

2-15

Sped. in abb. post.
comma 20/C- Art. 21
Legge 622
Filiale di Bari

Anno XXXIII
Aprile-Giugno 2015

O ODIGOS

LA GUIDA

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

sommario

Emmanuel ALBANO O.P.	Editoriale	2
Redazione	Parole del Santo Padre Francesco in occasione della visita al tempio valdese di Torino	3
Gerardo CIOFFARI O.P.	Storia della chiesa antica e medioevale	4
Don Giovanni MESSUTI	"Angoscia e affanno mi hanno colto, ma i tuoi comandi sono la mia gioia" Interpretazione del Sal 118,143 secondo Origene, Eusebio di Cesarea, Ilario di Poitiers e Ambrogio di Milano	5
Lorenzo LORUSSO O.P.	La santità del laico nel Concilio Vaticano II	12
Gaetano PASSARELLI George GALLARO	The Transfiguration of Our Lord, God, and Savior Jesus Christ	15
Kurt Cardinale KOCK	L'importanza ecumenica nella vita consacrata	20
Simona Paula DOBRESCU	"Capite quello che ho fatto per voi?" Giovanni 13,1-7	24
Francesco MARINO O.P.	Christians in the Middle East: what Future? Summit intercristiano, Bari 29-30 aprile 2015	26
Yousif Thomas MIRKIS O.P.	Quel avenir pour les chrétiens du Proche-Orient? Summit intercristiano, Bari 29-30 aprile 2015	29
Yousif Thomas MIRKIS O.P.	Danger pour l'ethnie, la religion et la culture	30
	Lettera del Patriarca greco-melkita-cattolico d'Antiochia e di tutto l'Oriente del 13 maggio 2015	31

Direttore: fr. Emmanuel Albano O.P.
Direttore Responsabile: fr. Giovanni Matera O.P.
Redattore: fr. Emmanuel Albano O.P.
Associazione Editoriale Basilica San Nicola di Bari
Autorizzazione Tribunale di Bari n. 674 del 20.3.1982

Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna O.P."
Fratelli Domenicani - Largo Abate Elia, 13 - 70122 Bari (Italia)
tel. (+39) 080.5737111 - fax (+39) 080.5737261
www.basilicasannicola.it
centroecumenico@basilicasannicola.it



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 e le *Conversazioni Ecumeniche* sono due delle 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

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 N. 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 N. ed., *L'attuale gerarchia ortodossa (1990-1991)*, 1991, pp. 220.
11. CIOFFARI G., *L'ecclesiologia 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 inconsutile. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

EDITORIALE

Tratti ecumenici della vita cristiana odierna

L'ecumenismo rimane il frutto del mistero vissuto della vita cristiana! È questo il concetto centrale espresso da papa Francesco nella sua recente visita al tempio valdese di Torino ed è questo l'*incipit* di questo nuovo numero di O Oidgos: «Uno dei principali frutti che il movimento ecumenico ha già permesso di raccogliere in questi anni è la riscoperta della *fraternità* che unisce tutti coloro che credono in Gesù Cristo e sono stati battezzati nel suo nome» ha affermato il santo padre nella prima visita di un pontefice ad una chiesa cristiana di confessione valdese.

Il cuore dell'ecumenismo non può dunque mai scindersi dal cuore dell'essere cristiani. Tale centro è sempre agganciato all'esperienza di Cristo, della sua grazia, del suo perdono. Chi mette l'accento su questo si accorge di come spesso le divergenze siano derivate da differenze umane, decisamente periferiche rispetto all'essere cristiani.

«Questo legame non è basato su criteri semplicemente umani, ma sulla radicale condivisione dell'esperienza fondante della vita cristiana: l'incontro con l'amore di Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e l'azione trasformante dello Spirito Santo che ci assiste nel cammino della vita».

È proprio il *cammino* dunque la seconda parola chiave del discorso del pontefice. Riconoscersi in cammino significa riconoscere che siamo tutti peccatori e tutti camminiamo insieme verso l'unità visibile della Chiesa. In nome di tale grazia di riconoscere il proprio peccato il santo padre ha chiesto scusa per tutti i comportamenti non cristiani e non umani dei cattolici nei confronti dei valdesi. Tutto questo ha comunque un fine molto chiaro: accrescere la comunione e riannodare sempre più profondamente i vincoli di carità che soli possono creare unità tra i cristiani e permettere un'autentica testimonianza di vita.

Tale testimonianza è ciò che la situazione contingente chiede ai cristiani ed è ciò che giunge fino a quella forma più alta di donazione che spesso lo stesso pontefice ha ricordato ultimamente nei suoi discorsi: l'ecumenismo del sangue. Proprio su questa linea, questo secondo numero della nostra rivista vuole dare uno spazio particolare ad un evento che si è tenuto a Bari tra il 29 e il 30 aprile scorso. Si tratta del *Colloquio Internazionale sul futuro dei cristiani nel Medio Oriente*, organizzato dalla Comunità di S. Egidio in collaborazione con l'Arcidiocesi di Bari-Bitonto. Sorto dalle necessità socio-politico-religiose che stanno dilaniando il Medio-Oriente, questo *summit* ha visto riunirsi per la prima volta gli esponenti delle Chiese di diverse confessioni cristiane di quelle terre per discutere sul problema delle minoranze religiose perseguitate. Il *summit* ha visto un momento di preghiera svoltosi nella Basilica di S. Nicola, che continua ad esser simbolo di accoglienza e di raduno di tutte le confessioni cristiane che si riuniscono per pregare insieme il Signore.

Tale testimonianza è percorsa anche all'interno della vita religiosa che, nella sua dimensione profetica, non può dimenticare di continuare ad essere - seppur con tutte le contraddizioni che giungono dal suo umano ferito - faro che indica la via per l'unità. Questo il motivo per cui il presente fascicolo contiene anche l'intervento del cardinal Koch al Convegno ecumenico per la vita consacrata, di cui abbiamo fatto menzione nello scorso numero della nostra rivista.

Allo stesso tempo, articoli di approfondimento teologico corredano il numero nella speranza di riflettere - secondo l'auspicio del santo padre - quel cammino che realizza la «comunione, con la preghiera, con la continua conversione personale e comunitaria e con l'aiuto dei teologi».

Fr. Emmanuel Albano OP

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 S. Tommaso D'Aquino in Italia - Centro Ecumenico.
Realizzato da: Levante Editori, Bari

Lunedì 22 giugno 2015

Parole del Santo Padre Francesco in occasione della visita al tempio valdese di Torino

Cari fratelli e sorelle,

con grande gioia mi trovo oggi tra voi. Vi saluto tutti con le parole dell'apostolo Paolo: «A voi, che siete di Dio Padre e del Signore Gesù Cristo, noi auguriamo grazia e pace» (1 Ts 1,1 - Traduzione interconfessionale in lingua corrente). Saluto in particolare il Moderatore della Tavola Valdese, Reverendo Pastore Eugenio Bernardini, e il Pastore di questa comunità di Torino, Reverendo Paolo Ribet, ai quali va il mio sentito ringraziamento per l'invito che così gentilmente mi hanno fatto. La cordiale accoglienza che oggi mi riservate mi fa pensare agli incontri con gli amici della Chiesa Evangelica Valdese del Rio della Plata, di cui ho potuto apprezzare la spiritualità e la fede, e imparare tante cose buone.

Uno dei principali frutti che il movimento ecumenico ha già permesso di raccogliere in questi anni è la riscoperta della fraternità che unisce tutti coloro che credono in Gesù Cristo e sono stati battezzati nel suo nome. Questo legame non è basato su criteri semplicemente umani, ma sulla radicale condivisione dell'esperienza fondante della vita cristiana: l'incontro con l'amore di Dio che si rivela a noi in Gesù Cristo e l'azione trasformante dello Spirito Santo che ci assiste nel cammino della vita. La riscoperta di tale fraternità ci consente di cogliere il profondo legame che già ci unisce, malgrado le nostre differenze. Si tratta di una comunione ancora in cammino - e l'unità si fa in cammino - una comunione che, con la preghiera, con la continua conversione personale e comunitaria e con l'aiuto dei teologi, noi speriamo, fiduciosi nell'azione dello Spirito Santo, possa diventare piena e visibile comunione nella verità e nella carità.

L'unità che è frutto dello Spirito Santo non significa uniformità. I fratelli infatti sono accomunati da una stessa origine ma non sono identici tra di loro. Ciò è ben chiaro nel Nuovo Testamento, dove, pur essendo chiamati fratelli tutti coloro che condividevano la stessa fede in Gesù Cristo, si intuisce che non tutte le comunità cristiane, di cui essi erano parte, avevano lo stesso stile, né un'identica organizzazione interna. Addirittura, all'interno della stessa piccola comunità si potevano scorgere diversi carismi (cfr 1 Cor 12-14) e perfino nell'annuncio del Vangelo vi erano diversità e talora contrasti (cfr At 15, 36-40). Purtroppo, è successo e continua ad accadere che i fratelli non accettino la loro diversità e finiscano per farsi la guerra l'uno contro l'altro. Riflettendo sulla storia delle nostre relazioni, non possiamo che rattristarci di fronte alle contese e alle violenze commesse in nome della propria fede, e chiedo al Signore che ci dia la grazia di riconoscerci tutti peccatori e di saperci perdonare gli uni gli altri. È per iniziativa di Dio, il quale non si rassegna mai di fronte al peccato dell'uomo, che si aprono nuove strade per vivere la nostra

fraternità, e a questo non possiamo sottrarci. Da parte della Chiesa Cattolica vi chiedo perdono. Vi chiedo perdono per gli atteggiamenti e i comportamenti non cristiani, persino non umani che, nella storia, abbiamo avuto contro di voi. In nome del Signore Gesù Cristo, perdonateci!

Perciò siamo profondamente grati al Signore nel constatare che le relazioni tra cattolici e valdesi oggi sono sempre più fondate sul mutuo rispetto e sulla carità fraterna. Non sono poche le occasioni che hanno contribuito a rendere più saldi tali rapporti. Penso, solo per citare alcuni



esempi - anche il reverendo Bernardini lo ha fatto - alla collaborazione per la pubblicazione in italiano di una traduzione interconfessionale della Bibbia, alle intese pastorali per la celebrazione del matrimonio e, più recentemente, alla redazione di un appello congiunto contro la violenza alle donne. Tra i molti contatti cordiali in diversi contesti locali, dove si condividono la preghiera e lo studio delle Scritture, vorrei ricordare lo scambio ecumenico di doni compiuto, in occasione della Pasqua, a Pinerolo, dalla Chiesa valdese di Pinerolo e dalla Diocesi. La Chiesa valdese ha offerto ai cattolici il vino per la celebrazione della Veglia di Pasqua e la Diocesi cattolica ha offerto ai fratelli valdesi il pane per la Santa Cena della Domenica di Pasqua. Si tratta di un gesto fra le due Chiese che va ben oltre la semplice cortesia e che fa pregustare, per certi versi, quell'unità della mensa eucaristica alla quale aneliamo.

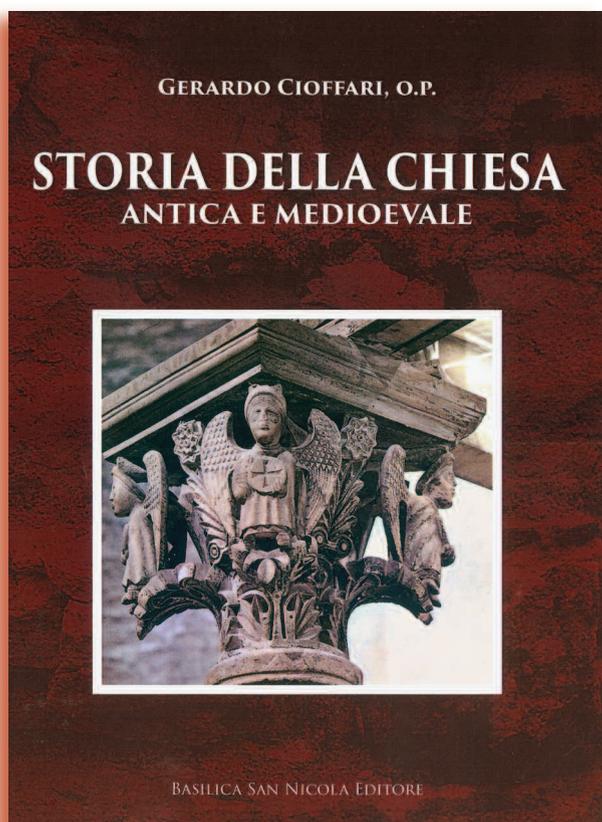
Incoraggiati da questi passi, siamo chiamati a continuare a camminare insieme. Un ambito nel quale si aprono ampie possibilità di collaborazione tra valdesi e cattolici è quello dell'evangelizzazione. Consapevoli che il Signore ci ha preceduti e sempre ci precede nell'amore (cfr 1 Gv 4,10), andiamo insieme incontro agli uomini e alle donne di oggi, che a volte sembrano così distratti e indifferenti, per trasmettere loro il cuore del Vangelo ossia «la

bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto» (Esort. ap. Evangelii gaudium, 36). Un altro ambito in cui possiamo lavorare sempre di più uniti è quello del servizio all'umanità che soffre, ai poveri, agli ammalati, ai migranti. Grazie per quello che Lei ha detto sui migranti. Dall'opera liberatrice della grazia in ciascuno di noi deriva l'esigenza di testimoniare il volto misericordioso di Dio che si prende cura di tutti e, in particolare, di chi si trova nel bisogno. La scelta dei poveri, degli ultimi, di coloro che la società esclude, ci avvicina al cuore stesso di Dio, che si è fatto povero per arricchirci con la sua povertà (cfr 2 Cor 8,9), e, di conseguenza, ci avvicina di più gli uni agli altri. Le differenze su importanti questioni antropologiche ed etiche, che continuano ad

esistere tra cattolici e valdesi, non ci impediscano di trovare forme di collaborazione in questi ed altri campi. Se camminiamo insieme, il Signore ci aiuta a vivere quella comunione che precede ogni contrasto.

Cari fratelli e sorelle, vi ringrazio nuovamente per questo incontro, che vorrei ci confermasse in un nuovo modo di essere gli uni con gli altri: guardando prima di tutto la grandezza della nostra fede comune e della nostra vita in Cristo e nello Spirito Santo, e, soltanto dopo, le divergenze che ancora sussistono. Vi assicuro del mio ricordo nella preghiera e vi chiedo per favore di pregare per me: ne ho bisogno. Il Signore conceda a tutti noi la sua misericordia e la sua pace.

© Copyright - Libreria Editrice Vaticana



Questo lavoro ha avuto origine dall'incarico che ho ricevuto dal direttore dell'Istituto Teologico "Santa Fara", P. Luigi Orlando, e confermato dal preside della Facoltà Teologica Pugliese, prof. Angelo Panzetta, di tenere, per l'anno accademico 2013-2014, il corso istituzionale di *Storia della Chiesa antica e medioevale*. Allorché ho cominciato ad insegnare, gli studenti mi hanno chiesto subito le dispense, il che mi ha costretto ad un intenso lavoro. Infatti, pur essendomi occupato per tutta la vita di storia della Chiesa in campi specifici (agiografia, Ordine domenicano, inquisizione, storia della teologia orientale e occidentale, ecumenismo, storia dei rapporti Roma-Constantinopoli), non avevo affrontato mai, prima della presente occasione, il tema in modo specifico e globale.

Di conseguenza, alcune tematiche, come ad esempio la spiritualità monastica o la liturgia, non sono frutto di ricerca personale, bensì rielaborazione dei testi degli autori più autorevoli al riguardo, come ad esempio i quattro volumi del Righetti (*Storia liturgica*) o le voci relative del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Negli altri casi, invece, si è trattato di procedere ad una ricerca personale, che oggi è agevolata dalla disponibilità di collezioni di fonti, quali il Migne (greco e latino), il *Corpus Christianorum* della Brepols, *Sources Chrétiennes* delle Editions du Cerf, la collezione patristica della Città Nuova e di altre editrici italiane. Senza dire che tante altre fonti sono reperibili on line sia in inglese che in altre lingue. In questo di aiuto mi è stata l'esperienza acquisita nelle indagini a proposito di San Nicola, che di natura loro hanno a che fare con la paleografia, la filologia e soprattutto la critica storica.

Attenendomi ai programmi tradizionali dell'Istituto, l'arco di tempo trattato è quello che va dalle origini al 1300. Una definizione cronologica che non corrisponde al titolo del volume che parla di Chiesa medioevale (e quindi avrebbe dovuto affrontare anche la storia dei secoli XIV e XV). La presente *Storia* non si presenta dunque come una narrazione discorsiva, bensì come una serie di tematiche fondamentali corredate da appendici, che possono risultare utili sia agli studenti che ai futuri insegnanti di religione nelle scuole. Il criterio di fondo non è stato quello di narrare la storia al solo fine di arricchire le proprie conoscenze, ma anche di dare gli strumenti critici per poter rendere ragione della propria fede in una Chiesa che, nonostante tanti errori umani, resta l'istituzione voluta da Cristo per continuare il suo messaggio nella storia.

È convinzione del sottoscritto che la Chiesa è oggi vittima di tutta una serie di accuse, in qualche caso giuste, in molti altri, ingiuste. Quasi sempre la critica diffusa nei mezzi di comunicazione è condizionata dal fatto che prevale una concezione della Chiesa quasi esclusivamente in termini di istituzione, e quindi come una potente organizzazione che ha avuto ed ha a che fare con altri potentati economici e politici più o meno criticabili sul piano del giudizio morale. Persino la sua missione spirituale è filtrata attraverso le lenti dell'ideologia di un potere che difende sé stesso ricorrendo a mezzi discutibili.

La conoscenza della realtà storica, che tiene conto delle recenti ricerche filologiche, permetterà allo studente di farsi un bagaglio in grado di saper valutare fino a che punto tali accuse sono fondate e fino a che punto risultano essere il prodotto della suddetta cultura laicista. Almeno questo è nell'intenzione dell'autore. D'altra parte, l'efficacia del dialogo con la cultura laica, recentemente avviato anche da papa Francesco, presuppone un minimo di onestà intellettuale da una parte e dall'altra. Forte dunque è stato il mio impegno in tal senso. Se ci sono riuscito o meno, possono dirlo solo i lettori.

(Dalla *Premessa* del volume)

“Angoscia e affanno mi hanno colto, ma i tuoi comandi sono la mia gioia”

Interpretazione del Sal 118,143

secondo Origene, Eusebio di Cesarea, Ilario di Poitiers e Ambrogio di Milano

Don Giovanni Messuti

1. Introduzione

Il salmo 118 (119) ha il pregio di essere il più lungo di tutto il salterio. Per questo motivo non è semplice avere una visione molto ampia circa l'interpretazione che ne danno i Padri, ci soffermeremo, pertanto, su di un versetto in particolare. Il versetto 143, oggetto del mio studio, è uno degli otto versetti in tutto il salmo in cui compare il termine “meditazione” (meditatio/μελέτη) come antidoto alla tribolazione (tribulatio/Θλίψις). Il problema di fronte al quale si trova il lettore moderno consiste nel fatto che il termine “meditazione”, ripreso e fatto oggetto di commento dalla stragrande maggioranza dei Padri, nella traduzione moderna della Sacra Scrittura è reso con il termine italiano “delizia”, il testo masoretico per quanto concerne la parola “meditazione” non coincide con la traduzione dei LXX. Fatta questa premessa (affronteremo più avanti nello specifico questa problematica), mi accingo a presentare lo schema di questo lavoro.

In primis ritengo opportuno introdurre il lettore al Salmo 118 (119) attraverso una breve spiegazione delle tematiche offrendo alcuni accenni circa l'interpretazione moderna del salmo (e del v.143 in particolare). In secondo luogo desidero affrontare il problema della traduzione del testo ebraico da parte della LXX, analizzando, attraverso specifici strumenti linguistici, i lemmi μελέτη e שִׁשְׁשָׁה. Il cuore del lavoro sarà messo in evidenza mediante l'analisi di passi scelti dei Padri presi in esame, preceduti da una breve introduzione per ogni autore al fine di situare il pensiero di ciascuno nel contesto storico e culturale della propria epoca. Infine tratterò una breve sintesi alla luce di quanto emergerà dall'analisi testuale, un percorso attraverso il pensiero dei Padri, cercando di far emergere alcune conclusioni rilevanti.

