultato, lo copriranno di sputi».

32 Cf. F. Bovon, *The Last Days of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY – London 2006; A. Destro / C. Doglio, *La passione secondo Luca (Lc 22-23)*, in «Parole di vita» 55/6 (2010), 16-24; M. Pesce, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014; D. Senior, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Ancora, Milano 2001.

ta κατάλυμα (22,12); lo stesso termine compariva all'inizio della vita di Gesù, quando – al contrario – il bambino veniva posto in una mangiatoria perché non vi era più alcun κατάλυμα a disposizione (Lc 2,7). Si tratta di un chiasmo, che costringe il lettore a tornare indietro, all'inizio della narrazione, producendo quasi l'effetto di un *flashback*, e componendo così una vera cornice narrativa.

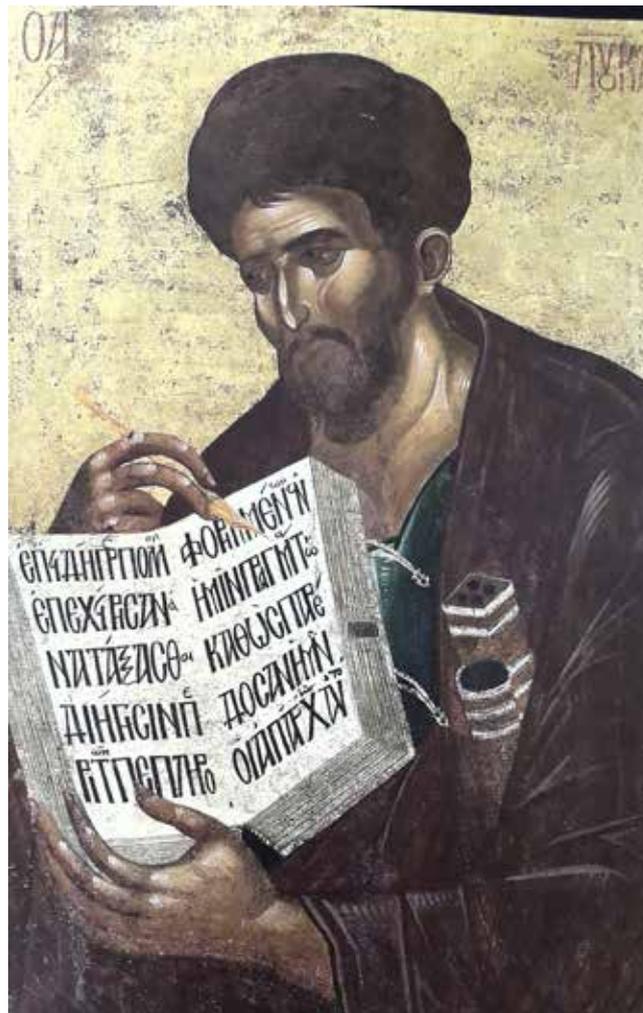
Un ultimo indizio, infine, è che la cena avviene di sera, secondo Marco e Matteo (Mt 26,20; Mc 14,17: «venuta la sera»); Luca, invece, rimane nel vago sulla collocazione temporale, ma nella pericope seguente indica assai più precisamente la decisività del momento (Lc 22,14: «quando venne l'ora»).

A rafforzare l'ipotesi della centralità della preparazione della cena sono le stesse incongruenze riscontrate (ad es., la datazione della morte di Gesù, ma ancor prima l'inizio del ministero a Cafarnaò dopo aver menzionato il fallimento della predicazione a Nazareth, ecc.): in Luca, infatti, la cronologia non è da intendere in senso assoluto, poiché è subordinata al *sensu* del tempo, che si dispiega nella storia (individuale e cosmica). Anzi, storia e teologia convergono, poiché Cristo è davvero il *centro* del tempo, anzi, Cristo è il tempo³³.

Conclusioni

L'evangelo di Luca è costruito come una memoria, una ἀνάμνησις dei fatti accaduti, riportati e consegnati alla realtà ecclesiale post-pasquale: infatti, la dimensione temporale ha un carattere teologico piuttosto che cronachistico. Quello che domina, nel giudizio di molti studiosi, è la storia della salvezza³⁴, che si divide qui in tre fasi: la *preparazione* (Antico Testamento), l'*evento* (Gesù), l'*attuazione* (Chiesa). Fino a Giovanni il Battista vi è il tempo di Israele, che è il tempo della promessa: il Battista non annuncia il regno (a differenza di Mt 3,2), ma è un predicatore di giudizio, come

i profeti. Con Gesù si inaugura il periodo del regno annunciato e manifestato³⁵: il tempo di Gesù è il vero *centro* del tempo. Segue, infine, il tempo della Chiesa, inaugurato dalla discesa dello Spirito a Pentecoste³⁶. Il richiamo allo Spirito diviene risolutivo rispetto alla questione del "ritardo della parusia": si rinuncia all'imminenza del ritorno del Signore, concentrandosi invece sulla storia della salvezza che vede lo Spirito come protagonista.