2. Il Salmo 118 (119)

È il salmo più lungo del salterio nato probabilmente in ambiente scolastico (scuola sapienziale). Si tratta di un salmo alfabetico e ad ogni lettera corrispondono 8 versetti per un totale di 176 versi. Gunkel avanza l'ipotesi di una pluralità di stili (salmo oratorio, salmo profetico, salmo didattico)¹. Le tematiche principali nel salmo sono due e possono essere riassunte da due domande²:

1) di chi parla il Salmo: il salmo parla chiaramente dell'uomo perfetto. Davide parla di sé e della sua vicenda personale (uomo perfetto?), e la perfezione di questa figura per i Padri si realizza nell'umanità glorificata del Figlio di Dio. Esiste dunque nel salmo 118 un chiaro paradigma cristologico. Quando i Padri (in particolare Ilario di Poitiers) commentano questo salmo pone l'accento sulla

partecipazione dell'uomo alla carne del Signore, l'uomo nuovo necessariamente deve partecipare alla vita di Cristo.

2) di cosa parla il Salmo: l'oggetto principale del salmo è la legge. Possiamo dire che il salmo 118 è una lunga meditazione e una splendida preghiera sulla legge di Dio, questo salmo contiene tutte le indicazioni necessarie per camminare davanti a Dio.

Possiamo fare brevemente un'altra osservazione. Il Salmista costruisce la sua preghiera intorno ad otto categorie (ritorna il numero 8):

- a) lex/nomos (legge);
- b) mandata/entolai (comandamenti);
- c) testimonia/martyria (testimonianze);
- d) via/odos (via);
- e) iustificationes/dikaionomata (regole di giustizia);
- f) iudicia/kerimata (giudizi);
- g) sermones-eloquia/logous-logion-logia (parole);
- h) verbum/logos (Parola).

Una così grande considerazione per la legge induce il lettore a pensare che essa non si riduca, nella *mens patrum*, alla mera osservanza giuridica di questa, esiste un vero e proprio amore per la legge che diventa lo specchio dell'amore per Dio. Questa considerazione è importante per il versetto che analizzeremo.

3. La meditazione come delizia? μελέτη e שִׁשְׁשָׁה: LXX e TM a confronto.

Il salmo 118 apre la strada a un'infinità di interpretazioni. Ogni verso potrebbe costituire il centro di un commento approfondito sui temi più disparati, senza contare i commenti che si potrebbero fare a partire dalla struttura del Salmo o in base ai riferimenti cristologici. Tutte strade ampiamente battute. Al fine di esercitarmi nella ricerca, ho pensato di concentrarmi sul versetto 143. La scelta è nata a partire da una parola che spesso ricorre nel salmo, la parola “delizia” tradotta dal TM (nei versetti 16, 47, 70, 77, 92, 103, 143, 174).

Attratto da questo sostantivo, con grande stupore ho notato che la versione dei LXX non riporta il termine “delizia” presente nel TM (nella forma intensiva שִׁשְׁשָׁה-sha'shua') bensì il termine μελέτη, che nonostante l'assonanza con μέλι/ miele del v. 103, apparentemente non ha nulla a che vedere con la dolcezza³ o la delizia, ma è reso con “meditazione”. Fra i tanti versetti che ripropongono il termine “dolcezza” ho scelto il 143 perché, essendo presente il termine θλίψις (tribolazione) ho pensato potesse essere interessante analizzare l'interpretazione patristica anche in contrapposizione al termine μελέτη.

Il termine *μελέτη* nella LXX traduce diversi termini ebraici⁴: 6 termini nello specifico (otto se consideriamo alcune lievi variazioni ortografiche). Nel salmo che ci interessa il termine ha due corrispettivi ebraici: *שִׁיר* (nei versetti 97 e 99) e *שִׁירֵי־דָוִד* (nei versetti 24, 77, 92, 143, 174). Il primo termine è reso con meditazione, riflessione; il secondo è propriamente tradotto nelle lingue moderne con “delizia”. Da una ricerca più accurata emerge che il termine ebraico nel salmo 118 esprime il senso secondo il quale “a riguardo delle cose che a noi creano diletto siamo soliti meditare più sovente”⁵. Non è di questo avviso Marguerit Harl che nel testo critico da lei curato per *Sources Chrétiennes*, quando analizza i frammenti e si accorge della lectio differente di Simmaco riportata da Eusebio, ammette chiaramente che non esiste alcuna relazione tra l’idea della delizia e il senso della parola greca *μελέτη* e aggiunge che Simmaco è più vicino al TM rispetto alla LXX⁶. Non ci resta che analizzare i commenti dei Padri, presi in esame, al fine di tracciare un itinerario sulla reale interpretazione del senso del termine e per capire in che modo la parola *μελέτη* è entrata nella mentalità dei cristiani dei primi secoli.

4. Introduzione ai Padri: contesto dell’opera

4.1 La catena palestinese: Origene ed Eusebio di Cesarea

Diversi testi, andati perduti nella loro versione integrale, ci sono pervenuti sotto forma di catene. È il caso di Origene ed Eusebio (per il versetto preso in esame), i quali hanno avuto la fortuna di essere stati tramandati nella famosa catena palestinese sul salmo 118⁷. Lo scopo delle catene era quello di presentare comodamente al lettore non specialista la parte migliore dei grandi commentari sulla scrittura dei secoli precedenti. Quando compone una catena, il catenista fa una cernita dei passi più importanti e li ricopia fedelmente (catena primaria), spesso anche da catene precedenti (catena secondaria), questa operazione rende incerta l’autenticità di alcuni testi, è per tale motivo che questo tipo di lavoro non soddisfa più gli occhi della critica moderna. Nuove edizioni di queste catene sono apparse recentemente grazie alla critica testuale fatta mediante manoscritti. Per quanto riguarda la nostra catena il primo grande studioso (M. Richard) confermò che si trattava di una delle catene più importanti e che potesse avere un’origine palestinese. Altri autori (Fischer, Danielou, Rondeau) avanzarono l’ipotesi di una relazione tra la catena palestinese e il formarsi di dottrine cristologiche e di tesi spirituali in quei territori⁸. La catena Palestinese si è formata quasi certamente in un ambiente vicino a Cesarea di Palestina, avendo la possibilità di attingere alla grande biblioteca fondata da Origene, nel VI secolo⁹.

4.1.1 Origene (182-254)

Parlare di Origene significa sicuramente accostarsi a uno tra gli autori più prolifici dell’antichità. Non ci soffermeremo sulle vicende della sua vita, in questa sede basta far cenno al contesto culturale nel quale il nostro autore era solito muoversi. Il contesto è quello della Chiesa di Alessandria, nei suoi ambienti accademici. Nell’ambiente accademico Origene continuerà sempre a vivere anche dopo l’esilio a Cesarea Marittima dove fondò una nuova scuola teologica e una biblioteca¹⁰.

Non è errato dire, come fa De Lubac, che “tutta la tradizione esegetica della Chiesa, in oriente come in occidente è erede del maestro alessandrino”¹¹. Girolamo ha diviso

le opere esegetiche di Origene in scholia, omelie e commenti. Nella lettera 112 ad Agostino Girolamo dice che Origene avrebbe commentato la raccolta completa dei salmi che a noi non è pervenuta¹². Possiamo recuperare l’interpretazione origeniana dei salmi dalle catene o da citazioni di altri autori. Non molti decenni fa è stata messa in dubbio la paternità di 74 omelie sul libro dei salmi attribuite a Girolamo e che, secondo V. Peri, (1980) sarebbero state composte da Origene¹³. Non possiamo non menzionare a tal riguardo la recentissima scoperta fatta di diverse omelie ritenute autentiche del teologo alessandrino contenute nel *Codex Monacensis graecus 314*¹⁴.

Per quanto riguarda la cronologia e la trasmissione dell’esegesi origeniana del Salterio abbiamo poche notizie e soprattutto poco attendibili¹⁵. Ci basta, riassumendo le varie posizioni, collocare le Omelie sui Salmi tra il 239 e il 242. Per quanto riguarda la trasmissione delle opere di Origene sui Salmi occorre ricordare che, nonostante la recente attribuzione di quelle che erano da secoli ritenute omelie geronimiane, oggi disponiamo di una misera parte degli scritti originali. Tutto ciò che abbiamo oggi ci è pervenuto in maniera indiretta attraverso citazioni antiche, traduzioni latine di Rufino e Gerolamo, frammenti da catene. In definitiva possiamo far nostre le parole di Marie-Josèph Rondeau quando afferma che “i documenti in nostro possesso non ci permettono di avere un’idea di insieme su Origene esegeta del Salterio”¹⁶.

4.1.2 Eusebio di Cesarea (263-339)

Allievo di Panfilo alla scuola fondata da Origene a Cesarea, in collaborazione del quale redasse i primi cinque libri dell’*Apologia ad Origene* (Eusebio scriverà poi un sesto libro dopo la morte del maestro in seguito alla persecuzione), sfuggì alla persecuzione anticristiana di Diocleziano e nel 313 fu eletto vescovo di Cesarea. Visse dunque in un contesto caratterizzato dalle controversie ariane (accolse Ario in casa sua dopo la scomunica), ma partecipò ugualmente al concilio di Nicea¹⁷. Eusebio aveva commentato interamente il Salterio ma solo un terzo è a noi pervenuto in tradizione diretta, il resto deve essere recuperato tra le catene. Fortunatamente Eusebio è citato con grande regolarità da molti autori¹⁸.

Per quanto riguarda l’opera sui salmi (databile intorno al 330)¹⁹ possiamo certamente riscontrare una matrice origeniana anche se in forma non pedissequa. Nel commento ai Salmi di Eusebio emerge in maniera chiara l’utilizzo di più varianti della Sacra Scrittura, in particolare di Simmaco, come avremo modo di verificare più avanti. Si tratta infatti di commentari molto eruditi sia a livello filologico sia a livello della storia, Eusebio cerca infatti di riposizionare i Salmi nel loro *Sitz im Leben* e lo fa alla luce del libro dei Re. La dipendenza di Eusebio in relazione a Origene è difficile da misurare perché una buona parte di Eusebio corrisponde praticamente a un vuoto di buona parte della documentazione che abbiamo su Origene e sul salmo 37 noi non possiamo che fare il paragone tra un’omelia e un commentario. Di certo Eusebio era letto da Atanasio e da Teodoreto, invece è falsa la notizia per cui Ilario e Ambrogio sono semplici traduttori di Eusebio, ma sicuramente lo conoscono²⁰.

4.2 Ilario di Poitiers (300-368)

Fu vescovo di Pictavium (Poitiers) in Gallia, in un periodo abbastanza tranquillo in cui la comunione tra le Chiese era sostenuta dalla fede condivisa grazie anche alle

letture esegetiche di molti come Tertulliano, Cipriano, Novaziano (nei loro scritti accettabili). Ma la crisi ariana iniziava a prendere piede anche oltralpe. In una riunione di vescovi alcuni esponenti dell'arianesimo redassero un documento nel quale non si riconosceva l'autorevolezza di alcuni padri della fede nicena, uno tra i vescovi, Paolino, si rifiutò di firmare e per questo motivo fu esiliato. Questo episodio fu decisivo per Ilario che da quel momento senti la vocazione alla penna e, attraverso il suo magistero, a difendere l'ortodossia²¹. Questo atteggiamento costò anche a lui l'esilio in Frigia dove venne a contatto con un gruppo di omeusiani che, pur non essendo niceni, erano molto lontani dall'arianesimo; qui poté affinare la sua impostazione trinitaria e fu spettatore di un fermento teologico non ancora presente in occidente. È in questo stesso contesto che si innamora degli scritti di Origene di cui diventerà un attento lettore. Molti (Girolamo per primo) affermavano che Ilario si sarebbe limitato a tradurre in latino il commentario di Origene ai Salmi, ma la critica moderna ha appurato che in realtà questa cattiveria da parte di Girolamo è dettata dal fatto che Ilario avrebbe fatto alcuni tagli dall'opera originale.

Il recupero di alcuni *scolia* che troviamo nella catena palestinese danno torto a Girolamo e dunque possiamo ammettere una dipendenza di Ilario da Origene solo dal punto di vista della struttura del suo commentario²³. Molte idee teologiche ritornano, questo è vero, ma proprio dall'analisi del versetto che interessa a noi possiamo ammettere che esistono differenze tra il commento di Ilario e quello di Origene. Ci sarebbero molte altre notizie da dare su Ilario e il suo commentario anche in relazione a Origene, ma, non ritenendo questa la sede opportuna, andremo avanti senza ulteriori spiegazioni²⁴.

4.3 Ambrogio di Milano (337 -397)

Nato a Treviri (Gallia) da una famiglia senatoria romana ha vissuto in un ambiente incline allo studio. Sin da giovane ha ricoperto importanti incarichi politici, era infatti avvocato. Alla morte del vescovo ariano Ausenzio il popolo volle eleggere Ambrogio, il quale, per macchiare la sua buona fama ed evitare di farsi eleggere, ordinò la tortura di alcuni condannati e invitò prostitute nella sua casa. Ma fu eletto ugualmente.

Dopo la sua elezione dimostrò un grande ascetismo dei costumi e una forte povertà. Ebbe uno stile fortemente pastorale, liturgico e omiletico²⁴. Per quanto riguardo il suo commento al Salmo 118 occorre precisare alcune peculiarità. Si tratta di una "Expositio" (omelia) i cui elementi principali ne attestano la nascita "orale" per essere trascritta solo successivamente (ce ne accorgiamo per via di espressioni come: "il vangelo appena proclamato", "ciò che oggi ha detto l'apostolo", ecc.).

Il momento in cui Ambrogio ha deciso di scrivere sembra esser documentato dall'attenta analisi filologica di alcuni termini, anche se è difficile avanzare l'ipotesi di una data precisa²⁵. Ambrogio cita una sola volta Origene ma in tutto il suo commento è chiaro il debito esegetico che il dottore di Milano contrae nei confronti dell'Alessandrino. Ad Origene risale la natura morale e pedagogica del Salmo 118 che scaturisce dall'abecedarietà e il tentativo di dare una spiegazione mistica al numero 8 che concerne i versetti. Ma ci sono anche dei punti in cui Ambrogio si discosta da Origene. Non è giusto dare al commento di Ambrogio solo una valenza morale, il vescovo di Milano apre a un'interpretazione più vicina a scorgere la forma dell'e-

conomia della salvezza che ha il suo apice nell'interpretazione cristologica. È possibile fare un discorso più preciso sulla relazione tra Ambrogio e Ilario perché il suo commento al Sal 118 ci è pervenuto interamente. Gli specialisti hanno raccolto ben 81 concordanze²⁶, anche se non è semplice dire con certezza che si tratta di influssi originariamente di Ilario o dell'influsso che Origene ha esercitato su Ilario. Un'altra caratteristica interessante del commento di Ambrogio al salmo 118 è la lettura costante del salmo alla luce del Cantico dei cantici, per questo motivo si può dire che egli invita ad una interpretazione che sia allo stesso tempo morale e mistica, "si potrebbe dire di tropologia cristiana"²⁷.

5.1 Analisi di Origene

Riportiamo nella tabella che segue il testo greco e la traduzione italiana²⁸ del commento di Origene al v. 143.

143a: Θλίψεις καὶ ἀνάγκη εὐρασάν με.

Ἡ γάρ ὁδὸς μου «στενὴ καὶ τεθλιμμένη» ἐστὶν «ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν». «Πολλαὶ αἱ θλίψεις τῶν δικαίων καὶ ἐκ πασῶν αὐτῶν ῥύσεται αὐτούς». εἶτα φησὶν.

143b: Αἱ ἐντολαὶ σου μελέτη μου.

Τοῦτο ἀκολουθεῖ. εἰ ἡ μελέτη μου ἐστὶν αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ, θλίψεις καὶ ἀνάγκη εὐρίσκουσι. Καὶ πάλιν. Οὐδὲ ἐν ταῖς περιστάσεσι, φησὶ, τοῦ τὸν σὸν μελετᾶν ἡμέλεσα νόμον.

Tormento e Angoscia mi hanno colto.

In effetti la mia strada è stretta e angusta, e tuttavia conduce alla vita: Molte sono le tribolazioni dei giusti, ma da tutte [il Signore] li libererà.

I tuoi comandamenti sono la mia meditazione.

Segue questo [è la conseguenza logica]: se infatti i comandamenti di Dio sono la mia meditazione, tribolazione e angustia mi troveranno. E ancora: neppure nelle difficoltà, dice, ho trascurato di meditare la tua legge

Il commento alla prima parte del versetto (143a) si apre con un'evidente allusione a Mt 7,14 con i termini *στενὴ* e *τεθλιμμένη*²⁹, e una citazione del Salmo 33,20. Questi due riferimenti biblici fanno da ouverture al commento vero e proprio e già offrono al lettore un'interessante chiave interpretativa. La strada del cristiano è stretta e angusta ma conduce alla vita, il giusto subisce tribolazioni ma il Signore lo libera. Nel commentare la seconda parte del versetto Origene sembra cambiare approccio.

Se nella prima parte la strada stretta e le tribolazioni attirano l'intervento di Dio, nella seconda parte del commento al versetto 143, è la meditazione della legge di Dio ad attirare tribolazione e angustia. Origene sembra sancire un chiaro rapporto di causalità tra la meditazione (*μελέτη*) e la tribolazione (*Θλίψεις*). Questo si evince chiaramente dall'utilizzo di una espressione come *Τοῦτο ἀκολουθεῖ* che alla lettera verrebbe tradotto "questo segue", ma che potremmo rendere, per abbellire e per offrire un senso più consono, con "è la logica conseguenza"³⁰.

In effetti sembra che al versetto biblico Origene aggranga la congiunzione *εἰ* (che di fatto riporta nel commento), fra la protasi e l'apodosi. Il commento si conclude con un'altra "logica conseguenza" introdotta dall'espressione *Καὶ πάλιν* (e ancora), dove Origene invita il cristiano a meditare la legge nonostante le difficoltà presenti. È

come se si volesse tracciare una circonferenza: il punto di partenza è la meditazione (μελέτη), attraverso il Τοῦτο ἀκολουθεῖ (questo segue) si giunge alla tribolazione (Θλίψεις), e infine, passando per il Καὶ πάλιν (e ancora) si ritorna alla meditazione (μελέτη).

Riassumendo: Origene dà un'interpretazione chiara del versetto avendo in mente due citazioni, una del NT (Mt 7,14) e una dell'AT (Sal 33,20). Entrambi i versetti conducono il lettore all'interpretazione secondo cui le tribolazioni cercano chi medita la legge del Signore e la meditazione della legge del Signore non dev'essere abbandonata nelle tribolazioni. Di più non ci è dato di conoscere, non volendo forzare l'interpretazione di Origene per piegarla a nostre congetture. È interessante vedere ora, nel prosieguito del commento al versetto nella Catena Palestinese, la maniera in cui Eusebio scrive in merito all'argomento.

5.2 Analisi di Eusebio

Lo studioso che ha composto la catena palestinese sul Salmo 118, di solito, dopo aver posto all'inizio di ogni commento la parola di Origene, successivamente aggiunge altri commentatori nella misura in cui apportano qualcosa di nuovo al commento del versetto. Eusebio è messo sempre al secondo posto in quanto è molto attento alle varie versioni del testo greco della Bibbia e le utilizza "quando le altre traduzioni gli sembrano più chiare rispetto alla LXX"³¹.

Di seguito il testo greco e la traduzione italiana:

Ὁ δὲ Σύμμαχος ἐτέραν παρέστησε διάνοιαν εἰπὼν· «θλίψεις καὶ ἐγκάκησις κατέλαβέ με· αἱ δὲ ἐντολαί σου ἔτερψάν με», ὡς παντὸς θεοσεβοῦς βαρουμένου μὲν καὶ δυσχεραίνοντος ἐπὶ τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν ἀποκακοῦντός τε ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων κακίας, μίαν δὲ μόνην ἔχοντος παραμυθίαν καὶ ἀνάκτησιν καὶ τέρψιν τὴν μελέτην τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ.

Simmaco presenta un'altra lettura dicendo: "Tribolazione e afflizione mi hanno afferrato, ma i tuoi comandamenti mi hanno deliziato". Così è di ogni uomo religioso: aggravato e disgustato dalle cose della vita, e afflitto dalla cattiveria degli uomini, ha come solo conforto, ristoro e diletto la meditazione dei comandamenti di Dio.

I manoscritti danno questo estratto unito al precedente senza distinzione³². È molto probabile che il passo di Eusebio cominci con la citazione di Simmaco, la particella δὲ è un chiaro segnale di questo. Si capisce che la versione di Simmaco è più vicina a quella del testo masoretico³³ e, per il fatto che potrebbe apportare una visione più chiara all'interpretazione, Eusebio la cita e la commenta.

Anzitutto occorre precisare che Simmaco, nella prima parte del versetto (143a) usa solo una parola che ricorre anche nella LXX e cioè θλίψεις, per il resto sia l'altro sostantivo ἐγκάκησις (afflizioni), che il verbo κατέλαβέ (hanno afferrato) differiscono dalla versione greca dei settanta. Sembra esserci una personificazione (evidenziata dal verbo κατέλαβέ) sia per quanto riguarda il binomio tribolazione/afflizione sia per quanto riguarda i comandamenti che compiono l'azione di deliziare, di fungere da conforto (ἔτερψάν).

Il commento di Eusebio parte precisamente da questa constatazione. Il soggetto, rispetto ad Origene che usa la prima persona singolare, non è più chi sta scrivendo, ma

un generico uomo religioso (θεοσεβής). L'uomo religioso ha due fastidi: le cose della vita (τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν) e la cattiveria degli uomini (τῶν ἀνθρώπων κακίας). Se, come abbiamo detto, Eusebio si distingue da Origene per l'uso diverso del soggetto, in realtà gli è vicino nell'ammettere una relazione tra l'essere religiosi e le tribolazioni. Ma ancora di più notiamo che, nonostante Eusebio utilizzi un'altra versione della Bibbia più vicina al testo masoretico, accanto al termine τέρψιν (diletto), pone quello di μελέτην (meditazione). Il vero diletto nelle afflizioni consiste nel meditare la legge del Signore, i suoi comandamenti.

5.3 Analisi di Ilario di Poitiers

Ilario di Poitiers è uno dei primi latini a commentare in maniera più sistematica il salterio. Prima di lui pochi si erano cimentati in questa impresa³⁴.

Di seguito il testo della versione critica curata da Milhau³⁵ e la traduzione nostra:

Et ideo ait: Tribulatio et angustiae invenerunt me; mandata autem tua meditatio mea est.

Urgueant licet pugnae, intententur exilia, proscriptiones adhibeantur, mortes non dico inferantur, sed cum poenarum, ingeniis innoventur, vox tamen ea esse semper fidelis viri debet: Tribulatio et angustiae invenerunt me; mandata autem tua meditatio mea est.

Non vi occupante, non oblivione temporis subrepente meditationem a nobis mandatorum Dei abesse conveniet.

Per questo dice: **la tribolazione e l'angoscia mi hanno trovato; ma i tuoi comandamenti sono la mia meditazione.**

Venga pure la pressione dei combattimenti, ci minaccino di esilio, ci rivolgano proscrizioni, la condanna a morte non solo inflitta ma proposta con ingegnose forme di castigo, ma la voce dell'uomo fedele dovrà sempre essere: la tribolazione e l'angoscia mi hanno trovato ma i tuoi comandamenti sono la mia meditazione.

Né per il sopraggiungere della violenza, né per la tentazione dell'oblio del tempo, può essere assente da noi la meditazione dei comandamenti di Dio.

Nonostante Gerolamo scriva a chiare lettere circa la dipendenza di Ilario da Origene³⁶ (parlando solo di traduzione e piccole rifiniture), dall'analisi del nostro versetto appare chiaro come Ilario apporti nuovi elementi all'interpretazione del versetto, un legame con Origene si può notare piuttosto nel metodo, come vedremo più avanti.

Ilario inizia, come è solito fare, con *et ideo ait* che, da un lato aiuta il lettore a fare mente locale su quanto è stato detto in precedenza, dall'altro lato introduce al commento del versetto che segue. Il tema della tribolazione è oggetto di commento anche da parte di Origene ma con un afflato differente³⁷. Ilario non ammette la ricerca della tribolazione al fine di essere seguaci di Cristo, ma la tollera come una prova da sopportare per raggiungere la meditazione. Il verbo che apre il commento è un congiuntivo presente (*urgueant* - *da urgueo*) e rimanda all'idea di qualcosa che opprime. Qui il congiuntivo non esprime un desiderio ma una sfida. Negli esempi che Ilario riporta successivamente è chiaro al lettore l'intento esortativo tutto focalizzato sulla conseguenza delle azioni espresse dai vari congiuntivi (*in-*

tententur, adhibeantur, inferantur, innoventur) e cioè quella di esaltare l'uomo giusto che, nonostante tutto, continua la sua meditazione.

I sostantivi che accompagnano i verbi sopra elencati sembrano voler rendere plasticamente le idee che soggiacciono al pensiero del vescovo di Poitiers: combattimenti, esilii, proscrizioni, condanna a morte, castigo (*pugnae, exilia, proscriptiones, mortes, poenarum*).

In tutte queste tribolazioni “la voce dell'uomo fedele deve essere” (*vox tamen ea esse semper fidelis viri debet*) quella che riporta il salmo. Il soggetto del commento di questo versetto, per Ilario, è l'uomo fedele (*vir fidelis*)³⁸, che qui sembra essere o l'uomo che già medita la legge di Dio (in questo è vicino al senso che offre Origene), oppure l'uomo che non si lascia trovare impreparato e sfodera l'arma della meditazione quando arriva la tribolazione. Questa duplice lettura del *vir fidelis* si evince dall'avverbio *semper*. Questo avverbio può accompagnare, a mio avviso, un'azione che già è iniziata nel passato e che continua (deve continuare) nel futuro, o anche un'azione che “sempre” comincia quando giungono le condizioni per farla nascere (nel nostro caso le tribolazioni).

La conclusione del commento al versetto mette in scena altre due condizioni nelle quali non lasciarsi trovare impreparati: il sopraggiungere della violenza (*vi occupante*) e la tentazione dell'oblio del tempo (*oblivione temporis*)³⁹.

5.4 Analisi di Ambrogio

Sul tema della *tribulatio* Ambrogio è più vicino a Origene che a Ilario. Di seguito il testo dell'edizione critica curata da M. Petschenig per l'opera omnia di S. Ambrogio della Biblioteca Ambrosiana⁴⁰.

Tribulatio et necessitas invenerunt me; mandata tua meditatio mea est.

Quaerunt tribulationes et necessitates iustum et interdum inveniunt, interdum non inveniunt eum. Invenitur cui corona debetur, non invenitur cui idoneus certamini non probatur. Tribulatio igitur velut quaedam gratia est; denique sacrificium deo spiritus contribulatus. An non est gratia quae operatur patientiam? Qui ergo noverat tribulationis profectum esse, quaesitus a tribulatione inventus est nec refugit.

L'affanno e la costrizione mi hanno trovato; i tuoi comandamenti sono la mia riflessione.

Gli affanni e le costrizioni vanno in cerca del giusto e talvolta lo trovano, talaltra invece no. Trovano l'uomo che merita la corona, non trovano invece l'uomo che non è ritenuto idoneo a sostenere la lotta. L'affanno è quindi quasi una grazia. Tant'è vero che è come un sacrificio a Dio un cuore pieno di affanni. O non è forse una grazia ciò che produce la pazienza? Chi dunque sapeva che il progredire passa attraverso l'affanno, quando l'affanno lo ha cercato si è fatto trovare senza scappare.

Ambrogio è sicuramente debitore di Origene per quanto riguarda il commento al salmo 118⁴¹ in generale, e in particolare è molto legato all'idea che Origene aveva circa la tribolazione: “il giusto deve andare in cerca della

tribolazione se vuole essere seguace di Cristo⁴²”. Ambrogio riprende precisamente questo tema aggiungendo alcune sfumature⁴³. Anzitutto il Vescovo di Milano parte dal presupposto che gli “affanni e le costrizioni vanno in cerca del giusto”, aggiunge però una sfumatura: a volte lo trovano a volte no. Occorre fermarsi e riflettere su alcuni punti. In primo luogo viene menzionato “il giusto” (dobbiamo capire cosa si intende per “uomo giusto”), in secondo luogo Ambrogio ammette due possibilità: l'uomo giusto a volte viene trovato, a volte no (anche questo enigma ha bisogno di esplicitazione).

Cosa intendeva Ambrogio per “giusto”? Chi è il “giusto”? A. Fitzgerald in un articolo del 2000 per la rivista *Augustinianum* ha affrontato egregiamente il problema⁴⁴. In sintesi: l'uomo giusto è colui il quale ha proclamato la misericordia di Dio. Confessare il proprio peccato è certamente la via migliore per essere considerati giusti. Non stiamo parlando della giustificazione per fede di cui parlava Paolo, quella è avvenuta una volta per sempre. Ambrogio fa piuttosto riferimento al rapporto personale del credente con Dio, il battezzato è chiaramente un giustificato, ma fra i battezzati non tutti vengono scelti per le tribolazioni e gli affanni. Per tradurlo con una massima potremmo dire: se tu giustificchi (confessi) Dio, Dio giustifica (rende giusto) te.

Ma c'è un altro problema: qual'è il motivo per cui le tribolazioni e le angosce a volte trovano il giusto a volte non lo trovano? Qui si può inserire il tema della meditazione: il giusto viene trovato se in qualche modo si fa trovare pronto attraverso la meditazione. L'uomo che “merita la corona” (*corona debetur*), in contrapposizione all'uomo che “non è ritenuto degno a sostenere la lotta” (*cui idoneus certamini non probatur*), si distingue per la sua capacità meditativa⁴⁵.

Subito dopo seguono due allusioni molto chiare alla Scrittura. Dopo aver ammesso che l'affanno è una grazia, Ambrogio avvalle questa tesi col Salmo 50,19: *denique sacrificium deo spiritus contribulatus*. La tribolazione è un sacrificio gradito a Dio, quindi la grazia, per Ambrogio è il sacrificio che si offre a Dio? Da una lettura logica di questo passo sembrerebbe di sì, ma l'allusione a Rm 5,1-5 che segue immediatamente, fa capire al lettore che la grazia (intesa come *donum Dei*), non è tanto il sacrificio in sé ma il frutto che il sacrificio produce e cioè la *patientia*.

Anche l'ultimo periodo del commento di Ambrogio a questo versetto è denso di significato e sembra confermare quanto detto fin'ora. L'utilizzo del verbo *nosco* (utilizzato al piucheperfetto indicativo) è reso con l'italiano “sapere, conoscere”. In italiano traduciamo con un imperfetto ma il senso del verbo è quello di un'azione che, cominciata nel passato, porta frutti nel momento in cui subentra la condizione oggetto della conoscenza pregressa (nel nostro caso la tribolazione conosciuta attraverso la meditazione). E la conseguenza della meditazione è la prontezza. Chi aveva meditato la Parola, aveva intuito che la tribolazione è fonte di grazia, una grazia che produce la pazienza e, quando la tribolazione è arrivata, si è fatto trovare pronto e l'ha ricercata senza evitarla.

Potremmo, a mo' di sintesi, riassumere in questo modo:

- 1) gli affanni vanno in cerca del giusto;
- 2) alcuni giusti sono trovati altri no;
- 3) il giusto che viene trovato è colui il quale ha capito che la tribolazione è una grazia perché produce la pazienza;

- 4) come lo ha capito? attraverso la meditazione;
 5) dunque solo chi ha meditato, si fa trovare pronto e progredisce nell'amore di Dio.

6. Conclusioni e itinerario fra le interpretazioni patriistiche

Cercherò di concludere tracciando un bilancio, a partire dall'analisi testuale dei quattro padri presi in esame, e intendo farlo a partire da tre punti essenziali:

- 1) la relazione tra tribolazione/angoscia e meditazione/ delizia;
- 2) il soggetto del commento;
- 3) altri elementi.

Per quanto riguarda il primo punto è emerso come in tutti gli autori esiste una relazione fra queste componenti. Origene sembra ammettere indistintamente due possibilità: sia quella che vede al primo posto la meditazione (che invoca la tribolazione) sia quella che contempla la tribolazione al primo posto e la meditazione come risposta agli affanni della vita. Dagli studi fatti sul tema a partire dall'opera Origeniana⁴⁶, propendiamo più per la prima interpretazione: il cristiano, per essere tale, nella meditazione invoca le tribolazioni. Eusebio è l'unico, fra i nostri autori a fare menzione di un'altra versione greca della Sacra Scrittura, quella di Simmaco. La tribolazione, per Eusebio, afferra l'uomo al quale in soccorso vanno i comandamenti di Dio che lo "deliziano", lo risolvono. L'uomo tribolato, pertanto, ha come solo conforto la meditazione dei comandamenti di Dio. Viene introdotto in filigrana il tema della delizia, che è ricondotto comunque a quello della meditazione: non dobbiamo dimenticare che Eusebio, nella biblioteca di Cesarea leggeva Origene e aveva davanti a sé gli Exapla, non è audace pensare che il nostro autore avendo molto materiale davanti a sé fa una *mélange* intelligente delle varie posizioni.

Ilario di Poitiers è distante dalla visione origeniana circa il rapporto tribolazione/meditazione. La tribolazione è un'eventualità al sopraggiungere della quale l'uomo deve sfoderare l'arma della meditazione. In questo ci sembra più vicino a Eusebio.

Ambrogio attinge dal tema, caro ad Origene, secondo cui il vero cristiano deve andare in cerca delle tribolazioni attraverso la meditazione dei comandamenti, la tribolazione, per Ambrogio è una grazia da chiedere con insistenza a Dio.

Per quanto riguarda il secondo punto (il soggetto del commento) possiamo rilevare come Origene usa la prima persona singolare, il soggetto è l'io. Eusebio parla invece

del θεοσεβοῦς (uomo religioso), Ilario del *fidelis vir* (uomo fedele) e Ambrogio del *iustus* (uomo giusto). L'unico a non parlare per categorie (uomo religioso, uomo fedele, uomo giusto) è Origene, forse (ma questa mia idea è opinabile) per il suo marcato amore per l'allegoria.

Riguardo il terzo punto notiamo come Origene ha una struttura molto semplice, e non introduce molti elementi estranei alle parole del versetto preso in esame (fatta eccezione per alcune allusioni ad altri passi scritturistici). Gli altri autori, chi più chi meno, introducono elementi nuovi nel commento.

Eusebio, oltre al tema del "diletto" (di cui abbiamo già fatto cenno), introduce due caratteristiche in merito all'uomo religioso e cioè il disgusto per le cose della vita (τοῖς τοῦ βίου πράγμασιν) e la cattiveria degli uomini (τῶν ἀνθρώπων κακίας) e queste sembrano essere spiegazioni delle parole bibliche "θλίψις καὶ ἐγκάκησις" (tribolazioni e angosce). Ilario aggiunge ben sette immagini nuove: la pressione nei combattimenti, l'esilio, le proscrizioni, la condanna a morte, il castigo, il sopraggiungere della violenza e la tentazione dell'oblio del tempo. Quanto di autobiografico possa essere intravisto in queste espressioni sarebbe una pista di riflessione per un altro lavoro. Ambrogio è il più complesso sia per gli elementi che introduce nella riflessione sia per il modo in cui li colloca. Troviamo due enigmi da sciogliere. Il primo riguarda la definizione di uomo giusto (che potrebbe essere confusa con l'idea palliana di giustizia); il secondo riguarda il motivo per il quale il giusto a volte è trovato dalle tribolazioni a volte no. Gli altri elementi introdotti nella riflessione sono: il tema della grazia, il tema della pazienza e il tema del progresso nella vita di fede.

Per concludere: il filo conduttore del commento al versetto 143 del salmo 118 è il rapporto che intercorre tra la tribolazione e la meditazione. L'interpretazione moderna del salmo, alla luce della traduzione dal testo masoretico, sembra protendere per una stretta relazione tra il tema della tribolazione e quello della delizia/consolazione. Origene, Ilario e Ambrogio che hanno come versioni della Bibbia la LXX e il Salterio Gallicano pongono l'attenzione sulla meditazione o come risposta alla tribolazione o come strumento per invocarla al fine di ricevere da Dio qualche premio. Eusebio, che utilizza Simmaco (e quindi legge il termine "delizia"), non disdegna di affiancarlo a quello di "meditazione".

A mio avviso, dall'analisi patristica del versetto, emerge in filigrana una relazione intrinseca fra la delizia e la meditazione dei comandamenti di Dio.

¹ Cf. H. GUNKEL, *Die Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

² Cf. I. PASSERINI, *Introduzione*, in ILARIO DI POITIERS, *Commento al Salmo 118*, Paoline, Milano 2007, 41-105.

³ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots*, Editions Klincksieck, Paris 1974, 684.

⁴ Si veda la voce μελέτη in E. HATCH-H. A. REDPATH, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz 1954, 908.

⁵ J. F. SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus philologico-criticus: sive Lexicon in LXX. Et Reliquos interpretes Graecos ac Scriptores apocryphos Veteri Testamenti*, Glasguae 1822, 430 (La traduzione dal latino è nostra).

⁶ M. HARL, *Catologue des Fragments*, in *La Chaine Palesti-*

nienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), II, Les Editions du Cerf, Paris 1972, 730.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, 7-13.

⁹ Cf. M.B. ARTIOLI, *Introduzione*, in *I Padri e il Salmo 118, Catenasina Palestinese sul Salmo 118*, Edizione Scritti Monastici, Abbazia Di Praglia, 2005, 5-13.

¹⁰ Cf. G. COPPA, *Introduzione*, in *Origene-Gerolamo, 74 Omelie sul libro dei Salmi*, Edizioni Paoline, Milano 1993, 20-58.

¹¹ H. DE LUBAC, *Storia e Spirito*, Jaca Book, Milano 1985, 448.

¹² GEROLAMO, *Le lettere*, a cura di S.Cola, Città Nuova, Roma 1997, 697.

¹³ Cf. V. PERI, *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, ST 289, Città del Vaticano 1980.

¹⁴ Per un primissimo approccio si veda: L. PERRONE, *Risco-*

prire Origene oggi: prime impressioni sulla raccolta di omelie sui salmi nel codex Monacensis graecus 314, in *Adamantius* 18 (2012), 42-58.

¹⁵ Per una trattazione più ampia dell'argomento cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires Patristiques du Psautier (III-V siècles)*, in *Orientalia Christiana Analecta* 220, Roma 1985, 52-53.

¹⁶ *Ivi* 62 (la traduzione dal francese è nostra).

¹⁷ Cf. A. VELASCO DELGADO, *Eusebio di Cesarea*, in *Dizionario di Letteratura Patristica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 538-548.

¹⁸ Cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires*, 65.

¹⁹ *Ivi* 67.

²⁰ *Ivi* 70.

²¹ Cf. I. PASSERINI, *Introduzione*, 17.

²² Cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires*, 146-147.

²³ Per una trattazione completa degli argomenti si veda M. MILHAU, *Introduction*, in H. DE POITIERS, *Commentaire su le Psaume 118*, Sources Chrétiennes 344, Les Edition du Cerf, Paris 1988.

²⁴ Cf. C. PASINI, *Ambrogio di Milano*, in *Dizionario di Letteratura Patristica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 70-75.

²⁵ Cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires*, 153.

²⁶ Cf. L.F. PIZZOLATO, *Introduzione* in SANT'AMBROGIO, *Opere Esegetiche VIII/I, Commento al Salmo CXVIII (lettere I-XI)*, Città Nuova, Roma 1987, 20.

²⁷ *Ivi* 23.

²⁸ Il testo greco (sia per Origene sia per Eusebio) è quello critico proposto da Sources Chrétiennes (*La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118: Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret*), II, Les Editions du Cerf, Paris 1972). La traduzione italiana è nostra.

²⁹ Origene e altri omettono, nelle citazioni di questo versetto, il termine ἡ πύλη (la porta) Cf. K. ALLAND-M. BLACK-C.M. MARTINI-B. METZGER-A. WIKGREN (edd.), *The Greek New Testament*, United Bible Society, USA 1966, 23.

³⁰ In Francese M. Harl traduce con "c'est la suite logique" in Sources Chrétiennes (*La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118: Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret*), II, Les Editions du Cerf, Paris 1972), 417.

³¹ M. HARL, *Introduction*, in *La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, II, Les Editions du Cerf, Paris 1972, 120.

³² Cf. *Ivi*, *Notes sur les fragments*, in *La Chaîne Palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret)*, II, Les Editions du Cerf, Paris 1972, 729.

³³ *Ivi* 730.

³⁴ Cf. M. MILHAU, *Introduction*, in H. DE POITIERS, *Commentaire su le Psaume 118 (Sources Chrétiennes 344)*, Les Edition du Cerf, Paris 1988, 17-20.

³⁵ *Ibidem* 240.

³⁶ *Ivi* 59.

³⁷ Per questo tema si veda la nota n. 24 di I. PASSERINI in ILARIO DI POITIERS, *Commento al Salmo 118*, Paoline, Milano 2007, 351.

³⁸ Sarebbe interessante fare una disamina su cosa intende Ilario per *vir fidelis* ma non è questa la sede opportuna.

³⁹ Anche questi potrebbero essere due ulteriori piste di approfondimento in Ilario.

⁴⁰ Cf. S. AMBROGIO, *Commento al Salmo CXVIII*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1987.

⁴¹ Cf. M.J. RONDEAU, *Les Commentaires*, 279.

⁴² I. PASSERINI, nota 24, in ILARIO DI POITIERS, *Commento al Salmo 118*, Paoline, Milano 2007, 351.