San Luca, Grande Déesis (1350/60),
tempera all'uovo su tavola,
Monastero di Vatopedi, Monte Athos.

³³ Cf. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, Ed. Dehoniane, Bologna 2005.

³⁴ Cf. P. Gironi, "Linee fondamentali della teologia di Luca, I. Luca e la storia della salvezza", in P. Rossano / G. Ravasi / A. Girlanda (a c. di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 852-853; K. Löning, *Luca, teologo della storia della salvezza guidata da Dio*, in J. Schreiner – G. Dautzenberg (a c. di), *Introduzione letteraria e teologia del Nuovo Testamento*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1982, 326-361.

³⁵ Cf. Lc 4,17-21; 18,31; 22,37; 24,25-27.

³⁶ Cf. At 2,1-13.

MEDITERRANEO SORGENTE INESTINGUIBILE DI CREATIVITÀ

A CURA DI
EMMANUEL ALBANO - PIER GIORGIO TANEBURGO

EDB

Passato, presente, futuro, ma anche Oriente-Occidente e Nord-Sud, o ancora politica, cultura e fede. Tutto il Mare nostrum abbraccia in una "culla" che ha sempre avuto la specialissima e ineguagliabile funzione di "tenere insieme". Forse per questo esso appare particolarmente insanguinato in un periodo storico in cui tale azione si prospetta impresa titanica. Cartina di tornasole della storia dei più antichi continenti, oggi questo "spazio" dice separazione, guerra, morte. Senza smettere, tuttavia, di richiamare unione, pace, vita. È per questo che non possiamo non ricominciare nuovamente a guardarlo - secondo le profetiche parole di La Pira, pienamente mutuate da altri profeti - come sorgente inestinguibile di creatività.

La miscellanea di studi sotto gli occhi dei Lettori nasce con l'intento di richiamare lo spirito e la mente del grande uomo di cultura che fu Giorgio La Pira. Oggi da tutti è conosciuto come "il sindaco santo" della città di Firenze. Svolsse questo servizio per due mandati, a distanza di un po' di anni l'uno dall'altro. Nel cammino verso la gloria degli altari attualmente egli è Venerabile. Spunti per la riflessione e piste di approfondimento ci vengono dati dall'evento di grazia, che la Conferenza dei vescovi italiani ha indetto nell'inverno del 2020, a Bari, dal 19 al 23 febbraio, con la traccia «Mediterraneo, frontiera di pace». [...] Passato, presente, futuro, ma anche Oriente-Occidente e Nord-Sud, o ancora politica, cultura e fede. Tutto il Mare nostrum abbraccia in una «culla» che ha sempre avuto la specialissima e ineguagliabile funzione di «tenere insieme». Forse per questo esso appare particolarmente insanguinato in un periodo storico in cui tale azione si prospetta impresa titanica. Cartina di tornasole della storia dei più antichi continenti, oggi questo «spazio» dice separazione, guerra, morte. Senza smettere, tuttavia, di richiamare unione, pace, vita. È per questo che non possiamo non ricominciare nuovamente a guardarlo - secondo le profetiche parole di La Pira, pienamente mutuate da altri profeti - come sorgente inestinguibile di creatività. [...]

Forse che Bari non potrebbe suscitare nei vescovi del Mediterraneo le stesse sensazioni e gli stessi trasporti? Abbiamo speranza che si tratterà di un tempo e un luogo adattissimi per invogliarli a riflettere, camminando insieme; per respirare l'esperienza della comunione fra i pastori e dell'incontro coi fratelli delle religioni abramitiche. Fra i grandi discorsi di pace potrà entrare anche una chiara, luminosa parola proveniente dalla città di Bari, ponte di unione con il Vicino Oriente.

Dall'Introduzione



Ut omnes unum sint.

fr. Emmanuel Albano OP
fr. Giovanni Matera OP
fr. Emmanuel Albano OP

Direttore
Direttore Responsabile
Redattore

Associazione Editoriale
Basilica San Nicola di Bari

Autorizzazione Tribunale di Bari
n. 674 del 20.3.1982

Centro ecumenico "PP. Domenicani"
Largo Abate Elia, 13
70122 Bari (Italia)
Tel. +39 573 71 11 - fax +39 080 573 72 61
www.basilicasannicola.it
centroecumenico@basilicasannicola.it