⁴³ Ambrogio esprime chiaramente questo concetto al paragrafo 44 (divisione dell'opera ambrosiana sopra citata) quando dice: *qui quaerit ergo Christum, quaerit et tribulationem eius ne refugit passionem*.

⁴⁴ A. FITZGERALD, *Ambrose and Augustine, Confessio as Initium Iustitiae*, in *Augustinianum* 2000, 40 (1), 173-185.

⁴⁵ S. AMBROGIO, *Commento al Salmo CXVIII*, 280: "qui quaerit igitur tribulationem, non refugit, qui non refugit inventur; non enim refugit qui mandata Dei sensu operibusque meditatur".

⁴⁶ Cf. ILARIO DI POITIERS, *Commento al Salmo 118*, Paoline, Milano 2007, 351. (La nota 24 a cura di I. PASSERINI)

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Fonti scritturistiche

ALLAND K. - BLACK M. - MARTINI C.M. - METZGER B. WIKGREN A. (EDD.), *The Greek New Testament*, United Bible Society, USA 1966.

ELLIGER K., RUDOLPH W. (EDD.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, German Bible Society, 1997.

RAHLFS A. (ED.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, 2 voll., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935.

Fonti patristiche

S.AMBROGIO, *Commento al Salmo CXVIII*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1987.

SANT'AMBROGIO, *Opere Esegetiche VIII/I, Commento al Salmo CXVIII (lettere I-XI)*, Introduzione traduzione e note a cura di Pizzicato L. F., Città Nuova, Roma 1987, 20.

GEROLAMO, *Le lettere*, a cura di S.Cola, Città Nuova, Roma 1997, 697.

H. DE POITIERS, *Commentaire su le Psaume 118*, Introduction, traduction et notes de Milhau M., Sources Chrétiennes 344, Les Edition du Cerf, Paris 1988.

ILARIO DI POITIERS, *Commento al Salmo 118*, introduzione e note di Passerini I., Paoline, Milano 2007.

I PADRI E IL SALMO 118, CATENA PALESTINESE SUL SALMO 118, Introduzione e note a cura di Artioli M.B., Edizione Scritti Monastici, Abbazia Di Praglia, 2005.

LA CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME 118 (*Origène, Eusebe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret*), Introduction, traduction et notes de Harl M., Les Editions du Cerf, Paris 1972.

ORIGENE-GEROLAMO, *74 Omelie sul libro dei Salmi*, Introduzione e note a cura di COPPA G., Edizioni Paoline, Milano 1993.

Strumenti etimologici e linguistici

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots*, Editions Klincksieck, Paris 1974.

HATCH E.-REDPATH H.A., *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*, Akademische Druck - U.Verlagsanstalt, Graz 1954.

SCHLEUSNER J.F., *Novus Thesaurus philologico-criticus: sive Lexicon in LXX. Et Reliquos interpretes Graecos ac Scriptores apocryphos Veteri Testamenti*, Glasguae 1822.

Articoli da riviste e voci da dizionari

FITZGERALD A., *Ambrose and Augustine, Confessio as Initium Iustitiae*, in *Augustinianum* 2000, 40 (1).

PASINI C., *Ambrogio di Milano*, in *Dizionario di Letteratura Patristica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

RONDEAU M.J., *Les Commentaires Patristiques du Psautier (III-V siècles)*, in *Orientalia Christiana Analecta* 220, Roma 1985.

VELASCO DELGADO A., *Eusebio di Cesarea*, in *Dizionario di Letteratura Patristica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

La santità del laico nel Concilio Vaticano II

Lorenzo LORUSSO O.P.

Cercherò di fare una esposizione molto sintetica della dottrina del Vaticano Secondo, contenuta nella parte della *Lumen Gentium* dedicata alla santità dei laici.

La dottrina del Concilio.

Il tema specifico della santità dei laici in quanto tali viene esplicitamente affrontato nella Cost. dogm. *Lumen Gentium* 41, cpvv 5-6¹. È quindi necessario per comprendere questo tema del magistero conciliare inserirlo nel suo contesto che è la “vocazione universale alla santità nella Chiesa”. Notiamo subito che il Concilio non scrive “della Chiesa”, ma “nella” Chiesa. Questa precisione linguistica ha almeno due significati degni di essere sottolineati. La Chiesa come tale è santa. La santità per la Chiesa non è solo, è più che una vocazione; essa infatti appartiene alla sua stessa essenza. Inoltre la vocazione alla santità è una vocazione alla santità nella Chiesa: è la Chiesa il luogo in cui il battezzato è chiamato alla santità e deve realizzare questa vocazione. In breve: nella Chiesa si può essere e diventare più o meno santi, ma non si può essere e diventare più santi della Chiesa. Fatte queste brevi ed elementari premesse, è subito da chiedersi: che senso ha fondamentalmente parlare di “vocazione universale alla santità” secondo il Concilio? Rispondiamo vedendo quale significato veicola ciascuna delle tre parole, ma non seguendo l’ordine con cui sono poste.

La santità.

Nel magistero conciliare il termine non denota in primo luogo la condizione della persona che è il frutto delle sue scelte, la condizione in cui si trova chi ha agito, cioè, in modo virtuoso. Il termine non veicola un significato morale. Esso, invece, denota la qualità dell’essere della persona che è frutto di un atto di Dio stesso. La parola veicola in primo luogo un significato ontologico-teologale. Dice il Concilio: “I seguaci di Cristo chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi” [LG 40,1]. La santità consiste nella partecipazione da parte dell’uomo alla natura divina, in forza della quale [partecipazione] è stata comunicata all’uomo la partecipazione alla divina filiazione del Verbo e quindi “sono stati fatti veri figli di Dio”. Santità, partecipazione alla natura divina, filiazione divina sono per il Concilio termini sinonimi. Si faccia attenzione che nella definizione descrittiva che il Concilio ci dà della santità tutti i verbi usati hanno la forma passiva. Questo fatto linguistico rivela l’intuizione di fondo: la santità cristiana è dono ricevuto; l’uomo... è “al passivo”. Ma data la natura del dono ricevuto – partecipazione alla divina filiazione del Verbo – e la natura del donatore – il Padre per mezzo

dello Spirito in Cristo – e la natura del donatario – la persona umana che è soggetto e non oggetto – la “passività” implica la “attività”. In un duplice senso: libero consenso al dono mediante l’obbedienza della fede; libera corrispondenza nelle scelte che realizzano la persona. Il testo conciliare infatti continua nel modo seguente: “Con l’aiuto di Dio essi devono quindi mantenere e perfezionare, vivendola, la santità che hanno ricevuta”. Si faccia bene attenzione. Si introduce a questo punto, e solo a questo punto, una categoria etica, quella del dovere: poiché sei [santo], dunque devi [vivere santamente]. La libertà realizza nelle scelte l’essere della persona secondo l’indicazione dei suoi dinamismi: persona e atto. In questo senso, essenziale ma gerarchicamente secondo, la santità è un dovere di ogni battezzato; è anche libera realizzazione della propria persona. Ma su questo punto il Concilio richiama coerentemente una dottrina centrale alla visione cristiana dell’etica. Partiamo come sempre dalla lettura del testo magistrale: “Ha mandato ... a tutti lo Spirito Santo che dall’interno li muove ad amare Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima, con tutta la mente e con tutte le proprie forze e ad amarsi reciprocamente come Cristo ha amato loro”. L’esercizio della libertà che mantiene e perfeziona la santità ricevuta, non è un esercizio auto-nomo; non è un esercizio eteronomo; è un esercizio teo-nomo per la presenza nel cuore del giustificato dello Spirito Santo unica legge del figlio di Dio. Nell’obbedienza allo Spirito il santo raggiunge la pienezza dell’autonomia nella piena consapevolezza di obbedire alle mozioni dello Spirito. Per cui tutto lo sforzo etico dell’uomo mira a creare le condizioni perché lo Spirito Santo possa prendere possesso della sua libertà; a ché lo Spirito Santo possa liberare la libertà dell’uomo dal peccato e dalla legge: “l’unica santità che viene vissuta da coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio” [n. 41,1]. Da ciò deriva una conseguenza assai importante: la coincidenza della santità cristiana con [l’esercizio de] la carità. Il testo conciliare identifica la *vitae christianae plenitudo* e la *caritatis perfectio*: la vita del cristiano è vissuta pienamente, cioè, secondo tutta la sua potenzialità quando la perfezione della carità è raggiunta, cioè ... mai! Nel senso che la carità può crescere indefinitivamente.

L’universalità della chiamata.

Ora siamo in grado, penso, di cogliere il significato del termine “universale”. Il Concilio definendo il concetto di santità secondo i suoi due significati fondamentali gerarchicamente ordinati, quello ontologico e quello etico, in realtà ha descritto la condizione di ogni battezzato. Se si legge infatti il primo cpv. del n. 41 della *Lumen Gentium*, che è il testo dottrinalmente più importante, si può constatare che quanto esso dice, può e deve essere detto di ogni battezzato². Quando dunque si usa il termine “universale”

in questo contesto, esso connota una realtà che non appartiene solo ad alcuni fedeli. E siamo così arrivati all'ultimo termine ancora da spiegare.

La vocazione.

Ciò che appartiene, senza esclusione di nessuno, ad ogni battezzato è la "vocazione alla santità". Che cosa significa la parola "santità" nel testo conciliare l'ho già detto. Che cosa significa la parola "vocazione"? Esso connota in primo luogo un'azione divina. Secondo la dottrina paolina, quando il testo conciliare, come abbiamo visto, definisce la santità cristiana, inizia dal richiamare l'atto divino del "chiamare" l'uomo: "i seguaci di Cristo, chiamati da Dio ...". Ogni uomo è chiamato ad essere in qualsiasi modo. Esiste un solo pensiero o progetto di Dio a riguardo dell'uomo: la partecipazione di questi alla vita divina in Cristo. Cioè: ogni uomo è chiamato ad essere santo. Ma il termine connota anche quell'azione divina che muove l'uomo a vivere mantenendo e perfezionando la santità ricevuta. Ogni battezzato è "sollecitato" dallo Spirito alla perfezione della carità, cioè è chiamato alla santità. La vocazione connota quindi la realizzazione da parte del Padre del progetto a riguardo di ogni uomo di renderlo partecipe alla divina filiazione del Verbo: in questo senso il contenuto della vocazione con cui Dio chiama ogni uomo è la santità; è la vocazione universale alla santità. È dentro questo contesto che il Concilio specifica il suo magistero parlando della santità dei laici. È l'importante n. 41 della *Lumen Gentium*. Partiamo dalla prima affermazione che è quella anche più importante: "Nei diversi generi di vita e di occupazioni è sempre l'unica santità che viene vissuta da coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio". C'è una tensione dialettica nel testo fra l'unità della santità cristiana e la diversità dei generi di vita e conseguenti compiti. È la tensione che è presente e deve essere mantenuta nell'esistenza cristiana; fra oggettività della vocazione cristiana alla santità e la soggettività della storia personale di ognuno. Non esiste nulla di più impersonale della vocazione cristiana. La santità cristiana è pensata da Dio; è conformità a Cristo: è un dato oggettivo. Ma non esiste nulla di più personale, poiché ogni persona con la sua storia propria è irripetibilmente unica e realizza nella sua vicenda personale quel dato oggettivo. L'*una sanctitas* non si realizza che nella *diversitas vitae*; e la *diversitas vitae* è l'originale interpretazione dell'*una sanctitas*. Questa dialettica va custodita, altrimenti se l'*una sanctitas* distrugge la *diversitas vitae* la Sposa di Cristo viene offuscata nella sua bellezza; se la *diversitas vitae* attrae a sé l'*una sanctitas*, uno stato di vita diventa modello prevaricante di ogni altro. La domanda dunque sulla santità dei laici è posta correttamente secondo il Concilio se posta nel modo seguente: quale "figura" assume l'*una sanctitas* nel laico? Il testo conciliare della *Lumen Gentium*, quello dottrinalmente più importante, non dà una risposta a questa domanda in quanto preferisce offrire alcuni profili di quella figura: i coniugati; il lavoro. In realtà la *Lumen Gentium* aveva già esposto la sua dottrina sui laici [cfr. 30-38]. Soprattutto il n. 31 che è di particolare interesse. Definita la natura propria del laicato mediante la categoria della secolarità, il Concilio conclude che la missione propria del laico è di realizzare la santità dentro il secolo inteso come modo di vivere loro proprio: la perfezione della carità dentro le pieghe della quotidianità umana. E la ordinaria quotidianità dell'esistenza è fatta di affetti, di lavoro, di sofferenza... Nella

santità del laico è rigenerato in Cristo l'ordine della creazione.

Resta un'ultima questione di non secondaria importanza per avere un'intelligenza precisa del magistero conciliare sulla santità: che rapporto esiste fra la *una sanctitas* e la pratica dei consigli evangelici?

La ragione per cui la domanda si pone è che non rari testi neotestamentari indicano la via dei consigli evangelici come la via per realizzare la santità cristiana. Leggiamo prima di tutto il testo conciliare: "Nei singoli [la santità] si esprime in forme diverse, perché ognuno tende alla perfezione della carità ed edifica gli altri nel proprio genere di vita. In modo tutto speciale si manifesta nella pratica di



Beato Giorgio Frassati

quei consigli che si è soliti chiamare evangelici". Il testo va bene interpretato. Non va inteso nel senso che la santità si manifesta propriamente nella pratica dei consigli evangelici. La conseguenza infatti sarebbe che fuori di questa pratica si manifesterebbe impropriamente. Come a dire: solo chi pratica i consigli realizza in senso proprio la santità; ma ciò contraddice tutto l'insegnamento del *Vaticano Secondo*. Il Concilio in realtà dice qualcosa di diverso. Spero di averlo compreso, e comunque ecco come ho capito il magistero conciliare. La pratica dei consigli evangelici esprime a livello di simbolo oggettivo e reale l'alleanza con Cristo nella perfezione della carità, in un modo che nessuna parola umana e condizione di vita è in grado di dire. Faccio l'esempio del matrimonio e della verginità. Pur essendo sacramento del vincolo che unisce nella carità Cristo e la Chiesa e nella Chiesa il battezzato, questo vincolo Cristo-Chiesa è tuttavia oltre la forma della coniugalità umana. È di natura diversa pur assumendola e facendone un rimando a se stesso [un sacramento]. La condizione verginale esprime invece il vincolo Cristo-Chiesa in un modo che nessuna realtà creata sa dire: il vincolo della carità nell'indivisione del cuore.

Il Concilio usa un'espressione molto accurata: la perfezione della carità "*proprio quodam modo apparet*". Cioè: è l'esigenza espressiva della carità – l'essere un solo spirito/corpo col Signore – che trova il suo linguaggio proprio nella pratica dei consigli, anche se è realizzabile in ogni condizione di vita. Da ciò mi sembra che derivi una conseguenza: non solo è possibile vivere da laici la pratica dei consigli evangelici, ma ogni esistenza cristiana deve rispettare la logica propria dei consigli evangelici.

Che cosa vuol dire santità? Che cos'è la santità? È la trascendenza stessa di Dio, la solitudine infinita dell'es-

re suo. Nella santificazione che cosa avviene? Dio, donandoci il suo Spirito, ha trasferito noi nel mondo divino. È Lui [lo Spirito] che ci porta nel seno della Trinità, perché ci rende figli realmente. Questa è la santificazione operata da Dio nell'uomo e che trasforma l'uomo interamente: spirito, anima e corpo. Ma il processo è dallo Spirito, all'anima, al corpo, perché Dio tocca lo spirito. Questo è il cristianesimo; in questo sta tutta la sua ricchezza ed il senso del suo esserci. Il *Vaticano Secondo* ha ripreso questa dottrina, nella quale consiste l'elemento costitutivo della santità cristiana. In questa prospettiva, come abbiamo visto nel Concilio Vaticano Secondo, la santità cristiana è una sola: la partecipazione dell'uomo alla vita divina; la divi-



I coniugi Martin

na filiazione partecipata. Noi siamo nel Cristo, noi viviamo del Cristo, noi viviamo nel Cristo il rapporto col Padre. Da questo punto di vista, non ha senso parlare di una santità dei laici, dei sacerdoti, dei religiosi. Esiste una sola santità. Tuttavia si può e si deve pensare che esista una santità dei laici come tali. La prima cosa dunque da considerare è l'unità di tutto nella fede e nella carità. È certo, poi, che nella Chiesa, questa fede e questa carità, debbono essere vissute secondo i vari ministeri e le varie funzioni che sono proprie di organi diversi. La domanda dunque è: come devono essere vissute fede e carità dal laico? Quale è il volto laicale dell'identità cristiana? Allora che cosa vuol dire essere figli di Dio? Che noi viviamo una vita paradossale, siamo uomini di pena, come tutti solidali nel mondo del peccato, perché dobbiamo vivere ancora in un corpo di peccato, in un corpo soggetto al dolore. Certo, perché abbiamo una missione di salvezza. Richiamo soprattutto l'attenzione sull'ultima affermazione: la solida-

rietà col mondo del peccato è nella prospettiva di una missione propria del santo. Noi, finché dobbiamo continuare la missione del Cristo, dobbiamo vivere anche in una solidarietà col mondo del peccato, assumendo i condizionamenti propri dell'uomo terrestre. Ma il nostro vivere nel mondo del peccato non varrebbe a nulla se non vivessimo in Dio. Il Cristo ha vissuto in due mondi: nel mondo del Padre, nell'unità col Padre, e nel mondo dell'uomo, nella solidarietà col peccato. Ugualmente noi dobbiamo vivere nello stesso tempo nel mondo di Dio e nel mondo umano. Per consacrarci a Dio, per vivere la nostra consacrazione, non bisogna perciò separarci dai fratelli, vivere una vita straordinaria o comunque diversa dalla loro; anzi, nell'amore per loro che lo stesso amore di Dio ci ispira e alimenta, dobbiamo sempre più essere solidali con tutti: non distinguerci, ma identificarci a ciascuno. Dunque: ciò che divinizza l'uomo lo rende solidale col "mondo". Ma questa non è ancora precisamente la risposta alla nostra domanda sul volto laicale dell'identica santità cristiana. Vivere nel mondo di Dio e nel mondo umano è comunque la condizione necessaria per santificarsi come laici. Il laico assume nella propria vocazione cristiana le realtà di questo mondo vivendole: si sposa; esercita una professione; si impegna nell'attività politica. Questo invito che oggi a voi è stato rivolto, non vi chiama ad uscire da quella che è la vostra vita: vi chiama a trasfigurare la vostra vita, a far sì che tutto quello che vi è di umano in voi divenga con semplicità e purezza sempre più investito dalla grazia divina, divenga divino in voi; nulla più. Ma è una cosa immensa. Mi sembra che il volto laicale dell'identica santità cristiana sia la divinizzazione di ciò che è propriamente umano, di ciò che appartiene all'economia della creazione. Tutta l'estensione del nostro essere umani deve essere trasfigurato dalla grazia e tanto si deve estendere il nostro essere cristiani quanto si estende la nostra essenza di uomini, la nostra possibilità di uomini, il nostro potere, le nostre capacità, l'esercizio di ogni nostra attività umana. Non siamo uomini che sono cristiani, ma cristiani che sono uomini. È dentro a questa deificazione in Cristo della realtà che si disegna il volto laicale dell'unica santità cristiana.

In conclusione: la riflessione che stiamo compiendo è di importanza fondamentale. L'unica, vera permanente riforma del mondo è la santità. Il potere del santo è la presenza nel mondo della regalità di Cristo Crocifisso e Risorto.

¹ I coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria via, devono con un amore fedele sostenersi a vicenda nella grazia per tutta la vita e istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche la prole, che hanno con amore ricevuto da Dio. Così infatti offrono a tutti l'esempio di un amore instancabile e generoso, edificano una fraternità di carità e diventano i testimoni e i cooperatori della fecondità della madre Chiesa, in segno e in partecipazione di quell'amore, col quale Cristo ha amato la sua sposa e si è dato per lei. Un simile esempio è offerto in altro modo dalle persone vedove e da quelle non sposate, le quali pure possono contribuire non poco alla santità e alla operosità della Chiesa. Quelli poi che sono dediti alle fatiche, spesso dure, devono con le opere umane perfezionare se stessi, aiutare i concittadini e far progredire tutta la società e la creazione verso uno stato migliore, ma anche, con una carità operosa, lieti nella speranza e portando gli uni i pesi degli altri, imitare Cristo, le cui mani si esercitarono in lavori di carpentiere e che sempre opera col Padre alla salvezza di tutti, e infine con lo stesso loro quotidiano lavoro ascendere a una più alta santità anche sotto la forma apostolica. E sappiano che sono pure uniti in modo speciale a Cristo, che soffre per la salvezza

del mondo, quelli che sono oppressi dalla povertà, dalla debolezza, dalla malattia e dalle varie tribolazioni, o soffrono persecuzione per la giustizia il Signore nel vangelo li ha proclamati beati, e il "Dio... di ogni grazia, che ci ha chiamati all'eterna sua gloria in Cristo Gesù, dopo un po' di patire, li condurrà egli stesso a perfezione e li renderà stabili e sicuri" (1 Pt. 5, 10).

Tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo.

² Nei vari generi di vita e nelle varie professioni un'unica santità è praticata da tutti coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adorando in spirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce, per meritare di essere partecipi della sua gloria. Ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità.

The Transfiguration of Our Lord, God, and Savior Jesus Christ

By Gaetano Passarelli – George Gallaro

Introduction

An old manual of iconography reads: “He who wants to learn the iconographic art should first instruct himself about it and practice for awhile by painting without canons until he becomes expert, then he should call on the Lord Jesus Christ and offer a prayer before the icon of the Mother of God Hodigidria.”

The prayers of blessing were offered by a priest who recited the hymn of the Transfiguration and then gave the blessing to the apprentice iconographer.

The newly blessed iconographer, having acquired a deep personal knowledge of the iconographic art, began his ‘divine art’ by first painting the icon of the Holy Transfiguration.

“This living and direct initiation,” explains Paul Evdokimov, “taught him, above all, that the icon is painted not so much with colors as with the Taboric light. According to tradition, the guiding presence of the Holy Spirit is manifested precisely in the brightness/luminosity of the icon itself. This brilliant shining eliminates the need for any source of natural light in an icon.”

For our part, we believe that at the end of a spiritual journey it can be said that one has grown “according to the measure of faith that God has assigned,” that is, one mustered that well-informed and spiritual experience which allows to gradually perceive the intimate beauty of light.

It is not matter of an original idea let alone of a witty remark, but of the result of the Fathers’ teachings and the experience of those who preceded us in faith. In order to better express, then, these concepts we borrow from Saint Gregory of Nyssa (+ c.395) on the spiritual journey of Moses.

“The revelation of God,” says Gregory, “is first given to Moes in *light*; then God speaks with him in a *cloud*; lastly, being more perfect, Moses contemplates God in *darkness*.”

“But what Moses’ entry in *darkness* mean and the vision he received from God? “ - the Cappadocian Father asks himself.

“Religious knowledge,” he answers, “is first a light to those who receive it; indeed what is contrary to piety is darkness which dissipates at the appearing of light. But, as the spirit in its course reaches, through a greater and fuller engagement, the knowledge of truth and edges closer to contemplation, then realizes that divine nature is invisible.”

“Every appearance/external aspect aside, not only what is perceived by the senses, but what intelligence discerns, aims more and more towards the inner until it penetrates through spiritual effort into the invisible and the unknowable and then sees God. The searcher’s true knowledge and vision consists on the fact of not seeing, because he transcends every knowledge by being separat-

ed from all incomprehensibility as from darkness. For that John the Theologian who experienced this luminous darkness says that ‘no one has ever seen God.’ By this negation he asserts that the knowledge of divine essence is unapproachable not only to men but also to every intellectual nature.”

“Darkness is the accessible term of contemplation, vision limit, and thus is ‘luminous.’ Darkness symbolizes then the obscurity/mystery of faith and the experience of God’s proximity. The more God is present the more He becomes mysterious/obscure.”

“The soul would never be able to reach out toward the knowledge of God if God did not allow himself to be touched by it through condescension and by raising it up to him. Indeed, the human mind as such would not have the strength to raise itself to apprehend any divine illumination did not God himself draw it up, as far as it is possible for the human mind to be drawn, and illumine it with divine brightness,” writes Maximus Confessor.

Our icon shows the three degrees of God’s knowledge (*theognosia*) clustered around the figure of Christ: the Lord-*light* is the manifestation, the bright violet Circles symbolize the *cloud*, the dark Center symbolizes the ‘luminous’ *darkness*.

Light is then the first step of the ladder that leads towards perfection. Light is life and our ‘life is hidden.’ “The treasure is within us and its coffer is a vase of clay: ‘we have this treasure in jars of clay,’” writes Nicholas Cabasilas. He further explains: “Therefore he who observes only the external/outside sees mud, but, when Christ appears even this dust will show its beauty; it will appear as part of Christ’s splendor and will radiate the same beam.”

The icon the Transfiguration speaks just about a light, the light revealed to the apostles, manifestation of divine splendor and eternal glory. This image more than all the others is the example of the principle whereby an icon is not looked at but *contemplated*. Indeed, it elevates human intelligence to God’s knowledge (*theognosis*) that is, the passage from symbolic theology to true knowledge, exactly the contemplation of the Lord.

This icon, then, leads and introduces to a paradox: “It is a figure which denies every symbol. By showing its beauty every image vanishes, from the invisible to the visible, and leads towards the invisible pure/absolute,” towards that light the apostles saw on Mount Tabor. This experience corresponds to the most elevated form of spiritual exegesis of Scripture.

“To the purified mind,” writes Gregory Palamas, “the Lord appears as in a mirror, but in itself He is invisible. This is the image of the mirror, even by appearing it is not seen and nearly impossible to see at the same time in the mirror and that which gives form to the mirror itself.”

The Feast and the Icon

For the Byzantine Churches the feast of the “Transfiguration (*metamorfosis*) of our Lord, God, and Savior Jesus Christ” is one of the twelve solemnities of the liturgical calendar. All the theology of human divinization is contained in it.

One hymn of this feast proclaims: “On Mount Tabor, You have put on Adam completely, O Christ; and changing his once darkened nature, You filled it with light, divinizing it as as your countenance was transfigured.”

It seems that this liturgical feast began as commemoration of the dedication of the basilicas of Mount Tabor. Certainly it came after the feast of the Exaltation of the Holy Cross from which depends its fixing date in the liturgical calendar.

According to a tradition, the Transfiguration of Jesus happened forty days before his crucifixion on Calvary. This solemnity, then, was set for August 6th, that is, forty days before the Exaltation of the Cross that fell on September 14th.

The link between these two feasts is also underlined by the fact that from August 6th begins the singing of the hymns of the Cross (*katavasie*).

Some hymns of the feast begin by hinting to the Cross: “O Lord, when you were transfigured before being crucified, Mount Tabor was made to resemble heaven, for a cloud was extended as a canopy and the Father bore witness to you. Peter, James, and John were present there, the same three apostles who were to be with you at the time of Judas’ betrayal; so that having seen you in glory, they would not be dismayed at the time of your suffering.”

This feast spread by the end of the fifth century and in the sixth century we already have some musive depictions/pictures covering the calotte/caps of the central apses in the basilicas of Parenzo near Trieste, Saint Apollinare in Classe of Ravenna, and the Monastery of Saint Catherine of Sinai. Right from the start the iconographic sketch presents the main marks of the Gospel story and few are the particulars/details added during the subsequent centuries.

The Ascent

“Now it happened that as Jesus was praying alone, the disciples were with him. And he asked them, ‘Who do the crowds say that I am?’ The disciples answered, ‘John the Baptist. But others say, Elijah, and others, that one of the Prophets of old has risen.’ Then he said to them, ‘But who do you say that I am?’ Peter answered, ‘The Christ of God.’ And he strictly charged and commanded them to tell this to no one.”

“Lord,” Judas (not Iscariot) asked him, “How is it that you will manifest yourself to ua, and not to the world?” Jesus answered, “If anyone loves me, he will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our home with him.”

Let us start reading the icon beginning from the left side. In the middle of the icon we see a cave of sorts wherein three apostles follow Jesus, the only one with halo.

“Jesus took with him Peter and James and John,” writes the Evangelist Mark, “and led them up a high mountain by themselves.” They are the same apostles Jesus will take with him to the place called Gethsemane in order to prepare them for the mystery of his person.

He desires to reveal his light to them and leads them on high, towards the hill. Thus he starts “to approach ... and enliven what is dark,” that is, “to present thoughts/ notions of profound meaning.”

There are two symbolic notions/images which should be clarified, the cave and the hill. In the two halfway/ median squares wherein Christ and the three disciples go up (*on the left*) and come down (*on the right*), we already said that the iconographer represents them in a cave of sorts.

The cave has different meanings even though they are connected among them. Ancient philosophers already considered our sensitive world as a cave. Saint Gregory of Nyssa uses the symbol of a cave to explain the mystery of Incarnation. In lifting up his disciples’ spirit from this material world Christ reveals the mystery of his Incarnation. While the descent, always in the cave, symbolizes the return to the sensitive world after the experience of the divine vision.

With regard to the hill, Roman the Melodist writes: “He who came down on earth in a manner known to him alone, and who went up again as he knows, invited those he loved to come towards a high mount and lead the many he had assembled so that, in spirit and senses, they put aside all earthly things.”

“The voice of my beloved! “ exclaims the spouse in the Song of Solomon, “Behold, he comes, leaping over the mountains, bounding over the hills.”

Origen explains that the spouse who comes is Christ; he comes towards his beloved spouse, the Church.

Let us examine “the way Christ, on coming to the Church, climb up the mounts and jumps over the hills. Isaac walking and progressing became more famous, “he became rich, and gained more and more until he became very wealthy.” Saint Paul, instead, running made progress and says, “I have fought the good fight, I have finished the race, I have kept the faith.” But of our Savior and Spouse of the Church it is said neither that he walks nor that he runs but that he ascends. He ascends because of on what was written by Moses and the Prophets there was a veil.

“When for the bride the veil is removed,” Origen says, she sees the groom climbing up the mounts, that is, the books of the Law. (...). Finally removed the veil that covered every step of the text, it by now sees it to boil and to emerge and to burst with obvious manifestation.

“Creed that just for this Jesus, when transfigured, she did not stop herself in some flat place or some hilly, but salted on the mount and them transfigured, so that you know that manifest he always on mounts and the necks and you comprise yourself that in no other place you must try if not in mounts of the Law and the prophets”.

Elia (Prophets), Mosè (Law), Christ (perfection of the pact of God) are placed exactly on three tops of a same mountain to whose slopes are the apostles (the men).

“My gentleman Jesus Christ, our king”, Law in the Apocalypse of Peter, “said to me: “We go to the Saint mount”. Its disciples walked with he, praying”.

The Saint mount that comes climbed is that one of the ineffable acquaintance of God (*theognosia*). Difficult È scosceso and. To rise it, under the guide of Christ, means, however, to rinnegare same himselfand to lead the spirit towards the higher degrees of the virtue.

“The Gentleman is the Spirit and where there is the Spirit of the Gentleman is freedom”, so that “everyone that



it believes in God with full faith can be called mount or hill, for the excellence of the life and depths of intelligence. Even if a time has been goes them, since in he Christ progresses for age, wisdom and grace, every goes will be overwhelmed them”, has written Origene.

“And we all, to uncovered ace, reflecting like in a mirror the Gloria of the Gentleman, come we transform to you in that same image, of Gloria in Gloria, second the action of the spirit of the Gentleman”.

Christ

We embrace with the look all the advanced half of the icona and see to the center, sfolgorante of light, the Christ.

It is written that “while prayed, its face changed of aspect”, that is “its face shone like the sun”; and its candid and shining garments became, “candid like the light”, “dazzling, whitest”, a lot that “no washerman on the earth could render them therefore white women”.

The iconographer has known to render with great skill the concept: any part of the icona is observed, from the faces of the personages, to the garments, to cliffs of the landscape, all is illuminated from the light that comes from the Christ.

Its garments are those white women of the resurrection: the outbreak of the divinity, the life, that life that is “the light of the men”.

Sure the used terms of comparison from the evangelists are not completely adapt you to the extraordinariness of the event; they resort to those images that could seem extraordinary to their mentality.

Giovanni Crisostomo, wanting to emphasize the inadequacy of the terms of comparison, pretends an interview to the Evangelist Mattew. We read it in its essential passages.

Referring to the splendor of Christ, the Crisostomo asks: “How shone”, tell me?

“Much fort”.

“And because you have said: “like the sun”? You have said: “like the sun”, true?

“Yes.

“Because?

“Because I do not know a bright star. And it was “white man like the snow”.

“Because “like the snow”?

“Because I do not know matter more white woman”.

“That it has not had such splendor”, controbatte the Crisostomo, “is luminosity from the fact that the disciples fell for earth. If the splendor had been like the sun, the disciples would not have fallen, but since shone more of the sun and more of the snow it is the true reason for which, not being able any endure the splendor, they fell for earth. Tell me, therefore, evangelist, its splendor was, therefore, more of the sun? And because you have said “like the sun”?

“Yes, it is true, but wanting it introduces you the light I do not have a more shining star and I do not have other more effective image between the stars”.

Of the same color of the garments, nearly to get confused with they, we have like two tips of magnified arrows that, going in opposite direction, are intersected in the person of the Christ. Two triangles turn upside down to you and interlace you that they form one star to six tips.

They are white women and gold to the maximum degree of lucentezza in order to express the ineffabile, the invisibile and inaccessible divine essence of that God that “nobody has never seen”, than skies - the two circles concentrate to us - in their immensity do not succeed to contain.

That light is the Gentleman who manifest in the three beams - the Trinity - that they turn towards the high, towards all the angelic and celestial natures, and in the three beams that turn towards the world and its creatures. The beam centers entire is occupied them from the figure of Christ, “just the unigenito Son, that it is in the breast of

the Father”, that “has revealed” that God that “nobody has never seen”.

The Christ is the point of intersection between the divine nature and that human.

“To the center of the immense drama of the Biblical God now there is the interaction of the grace and the sin, but the incarnation: the interaction of two Fiat, and the encounter of the love descendant of God with the ascending love of the man. If it must save something in this world is not in the first instance the man, but the love of God, because it has loved for first. The instruction of the liturgy is strongly theocentric, since the love of God puts off center the man from if same; its look is not turned to that happens in the man but to whom happens from part of God. At the moment of the nativity the accent is not place on the human whom the uncontrollable one contains, but on the uncontrollable one that takes dwelling in the human”.

From the manifestation of the divinity three beams leave that hit the apostles which “fell mouthfuls to earth”, enduring that blindness splendor.

Well, it is observed as the iconografo has meant to differentiate the light of the divinity and the one which has seen the apostles.

The Gentleman “was illuminated from a spiritual light, putting to knot his power in the measure in which they were able to see it those who had been chosen in order to see”, has written Clement of Alexandria.

The light seen from the disciples (the tabernacle light) is nearly null - it is rendered in fact with a gray - in comparison to which contorna the Christ: it is alone a “shadow” of the inaccessible light in which it inhabits the Gentleman.

“You will not be able to see my face, because no man can see to me and remain alive”, the Gentleman to Mosè said. And the Israelites did not succeed to endure the sight of the shining face of every Mosè time that entered in front of the Gentleman and had to cover it with a veil. Nevertheless, “Mosè, seems, has seen God, perceiving it not with the eyes of the meat, but with the look of the heart and the faculty of the mind”. Nonetheless the man does not succeed sopportare not even this glare of the splendor of the divinity.

Behind the Christ there are two circles concentrates, we have already said that draft to us of skies. Number two does not seem, however, to be accidental.

Law, in fact, in the Apocalypse of Peter: “A cloud, the much large and most candid one, appeared on our witness. This carried away our Gentleman, Mosè and Elia. I shook and I was upset. We watched. The sky was opened and saw men in meat. They came they greeted our Gentleman, Mosè and Elia and went in an other sky. The word of the Writing was fulfilled therefore: This generation tries and tries it the face of the God’s Jacob. (...) Therefore the sky was closed, that it had been opened”.

In the area of the first circle, to the height of the head of the Christ, in the left part of who it watches, there is one star. It symbolizes Christ light and life in the resurrection - we do not forget that the candid garments of the Gentleman are equal to those of the resurrection -. Daniel, in fact, describing the fate of the men to the resurrezione, does not find that the symbol of the star in order to characterize the eternal life of the just ones: “The tests”, say, “will shine like the splendor of the firmament; those who will have induced many to the justice will shine like stars in order always”.

“I see it”, scream Balaam, “see it, but not hour; I contemplate it, but they do not give near: a star dulls from Giacobbe”. Here, then, the Magi to ask to Eros: “We have seen to rise its star and have come in order to adore it”.

And the veggente of the Apocalypse puts in mouth to the same Gentleman the words: “I, Jesus, they are the bright morning star”.

Mosè and Elia

“And here two men spoke with he: they were Mosè and Elia, appeared in their Glory and spoke about its departure one that he would have carried to fulfillment to Jerusalem”.

“There there were two men. We were not able to fix the face of nobody of they. A light you gave off more brightest of the sun. Also theirs dressed shone. It’s impossible to describe it and null can be compared they in this world. No mouth is therefore sweet in order to say the beauty of their aspect, wonderful and wonderful. In short: I

am not able to describe it. The second, great I would have said it, in the aspect, more limpid of the crystal. Like the flower of the roses, such it was the color of the look and the meat. The head was one wonder. On their shoulders and their foreheads crown of nardo was one, interlaced with splendid flowers. Like the rainbow, in time of rain, therefore their hats were introduced.

“Such it was the beauty of their face, I adorn with every risen of ornaments. When suddenly we saw them, we were astonished some”.

The figure of Mosè in ours icon is that one of right, with the short beard and juvenile face. It is written, in fact, than “the time not it had altered its beauty, neither dimmed the splendor of its eyes, neither clouded the majesty of its face. But it remained always the same one and it conserved immcharged in mobility of the nature the unchanged of its beauty”.

Reclined lightly in the person, in existence of deference, it seems to handing to the Christ the large volume of the Law and to intensely watch that that “many just prophets and have wished to see”. “The fixed eyes to the Gentleman, Mosè up turned the spirit and the heart, raising the hands and collecting in all its force”. Mosè taught to all to watch towards God.

“The elevation towards the sky of the hands of Mosè”, comments Gregorio di Nissa, “means spiritual intelligence of the Law; theirs to fall back towards the bottom its material and literal interpretation and its observance. The priest supports the hands weighted down of Mosè (...) That is not stranger to the spiritual context. The true one priesthood, in effects, thanks to the divine Verbo that is joined to it, elevates towards the sky the energies of the Law, falls on the earth under the weight of the giudaic interpretation; and it supports the Law, when depreciates, donating them the support stone, of way that, straightened, it monster the true object to those who watches it, through the figure that designs the spread hands.

In effects for who it knows to see, the mystery of the cross appears everywhere in the Law. È because the Gospel says that “neither iota neither an apex of the Law will pass”. Trace therefore the perpendicular and sign cross-sectional sign that design the figure of the cross.

This sign contemplated in Mosè, figure of the Law, is risen as a trophy and gives the Victoria to whom they contemplate it “.

It has had privileges to speak face to face with the Gentleman “as a man speaks with the other”. È, therefore, a prototype and a premonitory one of the Messia because with the hands high prefigure the mystery of the cross, symbol of the Christ Redentore and, on the Tabor, speaks with he about the passion and the dead women in cross.

If we return to observe the two circles that surround the Christ, we notice that that smaller, inner one, he is put off center regarding that largest one. It stretches towards the part of Mosè. Wanting to pick the center of this circle, one discovers that it is constituted from the hand of the Christ with the coil. On the external perimeter of the circle it is the book of the Law in the hands of Mosè.

It is written, in fact: “Not thoughts that I [Christ] has come to abolish the Law or the Prophets, have not come in order to abolish but for giving fulfillment”, and “from its fullness we all have received and grace on grace. Since the Law was given for means of Mosè, the grace and the truth came for means of Jesus Christ”.

And Origene answering to the question because never Mosè is always with to Jesus, that is the Law with Gospels, says: “You standard the Evangelo, than when [Jesus] had transfigured itself in the Gloria, also Mosè and Elia with with he you appeared in the Gloria, so that you know that the Law and the prophets and the Evangelo always converge towards one single unit and remain in an only Gloria. Therefore, when Peter wanted to make three stretches, the imperizia is found of who does not know what it says. For the Law and the Prophets and the Evangelo, in fact, not there are three stretches, but a single one, that it is the Church of God”.

The personage of left is Elia. He has long hats and the beard. With the right hand he indicates the Salvatore, because “Mosè, the Law, and Elia for synecdoche, not he only, but all the prophets” indicate the object of their prophecies.

The Gentleman, says, in fact, Origene, “having taken dwelling and being in we, did not remain in its primitiva shape, but having to us lead on the high and spiritual mount it has shown us its glorious effigy and the splendor of its garments; not of single he, but also of

the spiritual Law, that is Mosè seen in the Glory with Jesus; it has shown to us also every prophecy, than it is not died after that man has made itself, but has it draft in sky, of which the symbol it was Elia”.

Elia had privileges to see the Gentleman in a way that remains between most evocative and poetic of the Writing. It is written, in fact, than Elia reached the Oreb mount “it entered in a cavern in order to pass the night to you, quand'ecco the Gentleman said to it: “That you make here, Elia”. It answered: “They are full of zeal for the Gentleman of the armies, since the Israelites have abandoned your alliance, have demolished your altars, have killed of sword your prophets. They are remained single and they try to remove the life to me”. It was said: “You exit and stopped on the mount to the presence of the Gentleman”. Here, the Gentleman passed. There was an impetuous wind and gagliardo to crack mounts and to break cliffs in front of the Gentleman, but the Gentleman was not in the wind. After the wind there was an earthquake, but the Gentleman was not in the earthquake. After the earthquake there was a fire, but the Gentleman was not in the fire. After the fire there was the mormorio of a Light wind. As he heard it, Elia covered the face with the cape, exited and it stopped itself to the income of the cavern”.

Roman the Melode in one of its beautiful compositions poetically compares the intransigence of the Prophet and the mercy of the Gentleman, writing: “When he found acrid humor of he in the comparisons of the men, the Gentleman made the fate of those own and removed Elia from the earth that they lived, saying: He removes to you, friend, from the earth of the men; same I, incarnating to me, will come down near of they in mine mercy. You he leaves the earth and he knows them up here, from the moment that you do not succeed to tolerate the errors of the men. But I, that I am of the sky, will live between the sinners and I, the only friend of the men will save them from their errors”.

In the advanced part of the icon, beside everyone of the two personages who place side by side the Christ, rising is had small panel within which two persons look at themselves respective in everyone. Draft of the two angels who carried Mosè and Elia from their celestial dwellings. According to, in fact, a tradition - perpetrated above all in Slavic within - Mosè, to the par of Elia, would not be dead man, but it would have been carried from the Angels in paradise. A true and own assumption that, like side-board, sinks its roots in the literature patristics (Gregorio di Nissa, Girolamo, Ambrogio, Ilario di Poitiers), developed perhaps in the within of the hellenistic judaism. This tradition is placed side by side to that one of the dead women physical and, given the importance of the personage, to its fate after the dead women. The exegesis aggadic were stopped to describe to all the circumstances of this event: the hesitation of Mosè before fine its, its death for the kiss of God, the fight of the archangel Michele with Satana for its body and the creation from part of God of its tomba. He remained, however, in the ambiguity who had buried Mosè.

Beside these problematic ones the tradition of the assumption without the passage of the dead women began to develop itself physical. It seems that this conception was presupposed also from the evangelist in the story of the episode of the Transfiguration. The exegesis were found therefore to having to face two problems: because they were Mosè and Elia to appear, and where Mosè dwelled before and after the Transfiguration.

We have seen like the Apocalypse of Peter, than laughed them to the II° century, has resolved this last problem placing the trasfigurazione in a frame of ultramundane vision, in which Christ with Mosè and Elia they went away in according to sky.

Teofane the Greek, painting this icona, probably resumptions the tradition of this apocryphal one, making to reach the two personages from the celestial dwellings capacities from the angels, and alluding to according to sky with the two circles concentrates to us asymmetric.

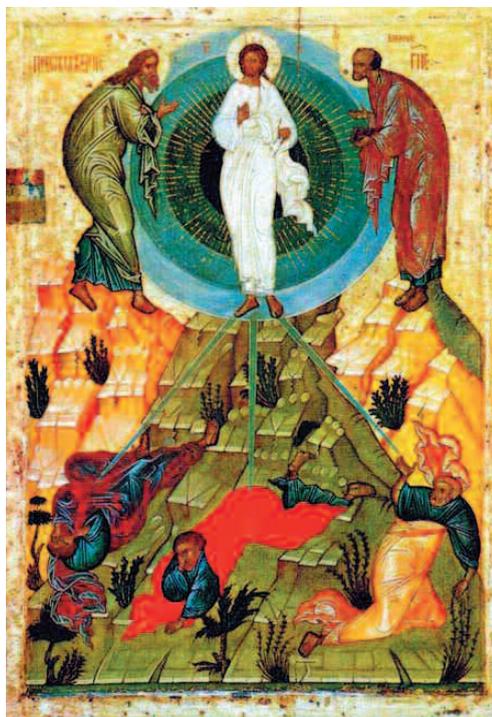
The Apostles

All the inferior half of the icona is occupied from the three apostles fallen to the ground, incapable to support the flare of the divinity.

They fell to earth and falled in a deep sleep, buried in the dusk. “They were weighted down, because endured the splendor excess, but a deep sleep fell on their eyes, a lot the light was to of over of the sun”, says Giovanni Crisostomo.

“Or Peter and its companions were overwhelmed from the sleep, but being itself risvegliati they saw its Glory and the two personages who were with he”.

The iconographer has picked the moment of the awakening, when Peter, - the first one to the left of who watches with the hand rise -, said Jesus, seeing that the two personages were going away: “Master, is beautiful here for we to be. We make three stretches, one for you, one for Mosè and one for Elia. It did not know what he said. While he spoke therefore, a cloud came and it wrapped them; to entering in that cloud, they had fear. And from the cloud a voice exited that said: “These are my Son, the elect one; it listens to you”. As soon as the voice stopped, Jesus remained alone”.



Conclusion

“Jesus”, has written Origene, “he wanted to demonstrate its divine power to how many to were in to position to comprising it, and to every second the see measure of its ability to. Neither it was abstained from is made to see for not other reason, if for the limits of how many they to were not in to position to seeing it. (...) In reality it was sent, not only for being known, but also in

order to remain hidden. In fact, integrity of what it really was did not like completely recognized does not give those that knew it, because loads aspect escaped also to they and for loads it remained disowned to entire. It opened the doors of the light to how many, sons of the darknesses and of the dead women, they to were strained in order to become sons of the day and the light.

“The Gentleman, our Saviour, came in means to we more like to good doctor between full men of sins that in order not to find itself in means to just men”.

Should, therefore, to make ours the words of the Maddalena in the expressions of Roman the Melode: “For mercy of my tears, it is appeared He who to the fallen donates the resurrezione. Endured my pain rejoicing has been made, and all it is for me transformed in joy, joy. I give not fear to say it, but have received the same the Gloria who had Mosè. The have seen, yes, the have seen, not on the mountain, but in the gave, not veiled from cloud but from the body, the Gentleman of the incorporeal ones and clouds, the Gentleman yesterday, today and always, than it said to me: It hurries to you! you go to reveal to those who love to raised me that I’m!”.

L'importanza ecumenica nella vita consacrata

Kurt Cardinale KOCH

Cari fratelli e sorelle,

A voi rivolgo il mio più caloroso saluto¹. Sono grato alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica per aver programmato ed organizzato, nel quadro dell'Anno della vita consacrata indetto da Papa Francesco, anche giornate di condivisione con le comunità religiose presenti in altre Chiese e Comunità eclesiali cristiane.

Ostacolo confessionale o arricchimento ecumenico?

Questo ci mostra quanti passi in avanti nel movimento ecumenico siamo riusciti a compiere negli ultimi decenni verso una crescente intesa reciproca. Un incontro ecumenico dedicato alla vita consacrata, come quello di oggi, è un evento tutt'altro che scontato e questo lo vediamo facilmente se gettiamo un breve sguardo allo storia. Ad esempio, il riformatore Martin Lutero non vedeva nella prassi della vita consacrata del suo tempo un sostegno al suo obiettivo riformatore, ma il suo esatto contrario². Di fatti, egli non considerava la massima perfezione ed il vivere secondo il Vangelo nella sua intrezza quale impegno della vita consacrata, come affermava la teologia della vita consacrata dell'epoca e soprattutto come volevano realizzare in maniera esemplare le comunità religiose di allora. Secondo Lutero, tutti i battezzati sono tenuti ad adempiere un simile compito. Ma la loro incapacità di assolvere questo dovere indica che tutti, anche e precisamente i religiosi, sono manchevoli e peccatori davanti al comandamento di Dio. La vita consacrata non corrisponde dunque alla riscoperta riformatrice del messaggio evangelico della giustificazione, ma rappresenta una forma estrema della giustificazione per opere, che doveva essere superata, o un' "invenzione umana" come la definì duramente Filippo Melantone durante la disputa scoppiata al riguardo nel 1519, il giorno della festa di S. Francesco, a Wittenberg, dicendo: "Tale ordine religioso e tutti gli altri devono essere respinti e trasformati in comandamenti di Dio. Essi sono soltanto un'immagine illusoria o idolatrìca"³.

Quanto questa visione della vita consacrata sia cambiata nel corso della storia anche nell'ecumenismo traspare dalla bella testimonianza del teologo riformato Jürgen Moltmann, che alcuni anni fa ha redatto una "Lista di deficit protestanti ed evangelici" che si delineano "nello specchio delle altre Chiese" ed in particolare di quella romano-cattolica; su tale lista, egli ha notato la grande mancanza delle comunità religiose nelle Chiese nate dalla Riforma. Per lui, questo deficit ha un considerevole peso, poiché, a suo parere, le comunità religiose mettono in pratica "una vita nella sequela indivisa di Gesù conformemente al di-

scorso della montagna, un servizio incondizionato alla pace, una libera scelta di povertà, una vita di comunione, così come una dedizione permanente a Dio e al prossimo nella preghiera e nel lavoro". Moltmann è pertanto convinto che, senza tali gruppi di discepolato, il mondo cristiano rischierebbe di secolarizzarsi "fino ad essere socialmente irriconoscibile"⁴.

Il voto fondamentale teocentrico nella vita consacrata.

Una visione ecumenica della vita consacrata come forma di vita fedele al Vangelo si è potuta affermare perché è stato possibile individuare in maniera rinnovata le radici della vita consacrata nel tempo della cristianità ancora indivisa. Facendo ciò, si è visto che i tre voti dell'ubbidienza, della povertà e della castità a cui si pensa immediatamente oggi in riferimento alla vita consacrata e che sono stati fraintesi al tempo della Riforma come forme particolari della giustificazione per opere, sono comparsi relativamente tardi nella storia. Più precisamente, sono il frutto di una riflessione condotta, tra il IX e il XIII secolo, nelle opere ascetiche sulle regole dei fondatori dei primi ordini religiosi. Fino a quel tempo, però, non si prendevano esplicitamente i voti, "per paura -come osserva Pacomio- che ciò che si deve praticare liberamente e per libera scelta venga fatto non per dedizione ma per dovere". Il voto monastico fondamentale che si faceva era in realtà uno solo ed aveva molteplici effetti. Era la confessione di una forma di vita che doveva rispecchiare l'esperienza comunitaria di tutti i cristiani. Questo atto venne definito allora "consecratio". Secondo le belle parole di Sant'Agostino, il cristiano che abbraccia la vita consacrata è un "homo Dei nomine consecratus et Deo votus", un uomo consacrato nel nome di Dio e dedito pienamente a Dio. In questa piena dedizione a Dio consiste l'unico voto, omnicomprensivo, su cui si fonda la vita consacrata; i tre voti della castità, della povertà e dell'ubbidienza in realtà non vi aggiungono niente di nuovo. Essi servono piuttosto a concretizzare e ad esplicitare il voto essenziale della piena dedizione a Dio.

Questi tre voti fondamentali possono essere compresi soltanto sullo sfondo del racconto biblico delle tre tentazioni di Gesù nel deserto, le quali rappresentano i lati opposti al negativo dei tre voti e sono anche le tentazioni fondamentali che riguardano noi uomini, ovvero la tentazione dell'abuso del potere, la tentazione dell'avidità di possesso e la tentazione di essere dipendenti dall'apparenza davanti agli altri. Quanto queste tre tentazioni originarie, che Gesù stesso ha sperimentato, segnino la vita del cristiano ci viene mostrato dal fatto che su di esse Gesù incentra le intenzioni fondamentali della sua preghiera, come risulta



dalle prime tre invocazioni del Padrenostro: Gesù ci invita in primo luogo a pregare affinché sia santificato il nome di Dio e sia superata la nostra tentazione di apparenza e di prestigio. In secondo luogo, egli ci esorta a pregare affinché venga il Regno di Dio e si possa vincere la nostra tentazione di potere e di dominio. In terzo luogo, Gesù ci incoraggia a pregare affinché sia fatta la volontà di Dio e sia debellata la nostra tentazione di possesso e di egoismo.

Ciò che vale per ogni cristiano, viene vissuto in maniera profetica dai cristiani consacrati nei tre voti, che rappresentano il rovescio positivo delle tre tentazioni fondamentali: l'ubbidienza come assenza di potere, la povertà come assenza di possesso, la verginità come assenza di matrimonio. Giustamente, il poeta russo Fëdor M. Dostoevskij ha riconosciuto al monachesimo una funzione di segnale in un mondo dominato dalla ricerca del piacere, del possesso e del dominio, in un mondo esposto dunque alle tre tentazioni. Se andiamo ancora più a fondo di queste tre tentazioni originarie, vedremo che esse si fondono in un'unica tentazione, ovvero quella di considerare se stessi, i propri bisogni e i propri desideri del momento come più importanti del Dio vivente. Come ha osservato con parole profonde Papa Benedetto XVI: "Qui appare chiaro il nocciolo di ogni tentazione: rimuovere Dio, che di fronte a tutto ciò che nella nostra vita appare più urgente sembra secondario, se non superfluo e fastidioso. Mettere ordine da soli nel mondo, senza Dio, contare soltanto sulle proprie capacità, riconoscere come vere solo le realtà politiche e materiali e lasciare da parte Dio come illusione, è la tentazione che ci minaccia in molteplici forme".⁵

Questo ci riporta di nuovo al voto fondamentale della vita consacrata, che consiste essenzialmente nel riconoscere il primato di Dio nella propria vita e di vivere sempre in presenza di Dio. Ecco quale è la vocazione fondamentale della vita consacrata. Il beato Papa Paolo VI ha dato per questo ai religiosi il bel nome di "specialisti di Dio". Infatti, i cristiani nella vita consacrata non sono in primo luogo chiamati a fare questo o quest'altro, ma sono chiamati ad essere qualcosa di specifico, ovvero il segno profetico della presenza di Dio nel mondo odierno. Il significato più bello della vita consacrata consiste meno in ciò che questi cristiani fanno per gli uomini che in ciò che essi sono per gli uomini: segni della presenza di Dio e del senso profondo della vita, quel senso che gli uomini anche oggi ricercano consapevolmente o inconsapevolmente. Tali segni profetici sono essenziali proprio nel mondo di oggi, in cui la consapevolezza della presenza di Dio rischia di affievolirsi sempre più ed in cui Dio viene messo da parte, in panchina, nella società contemporanea. Testimoniare la presenza del Dio vivente nelle società sempre più secolarizzate di oggi è la sfida basilare dell'ecumenismo. Riconoscendo questa centralità di Dio, la vita consacrata rende all'ecumenismo un servizio eccezionale.

L'adempimento del battesimo nella vita consacrata.

In questa ottica teocentrica, la vita consacrata si rivela come una bella possibilità ecumenica. Essa non è altro, in fondo, che la conseguenza naturale di ciò che viviamo nel battesimo. E già i segni esteriori ce lo manifestano: entran-

do nella comunità di vita consacrata, le sorelle ed i fratelli ricevono spesso un nuovo nome, che simboleggia il nuovo Io donato da Cristo al battezzato. Ma con il conferimento di questo nuovo nome si ribadisce e si ratifica quello che era stato posto a fondamento già con il battesimo, nel quale il Dio trino e unico chiama il battezzato per nome. Entrando nella comunità di vita consacrata, i fratelli e le sorelle ricevono anche una nuova veste, che ricorda quella battesimale e significa così che essi si sono rivestiti di Cristo. Tutto questo ci sta ad indicare che la vita consacrata, in ultima analisi, non può e non vuole essere niente altro che il più serio adempimento di quello che costituisce già il fulcro del battesimo cristiano. Di fatti, la vocazione fonda-

La vita consacrata consiste nell'adorazione, la quale significa che Dio non viene pregato innanzitutto per questo o per quell'altro motivo, ma viene pregato semplicemente perché è degno di essere adorato. Lodare Dio nella vita consacrata non ha niente a che vedere con la richiesta di una qualsivoglia prestazione. Non si tratta in primo luogo di un culto dovuto a un Dio e ancora meno di una contrattazione con un Dio che esigerebbe dagli uomini una specifica azione per poi ricompensarli. La lode di Dio nella vita consacrata è piuttosto una celebrazione della fede, nella quale Dio viene lodato come creatore e redentore in maniera disinteressata, ovvero senza secondi motivi, senza fini utilitaristici. La lode di Dio ha come vero obiettivo l'a-



mentale della vita consacrata consiste nel vivere in maniera credibile le conseguenze del battesimo e, così facendo, nel ricordare a tutta la Chiesa l'importanza cruciale del battesimo, non solo a parole, ma attraverso la testimonianza della vita vissuta. Poiché il battesimo accomuna tutti i cristiani ed il mutuo riconoscimento del battesimo è il più profondo fondamento della comunità ecumenica, la vita consacrata, come coerente realizzazione del battesimo, si rivela quale forma di vita assolutamente ecumenica.

L'importanza ecumenica della vita consacrata è ancora più evidente se consideriamo le sue primissime origini, al tempo, cioè, dei Padri della Chiesa. In quell'epoca, la vita dei monaci era definita come vita al modo degli angeli: la vita consacrata è la vita nella comunione degli angeli. Con ciò non si intendeva naturalmente che i monaci cessavano di essere uomini e, quindi, peccatori e neanche che vivevano come sospesi in paradiso. Tale definizione si basava piuttosto sull'idea che la caratteristica essenziale degli angeli è adorare Dio; di conseguenza, il diventare monaci è un diventare simili agli angeli e, nella vita consacrata, l'intera esistenza prende la forma di una permanente adorazione di Dio. Questa enfasi è particolarmente marcata nella tradizione di San Benedetto, il quale ha affermato nella sua regola, in maniera concisa e incisiva, che "niente deve essere anteposto all'ufficio liturgico".

dorazione di Dio, come viene esplicitato in modo molto bello nel *Gloria* della celebrazione eucaristica: "Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam." Rendiamo grazie a Dio in primo luogo non per quello che egli fa per noi, ma soprattutto per il fatto che egli è ed è buono.

La Tradizione definisce "officium" la lode disinteressata che, nella vita consacrata, viene rivolta a Dio nell'adorazione. Di fatti, essa è il "sacro servizio" officiato dagli uomini consacrati a Dio, che si pongono adoranti in presenza di Dio. Ma questo officium è anche un servizio reso agli uomini e alla società, come ci mostra ancora una volta un breve sguardo alla storia: proprio quegli uomini - e tra di essi soprattutto i monaci - che si sono radicati in Dio e che hanno trovato in lui una patria, lasciando così la loro patria terrena per cercare e testimoniare Cristo come stranieri in terra straniera, sono diventati in Europa i maggiori promotori di civiltà e di cultura.

Vita apostolica e *missio* apostolica.

Il compito della vita consacrata è dunque vivere e mantenere in un sano equilibrio quelle due dimensioni che caratterizzano l'esistenza cristiana e che sono presentate in maniera esemplare nel racconto di Marco sulla chiamata dei primi discepoli: Gesù "sali poi sul monte, chiamò a sé

quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni.” (Mc 3, 13-14). La prima chiamata dei discepoli, quella di stare con Gesù, può essere definita come vita apostolica dei dodici insieme a Gesù; la seconda chiamata, quella di predicare e di scacciare i demoni, può essere definita come missione apostolica dei dodici nel mondo.

Queste due chiamate non solo sono inscindibilmente legate, ma nel racconto biblico avvengono in una chiara successione: la chiamata alla missione apostolica segue la chiamata alla vita apostolica con Gesù. Dietro a ciò si cela la convinzione di Gesù che i discepoli saranno in grado di annunciare il Vangelo ed avranno il potere di scacciare i demoni soltanto se, per prima cosa e per sempre, impareranno e sperimenteranno lo stare con lui. La chiamata a stare con Gesù verrebbe dunque sminuita se in essa si vedesse soltanto uno stadio temporaneo, presto sostituito dalla definitiva missione. Il Vangelo di Marco ci suggerisce il contrario. Certo, Gesù manda i discepoli: “Allora chiamò i Dodici, ed incominciò a mandarli a due a due” (Mc 6,7). Ma presto essi ritornano da lui: “Gli apostoli si riunirono attorno a Gesù e gli riferirono tutto quello che avevano fatto e insegnato. Ed egli disse loro: Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po’” (Mc 6,30-31).

Considerando attentamente il modo in cui è costruito il Vangelo di Marco, fraintenderemmo la chiamata a stare con Gesù se la comprendessimo soltanto come un tempo limitato di preparazione alla missione, quasi come un corso iniziale o un seminario dopo il quale inizierebbe la parte sostanziale, ovvero il tempo in cui i dodici vengono mandati nel mondo come campioni pronti all'intervento. È piuttosto il contrario che avviene: nella struttura del Vangelo di Marco, la missione dei dodici svolge un ruolo meno importante rispetto allo sforzo incessante dei dodici di stare con Gesù. La vita apostolica e la missione apostolica nel Vangelo di Marco non sono “due periodi di tempo che si avvicinano, ma due modi di essere intercorrelati della comunità dei dodici, tra cui il secondo presuppone il primo”.⁶

Per Gesù, la missione dei dodici presuppone lo stare con lui, che rappresenta un processo permanente di apprendimento. In contrasto con questo chiaro ordine di priorità, nel corso della storia fino ai nostri giorni, è ripetutamente emersa la tentazione di attribuire la priorità alla missione apostolica rispetto alla vita apostolica. Ecco perché nello stare dei dodici con Gesù è stato visto soltanto il luogo ed il tempo della preparazione, affinché la missione possa iniziare il più presto possibile. Nella storia della Chiesa, quest'ordine di priorità si mostra nel fatto che il ministero apostolico della missione non è mai mancato, ma in essa la vita apostolica è retrocessa sempre più o è

stata semplicemente considerata come un'esclusiva degli ordini religiosi e delle comunità spirituali. Proprio in questo sviluppo distorto il teologo cattolico esperto in Nuovo Testamento, Gerhard Lohfink, ravvisa le radici più profonde della crisi attuale della vita ecclesiale: “Il fatto che la Chiesa oggi viva ancora lo deve al ministero apostolico. Il fatto che sia malaticcia è dovuto all'affievolirsi della vita apostolica”.⁷

Questa diagnosi ci spinge, anche nella Chiesa odierna, a concentrare la nostra piena attenzione sullo stare con Gesù, sulla vita apostolica. E ricordare questo ai cristiani costantemente è, a mio avviso, la missione speciale della vita consacrata nella Chiesa ed in tutto l'ecumenismo oggi. Naturalmente anche nelle comunità religiose ci sono varie forme e vari carismi, ad esempio ci sono coloro che si dedicano consapevolmente ad una particolare missione apostolica e coloro che pongono in primo piano la vita apostolica. Credo però che il compito speciale e la forza vitale della vita consacrata sia mantenere sveglio il primato della vita apostolica con il Cristo risorto rispetto alla missione apostolica e questo non semplicemente a parole, ma tramite la testimonianza di una vita consacrata credibile.

A questo punto emerge chiaramente anche la più profonda dimensione dell'importanza ecumenica della vita consacrata, espressa da P. Paul Couturier, appassionato pioniere dell'ecumenismo spirituale, con il paragone tra il movimento ecumenico ed un monastero invisibile in cui i cristiani delle diverse Chiese nei diversi paesi e continenti pregano insieme per l'unità. Di fatti, la preghiera per l'unità dei cristiani non rappresenta soltanto l'inizio del movimento ecumenico, con l'introduzione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, ma è e rimane anche oggi il cuore di ogni sforzo ecumenico. Con la preghiera, esprimiamo la nostra convinzione di fede basata sulla consapevolezza che noi uomini non possiamo fare l'unità, né definire la forma ed il tempo della sua realizzazione, ma possiamo soltanto riceverla in dono. La preghiera deve ricordare a noi cristiani permanentemente che Gesù stesso non ha comandato ai suoi discepoli l'unità, ma ha pregato per essa. Se prendiamo sul serio questo aspetto fondamentale, allora capiremo che l'ecumenismo cristiano, in ultima analisi, non potrà essere altro se non una partecipazione alla preghiera sacerdotale di Gesù. È per questo che il decreto del Concilio Vaticano Secondo sull'ecumenismo “*Unitatis redintegratio*” ha definito l'ecumenismo spirituale come “anima di tutto il movimento ecumenico”.⁸

È evidente allora che, per il progresso dell'ecumenismo oggi, sono di fondamentale importanza la riflessione comune sulla vita consacrata e la prassi della vita consacrata: i cristiani consacrati sono protagonisti speciali del movimento ecumenico. Convinto di questo, sono particolarmente grato per l'incontro ecumenico di oggi.

¹ Intervento svolto durante l'incontro con gli ospiti ecumenici nell'Anno della vita consacrata, il 24 gennaio 2015.

² Vgl. J. SCHLAGETER, *Die Reformation im Rahmen der Reformbewegungen des Mittelalters aus katholischer Sicht. Franziskanische Reform vs. Luthers Reformation*, in: P. KLASVOGT / B. NEUMANN (Hrsg.), *Reform oder Reformation? Kirchen in der Pflicht* (Leipzig-Paderborn 2014) 42-67.

³ Ph. MELANCHTHON, *Disputationes Minoriticae A 2r*.

⁴ J. MOLTMANN, *Mitleid mit den Katholiken? Acht Punkte*

einer protestantischen Selbstkritik im Spiegel des Katholizismus, in: *Publik-Forum* 1998, Nr. 15, SS. 26-29, zit. 28.

⁵ JOSEPH RATZINGER, *Benedetto XVI, Gesù di Nazaret* (Città del Vaticano 2007) 50.

⁶ G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes* (Freiburg i. Br. 1998) 220.

⁷ Ibid 218-219.

⁸ *Unitatis redintegratio*, n. 8.

“Capite quello che ho fatto per voi?”

Giovanni 13, 1-7

Simona Paula DOBRESCU

Questo evento ricorre ormai in oltre 170 paesi del mondo il primo fine settimana di marzo, e si propone di unire donne di varie etnie, culture e tradizioni in un momento annuale di preghiera comune e di proseguire per tutto l'anno il rapporto di amicizia, comprensione e azione, nella preghiera e nel servizio.

Nell'ambito della Giornata Mondiale di Preghiera non ci si accontenta di parlare di ecumenismo, ma lo si vive nel vero senso della parola.

Sul piano nazionale si cerca e si cura il contatto con le donne di tutte le denominazioni cristiane disposte a collaborare ecumenicamente.

Sul piano internazionale valgono gli stessi principi da mettere in pratica.

In numerosi paesi l'impegno di elaborare una liturgia comune rappresenta la primissima opportunità di lavorare insieme per le donne di varie Chiese cristiane. In altri paesi, dove l'ecumenismo femminile gode già di una lunga tradizione, le donne della *Giornata Mondiale di Preghiera* hanno notevolmente contribuito, attraverso le generazioni, a giungere a una solida posizione all'interno della base cristiana.



L'iniziativa è nata più di un secolo fa negli Stati Uniti e, nel 1927, ha riunito in un'unica proposta quelle di alcune Chiese cristiane che avevano accolto l'appello, dando così l'avvio alla formula attuale.

Conosciuta inizialmente come *Giornata Mondiale di preghiera delle Donne* ha perso la specificazione “delle donne” perché questa preghiera dovrebbe coinvolgere tutta l'umanità, al maschile e al femminile. Rimane però “delle donne” in quanto a prepararla sono loro, in particolare ogni anno un gruppo diverso, scelto dentro un paese indicato da un Comitato internazionale. Si scoprono così contenuti culturali differenti e si conoscono altri modi per impegnarsi a favore della società. Negli ultimi anni si sono avvicinati gruppi interconfessionali di donne cristiane dei seguenti paesi: Indonesia, Samoa occidentale, Romania, Libano, Panama, Polonia, Sud Africa, Paraguay, Papua Nuova Guinea, Camerun, Cile, Francia ed Egitto.

Il Comitato GMP in Italia è presieduto da: Elaine Cavanagh dell'Esercito della Salvezza; da Anne Rose Lier (cassiera) della Chiesa evangelica luterana; Marisa Mastrototaro della Chiesa valdese; Lina Ferrara (Segretaria) della Chiesa cristiana avventista del 7° giorno; Anna Maria Raimondi della Chiesa cattolica romana; Elisabetta Kalamouka della Chiesa ortodossa del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli.

La GMP Italia ci invita a collaborare nella missione di promuovere l'uguaglianza e la giustizia per le donne tramite la preghiera, il servizio e la celebrazione.

Accogliendo in pieno questo invito mi sono recata per il secondo anno consecutivo presso la Chiesa valdese di Bari, come ospite della Comunità evangelica-luterana con a capo il Pastore Helmut Schwalbe. Qui alla presenza di donne di varie confessioni cristiane: luterana ed avventista, cattolica ed ortodossa e di diverse nazionalità: tedesca, italiana, russa e romena, in un clima veramente ecumenico, si è dato vita all'importante momento di preghiera, insieme ai mariti e ai figli.

“Capite quello che ho fatto per voi?” Gv. 13, 1-7, è il titolo della *Giornata Mondiale di Preghiera*, del 6 marzo 2015 preparata quest'anno dalle donne delle Bahamas. I testi biblici sono della versione TILC – Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente.

Spaghe da sogno, barriere coralline, acque limpide, questo offrono le 700 isole delle Bahamas; situate tra gli USA, Cuba e Haiti, sono una delle mete turistiche più desiderate. Le Bahamas sono il paese più ricco dei Caraibi e sono caratterizzate da una molteplicità di confessioni cristiane molto attive. Il paradiso però ha da combattere con dei problemi seri, come per esempio la dipendenza dai paesi esteri, la grande disoccupazione, la violenza domestica, sessuale contro donne e bambini e non mancano episodi di razzismo nei confronti della popolazione immigrata.



Le donne delle Bahamas, autrici della liturgia per il 2015, vedono i lati belli e oscuri del loro paese e li riprendono nella liturgia della Giornata Mondiale di Preghiera.

Al centro c'è la lettura biblica del vangelo di Giovanni

13, 1-17, la storia della lavanda dei piedi che Gesù pratica verso i suoi discepoli. Per le donne delle Bahamas si dimostra l'amore di Dio proprio in questo atto, perché nella vita quotidiana impregnata di violenza, povertà e malattie si ha bisogno dell'amore per il prossimo che si manifesti in azioni attive sulle orme di Gesù Cristo.

Chi ha organizzato e partecipato in tutto il mondo alla *Giornata Mondiale di Preghiera*, ha avuto il modo di scoprire nella GMP delle Bahamas, come è importante sperimentare la Chiesa come comunità viva e solidale. Un segno sono le offerte raccolte durante il culto, destinate a progetti che sostengono donne e bambini in tutto il mondo.

L'icona della GMP di quest'anno si chiama "Blessed" (benedetto). L'artista Chantal E.Y. Bethel vive e lavora sull'isola Grand Bahamas. Disegna i suoi quadri animata da un profondo sentimento. Nelle sue opere si rispecchiano paesaggio e arte popolare del suo paese. "Blessed" (benedetto) illustra le Bahamas attraverso l'uccello nazionale, il fenicottero. Illustra anche la nostra benedizione che condividiamo con il mondo d'oltreoceano.

Signore, ti ringraziamo per la Giornata Mondiale di Preghiera e per tutti coloro che la celebrano insieme a noi nel mondo. Chiediamo una benedizione per tutte le sorelle nei paesi della Terra e in particolare per quelle che vivono nelle splendide Isole delle Bahamas. Fa' che possiamo rendere onore e gloria al nome di Nostro Signore Gesù Cristo e che, uscendo da questo luogo, agiamo secondo le sue orme al servizio degli altri con amore incondizionato. Amen!



Christians in the Middle East: what Future?

fr. Francesco MARINO O.P.

L'evento

Nei giorni 29 e 30 aprile, a Bari, rappresentanti delle Chiese cattolica, ortodosse e orientali di tutto il Medio Oriente, rappresentanti della politica internazionale e dei governi hanno partecipato al primo Summit Intercristiano organizzato dalla Comunità di Sant'Egidio e dalla diocesi di Bari. Si è trattato di un evento di grazia al quale alcuni frati della nostra Basilica – tra cui chi scrive questo articolo – hanno avuto il privilegio di partecipare, in piena solidarietà con i nostri fratelli cristiani, che hanno parlato del tragico momento che le loro terre e i loro popoli stanno attraversando. Il titolo del summit *Christians in the Middle East: what Future* ne ha rivelato il contenuto e ha lasciato trasparire le preoccupazioni e le paure di tanti uomini, donne e bambini privati dei diritti più elementari e fondamentali: famiglia, casa, lavoro e libertà di esprimere la propria fede in un clima di tolleranza che, fino a qualche anno fa, era stato possibile.

L'evento ha inteso creare uno spazio di incontro e di confronto fra tutte le Chiese cristiane del Medio Oriente, coinvolgendo i politici e i diplomatici che intendono affrontare le drammatiche vicissitudini di questa martoriata regione del mondo.

Ai lavori hanno partecipato: Andrea Riccardi, fondatore della Comunità di Sant'Egidio; Marco Impagliazzo, presidente della medesima; S.E. mons. Francesco Cacucci, Arcivescovo di Bari-Bitonto; poi in ordine alfabetico: Avdeev Aleksandr, Ambasciatore della Federazione Russa presso la Santa Sede; S.B. Chrisostomos II, Arcivescovo ortodosso di Nuova Giustiniana e di Tutta Cipro; S.E. mons. Brian Farrell, Segretario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani; S. E. mons. Nunzio Galantino, Segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana; mons. Paul Richard Gallagher, Arcivescovo segretario per le relazioni con gli Stati della Santa Sede; l'on. Paolo Gentiloni, Ministro degli Affari Esteri del governo italiano; S.B. Gregorios III Laham, Patriarca Greco-cattolico di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme; S.B. Ibrahim Isaac Sidrak, Patriarca copto cattolico di Alessandria; S.B. Ignace Youssif III Younan, Patriarca siro cattolico di Antiochia; S.E. mons. Khaillarah Mounir, Vescovo di Batroun-Libano; S.S. Moran Mor Ignatius Phrem II, Patriarca siro ortodosso di Antiochia e di tutto l'Oriente; Mashalyan Sahak, Vescovo, direttore delle Relazioni ecumeniche e interreligiose del Patriarcato Armeno di Istanbul; il prof. Tarek Mitri, Rappresentante Speciale ONU per la Libia e il Libano; S. E. mons. Vincenzo Paglia, Arcivescovo presidente del Pontificio consiglio per la Famiglia della Santa Sede; mons. Andrea Palmieri, Sottosegretario del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani; p. Pierbattista Pizzaballa, Custode di Terra Santa; S.Em. mons. Leonardo Sandri, Prefetto della Congregazione per le Chiese orientali della Santa Sede; p.

Antonio Spadaro, Direttore de La Civiltà Cattolica; S.E. mons. Thomas Mirkis Yousif, Arcivescovo caldeo di Kirkuk e Sulaimanya. A questi vanno aggiunti altri rappresentanti delle principali potenze occidentali (Usa, Russia, Francia, Germania, Regno Unito, Grecia).

Gli interventi più significativi

I partecipanti al summit di Bari hanno unanimemente affermato la complessità dell'attuale situazione dei cristiani orientali in Medio Oriente, anzitutto perché si tratta di Chiese radicate in contesti geografici e politici diversi che non possono essere considerati alla stessa stregua (Iraq, Siria, Egitto, Libia, Libano, ecc, presentano situazioni politiche, religiose e culturali tra loro assai variegate); poi, perché ciascuna di esse porta con sé un notevole bagaglio storico, spirituale e culturale. Tutti hanno ribadito l'importanza dei cristiani in Medio Oriente, per la vita della Chiesa e per lo sviluppo della società di questa regione.

Il patriarca Bartolomeo, nel suo messaggio inviato per l'incontro intercrisiano, ha puntualizzato che "la risposta delle potenze che si impegnano al fianco dei cristiani d'Oriente può essere data soltanto considerando le loro realtà, anche quando queste ultime non vanno nel senso delle opzioni politiche scelte".

Nel suo intervento Sua Beatitudine Chrisostomos ha denunciato chiaramente il contrasto tra la logica dell'amore, della pace e della carità, che perseguono i cristiani, e la logica violenta dell'Islam estremista che vuole "imporre all'interno del più ampio universo musulmano un sistema religioso prevalentemente monolitico e rigido, un totalitarismo brutale, che ha manifestato fin dall'inizio nel suo seno divisioni ed eresie". Gli islamisti fanatici - ha proseguito il primate della Chiesa di Cipro - sono ispirati dal fanatismo vendicativo e trovano spazio anche in Russia e in Europa; i loro principi si basano sulla Sharia. Occorre scongiurare il pericolo che essi si diffondano, seminando odio e divisione. In modo chiaro e fermo Sua Beatitudine ha evidenziato il pericolo di un "buio spirituale" per l'Europa e per il mondo intero, qualora i cristiani dovessero scomparire dalla Siria e dalle altre nazioni vicine. I potenti della terra e delle Nazioni Unite devono uscire dalla "pilatesca stasi", perché "sono state fondate nel nome della pace".

All'intervento di Chrisostomos ha fatto eco la forte denuncia del Patriarca siro ortodosso Ignatius Aphrem II, che si è chiesto se si debba aspettare un altro secolo, come dopo il genocidio degli Armeni, perché "il mondo reagisca e cessi di lavarsi le mani dal sangue della nostra gente. Il Patriarca si è domandato polemicamente: "Ci sarà un futuro per i cristiani in Terra Santa e in Medio Oriente? Senza la pace no, ma senza la pace non ci sarà futuro per l'intera umanità".

Sulla stessa linea si colloca l'intervento di mons. Brian Farrell, Segretario del Pontificio consiglio per la promozio-



ne dell'unità dei cristiani, che ha parlato di "agonia del Medio Oriente che tocca ogni Chiesa, come pure altri gruppi religiosi nella regione". Il Vescovo ha auspicato che si eviti "ogni forma di esclusivismo ecclesiale. O i cristiani sopravvivranno insieme, o non sopravvivranno affatto".

Il Ministro degli Esteri del governo italiano Paolo Gentiloni ha ricordato il ruolo-chiave svolto dai cristiani del Medio Oriente per la riconciliazione e l'equilibrio dei rapporti tra le tre religioni abramitiche. Senza la presenza di comunità cristiane nella regione non ci sarà pace e riconciliazione, perché essi "sono una tessera vitale di quel mosaico etnico confessionale che è il Medio Oriente". Se l'Oriente vuole continuare ad essere "aperto alla diversità culturale, alla tutela della libertà, al riconoscimento del diritto di cittadinanza", non può fare a meno dei cristiani.

Sua Beatitudine Ibrahim Isaac Sidrak, Patriarca copto cattolico di Alessandria, nell'espone la situazione dei cristiani in Medio Oriente, ha evidenziato alcuni fattori determinanti: il fallimento della nazione araba nella formazione di una cittadinanza secolare, democratica e basata sull'uguaglianza, favorito da sistemi corrotti e tiranni che non garantiscono alle minoranze cristiane i diritti costituzionali e legali per partecipare alla vita politica ed vivere liberamente il proprio culto religioso, le azioni messe in atto per additare i cristiani come elementi negativi nel processo di cambiamento e di riforma. Il Patriarca ha menzionato anche la diffusione dell'estremismo, il tentativo di considerare i cristiani nemici perché occidentali, la divergenza tra la gerarchia e i fedeli. Trattando della situazione dei copti in Egitto ha rilevato differenze significative rispetto alla situazione dei cristiani dell'oriente. In Egitto, infatti, i copti godono di una soddisfacente integrazione nella società e svolgono un ruolo di primo piano nella vita politica, economica e sociale del Paese. Essi "non sono classificati confessionalmente e non sono considerati alleati di forze politiche internazionali".

Ampio e articolato è stato l'intervento del Patriarca si-

rico cattolico di Antiochia Ignace Youssif III Younan, che ha esposto l'allarmante situazione dei cristiani in Siria e Iraq.

I conflitti, inizialmente innescati per liberare queste nazioni dai regimi dittatoriali, si sono trasformati in guerre fratricide, che hanno visto emergere gruppi terroristici che reclamavano il diritto di imporre "un Islam politico di confessione sunnita". Per riuscire nel loro intento hanno adottato un jihadismo militante. Le esacerbazioni omicide dei gruppi jihadisti hanno trovato terreno fertile all'interno delle comunità cristiane in Iraq e in Siria, le più vulnerabili e fragili poiché prive di sicurezza ed protezione; in assenza di una stabilità politica l'intera regione è precipitata nel caos. A pagare il tributo più alto della feroce ondata di attacchi criminali sono state la Chiesa siriana, cattolica e ortodossa, e la Chiesa caldea. Diversa è la situazione del Libano, un piccolo territorio che vive una tensione continua da decenni, per via della crisi siriana, che rischia di minacciare il suo equilibrio religioso. Il Patriarca ha ricordato anche il ruolo negativo dell'Islam politico, fonte di calvario dei cristiani in Medio Oriente. Si tratta di un Islam che applica la legge islamica della Sharia "non solo nella sfera della religione, ma anche in molte aree del diritto positivo"; essa, inoltre, "rischia di essere interpretata in modo diverso da una confessione a un'altra".

Ogni forma di evangelizzazione – ha ricordato il Patriarca – è considerata come proselitismo ed è, pertanto, vietata nei paesi a maggioranza musulmana. Ciò che ferisce ancora di più – ha proseguito – è il silenzio dei governi occidentali, che si interessano solo di tre elementi: la Umma (la nazione musulmana estesa dall'Estremo Oriente all'Occidente); i petrodollari dei paesi del Golfo; lo jihadismo radicale, che affonda le sue radici nell'Islam politico e diffonde il terrore in tutto il mondo. Ora, se si considera che le comunità cristiane del Medio Oriente non possiedono nessuno di questi elementi ci si chiede se la politica dei governi occidentali, servilmente interessata ai regimi islamici, non sia la base per l'indebolimento e l'annientamento di

ogni presenza cristiana nella regione.

Mons. Mounir Khaillarah, vescovo maronita di Ba-troun - Libano, nel suo lungo intervento non ha mancato di rilevare una politica sbagliata da parte delle Grandi Potenze occidentali che, dietro l'idea di proteggere i cristiani d'Oriente, celano i propri interessi. Ciò che suscita perplessità sono i tempi di intervento di intervento militare, tardivi rispetto a situazioni drammatiche denunciate molto tempo prima. La politica della primavera araba si è rivelata un fallimento, poiché l'auspicata nascita di regimi democratici, sul modello occidentale, non solo non ha prodotto i risultati sperati, ma ha avuto conseguenze nefaste quali la nascita di nuovi regimi terroristici e l'esodo di decine di migliaia di cristiani dai loro paesi. In termini chiari mons. Khaillarah ha affermato che il futuro dei cristiani in Medio Oriente dipenderà da quello dei cristiani del Libano. Attualmente esso è l'unico Stato democratico pluralista e multi-confessionale della regione che può vantare diciotto comunità (dodici cristiane, cinque musulmane e una ebraica), ciascuna delle quali mantiene la propria specificità e la propria diversità religiosa e culturale nell'unità nazionale.

L'intervento del Rappresentante Speciale dell'ONU Tarek Mitri ha evidenziato due atteggiamenti che hanno polarizzato i cristiani nel corso della storia recente: alcuni di essi "hanno scelto di sostenere, spesso passivamente, dittatori contro la maggioranza dei popoli", ritirandosi nell'emarginazione; altri hanno lottato "per la libertà di tutti, per i diritti umani indivisibili e per la partecipazione politica democratica". Il prof. Mitri ha esortato i cristiani a resistere all'Islam politico, perché essi "hanno risorse sufficienti per non essere trascinati dall'allarmismo della paura". Si tratta di "un atto di fedeltà ai valori che hanno sempre sostenuto". Occorre guardare oltre il dualismo di maggioranza e minoranza, cercando di superare l'errata tendenza che vuole "cristiani e musulmani come due blocchi monolitici uno di fronte all'altro". I cristiani, molto più che una minoranza, "non sono solo vittime che lamentano la loro situazione, essi sono ancora chiamati ad essere protagonisti.

Proposte

Nell'intento degli organizzatori è apparso chiaro l'obiettivo di elaborare proposte concrete di soluzione per le situazioni più difficili, come quelle della Siria e dell'Iraq che, attualmente, costituiscono le terre più martoriate dai conflitti e dalle guerre civili. A tale proposito si è deciso di proporre la costituzione di un "tavolo di Bari", inteso come formula di dialogo fra personalità coinvolte a vario titolo nella delicata e complessa situazione mediorientale. Per il fondatore di Sant'Egidio Andrea Riccardi l'ambiziosa proposta vuol dire concretamente "passare dall'allarme alla proposta, e poi alla sua diffusione e all'impegno morale e politico per farla passare". Il prof. Riccardi ha citato progetti quali "safe haven", rifugi sicuri per i cristiani e le altre minoranze, e la risposta a "Save Aleppo", progetto da lui lanciato nel giugno 2014. Alla preoccupazione per la difficile situazione dei cristiani in Medio Oriente – si è ribadito – devono seguire azioni concrete per tutelare le minoranze religiose. Il tema della protezione dei cristiani in Medio Oriente è una delle priorità messe in luce dal Summit. Il Fondatore di Sant'Egidio ha ribadito la necessità di creare zone di tregua in Siria e di aiutare specialmente il Libano, dove già vi opera una forza di pace sotto la bandiera dell'ONU. Il drammatico conflitto per la supremazia e la leadership nel mondo sunnita tra Turchia, Arabia Saudita

ed Egitto e la sfida dell'Islam sciita alla maggioranza sunnita coinvolgono ormai il mondo intero. Il tema deve diventare parte dell'azione dei governi.

Mons. Gallagher ha affermato che sono in gioco principi fondamentali come il valore della vita, della dignità umana e della convivenza civile, perciò occorre destare la coscienza della comunità internazionale, che non può restare inerme dinanzi all'esodo di popolazioni ormai stremate dai conflitti. Si devono "assicurare condizioni di sicurezza ai cristiani che decidono di restare e che devono essere protetti" ed è più che mai opportuno aiutare i paesi a maggioranza musulmana ad "affrontare il problema del fanatismo, a sciogliere il nodo del rapporto tra religione e Stato, poiché il nesso inscindibile tra religione e politica e la mancanza di distinzione tra ambito religioso e ambito civile rende difficile la vita per i cristiani".

Mons. Khaillarah ha offerto ai presenti le stesse soluzioni ribadite dal patriarca maronita Béchara Boutros Raï: 1) mettere fine alle organizzazioni terroristiche; 2) creare una forza militare sotto l'egida delle Nazioni unite e il Consiglio di sicurezza per fermare l'invasione delle forze terroristiche; 3) esercitare pressione sulle comunità arabe e sulle comunità internazionali per scoraggiare i finanziatori di queste organizzazioni; 4) sostenere la presenza cristiana al fine di salvaguardare il dialogo interreligioso e la coesistenza pacifica tra culture e civiltà; 5) proteggere il Libano, per garantire un futuro ai cristiani del Medio Oriente.

L'Ambasciatore della Federazione Russa presso la Santa Sede Alexander Avdeev ha citato la Dichiarazione in difesa dei diritti dei cristiani del marzo 2015 su iniziativa di Vaticano, Russia e Libano, che è stata appoggiata da più di 60 paesi. Il Governo russo – ha proseguito il diplomatico – ne parlerà su varie "piattaforme internazionali" e sosterrà "ulteriori passi di carattere umanitario per migliorare la posizione sia dei cristiani che di altre minoranze etniche e religiose della regione.

Dal canto suo il Ministro degli Esteri del nostro governo ha esposto la linea di condotta dell'Italia. Per ciò che riguarda la Siria, l'Italia sostiene il piano Freeze a partire dalla città di Aleppo, mutuato dalle Nazioni Unite su un'idea lanciata dalla Comunità di Sant'Egidio, cercando di coinvolgere la Russia. In Iraq si sostengono gli sforzi del governo Abadi, teso alla collaborazione tra le comunità sunnite e le autorità regionali curde. In Libano va garantito e protetto il pluralismo prezioso per l'intera regione. Occorre, però, "guardare alle prospettive in Terra Santa, tenendo conto del fatto che qualsiasi soluzione del contenzioso israelo-palestinese deve includere garanzie per quello che concerne la libertà di culto e di accesso ai Luoghi Santi. L'Italia – ha affermato il Ministro – sostiene gli sforzi delle autorità locali con diversi "pacchetti di cooperazione", al fine di "favorire politiche inclusive e di dialogo per adottare anche un quadro legale che specificamente sia volto a tutelare i diritti delle minoranze cristiane; per creare anche aree di mantenimento della pace attorno alle comunità cristiane che creino le condizioni di sicurezza per il rientro degli sfollati dalle zone in cui sono stati attaccati. L'Italia, inoltre, è attivamente impegnata a tutelare il patrimonio culturale e religioso in Siria e nell'Iraq del Nord, minacciato dai gruppi terroristici.

L'auspicio, a conclusione dei lavori del Colloquio, è che i cristiani abbiano tutte le garanzie di poter restare nelle loro terre in sicurezza, confortati dall'aiuto e dalla protezione della Comunità internazionale.

Quel avenir pour les chrétiens du Proche-Orient?

+ Yousif Thomas MIRKIS O.P. *

C'est la question que j'ai reçue de la part de S.B. Louis Sako, patriarche des chaldéens, que je suis venu remplacer ce soir, et il y a une différence entre essayer de répondre à cette question géopolitiquement ou dans la prière, je vous avoue que 'il est plus facile de philosopher que de prier!'

La prière est comme un miroir, elle reflète- avec la question- nos peurs et nos vraies défis. Or, c'est la mort qui nous guette, et déjà plus que des deux tiers des chrétiens ont déjà quitté, or rien ne semble prédire une amélioration subite dans les mois proches. Que faut-il faire?

La réponse je la vois ici, ce soir au cours de cette prière!

Ici à Bari vous vénerez Saint Nicolas de Myre, qu'on est allé au XI^{ème} S. chercher ses reliques en Orient, on avait besoin d'un saint patron pour cette ville, un saint dont il est dit: *renommé pour sa charité et sa foi combative*. Or, ce n'est pas une affaire de légendes et d'histoires pour meubler les soirées de nos hivers. Mais je vois ici un trait de notre foi chrétienne de toujours, qui s'incarne partout dans



+ Yousif Thomas MIRKIS O.P.
Archevêque chaldéen de Kirkuk & Sulaimanya en Irak



les mêmes traits: La charité et la foi combative, c'est cela l'Orient chrétien, qui a résisté à toutes les invasions, toutes les tentatives d'extinction, tous les génocides et les persécutions. Par ces deux traits (*charité et foi combative*) je vois ma prière prendre des ailes, monter, unir tous les frères et soeurs, ici rassemblés pour croire que: Oui, il y aura toujours assez de chrétiens en Orient qui témoigneront et aimeront assez pour que cette terre ne soit pas vide, même au contraire elle sera encore une source de «reliques vivantes» pour elle-même et pour les autres. Et ainsi, derrière les traits d'une légende, on pourra redire aux générations suivantes: Oui, c'est possible de vivre notre belle foi chrétienne, au-delà des frontières, elle est encore capable de nous relever comme a fait Nicolas de sauver les innocents, et participer à détruire tous ces temples païens, surtout par la charité qui aidera à se relever tous ceux qui attendent un jour meilleur pour les innocents, et les prisonnier des idéologies meurtrières qui sèment la mort et rendent nos vies inutiles.

Merci pour les enfants de Bari, qui sont allés «sauver» ces reliques, et continuent à garder cette foi. Aujourd'hui: par l'accueil, l'aide et la consolation.

Bari le 29 Avril 2015

Danger pour l'ethnie, la religion et la culture

+ Yousif Thomas MIRKIS O.P.*

Au nom de Sa Béatitude Louis Rafael Sako patriarche des chaldéens en Irak et dans le monde, je vous salue et vous dis: Merci pour votre invitation.

Depuis un certain temps tout le monde parle des chrétiens du proche orient. On a même prononcé des mots comme «génocide» ou «crime contre l'humanité», et à la suite des destructions des sites archéologiques on a parlé d'un «crime culturel contre l'humanité». C'est une épuration ethnique et culturelle: on veut éradiquer de la carte un peuple et sa culture. En acceptant cette notion cela permettrait de pouvoir poursuivre pénalement les destructeurs. Daech s'en est pris aux églises, aux musées et à tout ce qui ne rentre pas dans leur vision de l'islam.

Par ailleurs, La question d'un «génocide» a déjà été évoquée au sujet des chrétiens et des yézidis par Mr. Laurent Fabius, le ministre français des affaires étrangères, lors de sa visite au Kurdistan en août 2014. Car le génocide ne porte pas seulement sur la race, mais aussi sur la religion.

Il est clair qu'il y a, dans cette région la volonté de faire disparaître les chrétiens, «*la nation de la croix*». Il est donc important de tout faire pour arrêter ces crimes et commencer dès maintenant le processus d'une poursuite judiciaire internationale contre eux. Il y a urgence. Et si, après sept mois de frappes aériennes des plus puissantes aviations du monde, on ne l'a pas fait reculer, il faudrait envisager d'autres options.

Depuis que le Conseil de Sécurité de l'ONU existe, c'est la première fois qu'il se penche sur la question des chrétiens d'Orient et le 27 Mars 2015, Mgr Louis Sako, le patriarche des chaldéens, y a été invité. C'est une première. Il faudrait penser à l'avenir les chrétiens (et les autres minorités) qui ont toujours été l'objet de discriminations constitutionnelles, juridiques et administratives. Les États n'ont pas évolué, il n'y a pas d'égalité dans la citoyenneté. Les chrétiens doivent sortir du statut de minorité protégée, pour devenir des citoyens à part entière. En ce sens, exiger la disparition de la mention de la religion sur la carte d'identité serait une nécessité.

Cette année on commémore presque partout le centenaire du génocide de 1915, des arméniens, des assyriens, des syriaques, des chaldéens, bref ce fut le «génocide des chrétiens d'Orient». Notre église Chaldéenne a perdu 5 diocèses, et trois évêques martyrisés, et des centaines de prêtres, de religieuses et de fidèles.

Aujourd'hui, les crimes de Daesh ramènent sur le devant de la scène ces populations oubliées, suscitant un flot de compassion, mais nié avec énergie par l'État qui l'a perpétré - la Turquie-, et de surcroît largement ignoré par le reste du monde.

Quant à nous qui vivons dans cette région, nous som-

mes jour et nuit occupés à aider les 140 milles chrétiens déplacés. Ces migrations forcées favorisent l'instabilité de toute la région. Mais cela ne doit pas nous empêcher de penser plus loin et plus en profondeur.

La situation générale des chrétiens d'Orient est qu'ils sont au coeur d'un grand conflit, ils sont victimes directes (ou indirectes) d'une société en pleine mutation, ils sont visés directement (ou indirectement), mais toujours ils récoltent: souffrance, instabilité et insécurité. Ces chrétiens (comme toutes les minorités) souffrent de l'indifférence locale, régionale, et internationale, ce sont toujours les minorités et les faibles qui payent les folies des grands!

Le radicalisme, la pensée rigoriste condamnent facilement l'autre, et ceci nous l'entendons dans les medias, et même dans les prêches des mosquées. On diabolise et marginalise l'autre, peut être pour mieux serrer ses rangs mais c'est un fiasco, comment faire que cela s'arrête?

Nos sociétés traversent une période de tragédie grave (ce «printemps arabe» n'a pas apporté de fruits ...), où l'identité est mise à une rude épreuve, ce n'est plus l'appartenance à la nation qui prime, mais, le communautarisme étroit: la tribu, le clan, le quartier ou même la famille! Et pendant ce temps c'est le pays entier qui est en danger d'être perdu.

Dans cette descente aux enfers, nos églises doivent éviter la dispersion et le repli sur soi, et éviter tous les pièges, ne pas céder aux rêves et aux chimères, ne pas avoir peur de regarder la réalité en face; l'émigration n'est pas la seule solution, notre rôle est de résister et de servir nos pays là où nous avons toujours excellé: l'éducation et la santé.

Nos sociétés, à cause des ravages de l'illettrisme (cf. le rapport des Nations Unies de 2003), sombrent dans un chaos inquiétant, elles reviennent en arrière, vers une religiosité mal assumée, ou des nationalismes étroits, et les deux sont les causes des ravages énormes, et deviennent de plus en plus aveugles, et le perdant c'est toujours la personne humaine, la paix et la Patrie.

Il nous faut accepter d'entrer dans le concert des nations de toute la planète, la démocratie est la solution, car là où il n'y a pas de liberté, règnera mort et désolation. Pour nous guérir, il faut changer de mentalité, nous convertir à l'homme, la seule valeur universelle. Il faudrait aussi réfléchir à un avenir des populations sunnites.

Si aujourd'hui nos églises sont obnubilées par des problèmes matériels d'aide aux 130.000 réfugiés et déplacés chrétiens: en les accueillant, les aidant, et les consolant, il faudrait penser à demain, et à l'après-demain (à l'après Daesh), et poser sérieusement la question: quel avenir pour ces réfugiés traumatisés? Quand pourront-ils revenir chez eux? Qui nous aidera à déminer et reconstruire leurs villages? Et après-demain, quel sera l'avenir des chrétiens en Irak?

* Archevêque chaldéen de Kirkuk & Sulaimanya en Irak



P A T R I A R C A T

GREC - MELKITE - CATHOLIQUE
D'ANTIOCHE ET DE TOUT L'ORIENT
D'ALEXANDRIE ET DE JÉRUSALEM

Prot. N. 277 /2015D

Damasco, 13 maggio 2015.

Molto Reverendo
Padre Ciro Capotosto, O.P., Rettore
Basilica Pontificia di San Nicola
Largo Abate Elia, 13
I-70122 Bari
Italia

Molto Reverendo Padre,

Grato per l'ospitalità della Pontificia Basilica di San Nicola ricevuta in occasione del simposio di Bari sui Cristiani del Medio Oriente, sono lieto di inviare alla Paternità Vostra Reverendissima, in annesso, i testi liturgici bizantini della festa di San Nicola.

Con l'intercessione del Santo Taumaturgo, ugualmente venerato in Oriente ed in Occidente, speriamo per la pace nel Medio Oriente e preghiamo per questa vitale intenzione.

Con la mia benedizione,

+ Gregorios III

Patriarca di Antiochia e tutto l'Oriente,
di Alessandria e di Gerusalemme



IUBILÆUM 800 1216-2016
ORDO PRÆDICATORUM

What is the Jubilee?



IUBILÆUM 800 1216-2016
ORDO PRÆDICATORUM

Sent to preach the Gospel

The Order of Preachers will celebrate a Jubilee Year with the theme “Sent to preach the Gospel”. This marks the issuing of the Bulls promulgated by Pope Honorius III eight centuries ago, confirming the foundation of the Order, in 1216 and 1217.

The Jubilee Year properly speaking will be celebrated between November 7, 2015 (Feast of All Saints of the Order) and January 21, 2017 (the date of the Bull *Gratiarum omnium largitori* of Pope Honorius III).

Approach of metanoia

A Jubilee for the people of Israel was a time of joy and renewal when « you shall return, every one of you, to your property and every one of you to your family» (Lev 25:10). If our Jubilee invites us to the origins of the Order, paradoxically it is so that we will remember how St. Dominic sent out his first friars from their house, their family, and their nation so as to discover the joy and freedom of itinerancy. Our mobility means more than moving from one place to another. As disciples of Christ, we are *sent to preach the Gospel*. A twofold approach was proposed to address this occasion of our Jubilee : An approach of gratitude for the gift of the Order’s vocation, for the Lord’s confidence in us and his faithfulness to us, for the tradition that has been handed down to us, for the richness and the diversity with which today’s friars accomplish the preaching mission, and for the new vocations that we have been given. An approach of truth and humility drawing from the sources of our history and our tradition in a spirit of gratitude and metanoia, we beg the Lord to renew the generosity and the interior freedom that will ready us once again to be sent out to proclaim the Gospel with passion, creativity and joy, just as the first brothers of Dominic did.”

Renewal of the Order

The preparation of the Jubilee over the next three years means entering into a dynamic process of renewal. The Order seeks to renew itself by entering into a process that culminates in sending the friars to preach anew, just as Dominic sent the first brethren. We share the joy and the freedom of being sent, following Saint Dominic, with the whole Dominican Family.

In preparing for the Jubilee we affirm that as Dominicans we are sent to preach the Good News of the Resurrection of Christ. As we prepare to be sent anew we ask ourselves: By whom are we sent? To whom are we sent? With whom are we sent? What do we bring with us in being sent?

The general chapter chose to draw the attention of all our friars and communities to certain concrete aspects of our life, inviting us to take advantage of this time of the preparation for our Jubilee as a chance to strengthen the life and mission of the Order. Far from being merely an ephemeral self-celebration, the chapter proposes that the approach of the Jubilee should be a pathway - a “school” - of truth and humility, a pathway to metanoia that invites us as individuals and as communities to reinvest the full weight of meaning in each of the dimensions and in all the demands of the life we profess.

Criteria for the celebration of the Jubilee

The celebration should be oriented towards God, from whom we receive the gift of our Dominican vocation, and towards those to whom we are sent.

Remembering our history is to remind us of our origins in a spirit of gratitude, and to help us to discover the place of itinerancy in our way of life.

The celebration of the Jubilee is an opportunity for us, in an ecumenical spirit, to venture into “new worlds” in dialogue and solidarity with the forgotten, the poor, the victims of violence and oppression. We should reach out to believers of other religious traditions and non-believers alike, close to them in their search for meaning.

The celebration of the Jubilee should reflect the creativity that is needed to preach today through the arts and modern means of communication.

The celebration of the Jubilee must include all branches of the Dominican Family and capture the voice and imagination of the young.