

4/19

ANNO XXXVII  
OTTOBRE - DICEMBRE  
2019

# O O digo S

LA GUIDA

rivista trimestrale del centro ecumenico p. salvatore manna - bari



## INDICE

- |                        |   |
|------------------------|---|
| EMMANUEL ALBANO        | Il Natale invisibile  |
| DAMIANO BOVA           | L'attività accademica dell'Istituto di Teologia Ecumenica "San Nicola"  |
| PIERGIORGIO TANEBURGO  | Situazione di stallo nell'ecumenismo in terra romana                    |
| IONUȚ-CONSTANTIN PETCU | Gesù Cristo persona di unione fra la Santissima Trinità e la sua Chiesa |
| ALDO MODA              | Alcuni tratti cristologici nella pericope della Samaritana              |

**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

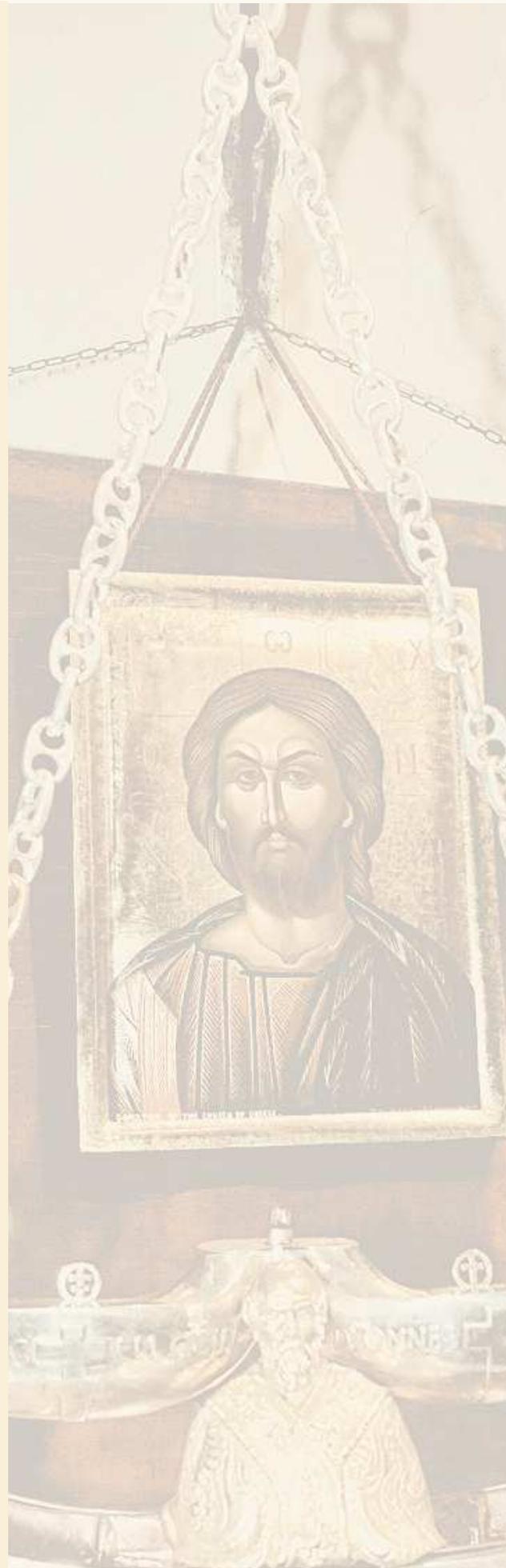
centroecumenico@basilicasannicola.it

### 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 inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, 2014, pp. 295.

#### NUOVA SERIE

1. ALBANO E. (cur.), *La vita religiosa nella storia del cristianesimo: un itinerario dalle origini all'età contemporanea*, 2016, pp. 208
2. PAGNOTTA S. (cur.), *La Basilica Pontificia S. Nicola nelle Costituzioni*, 2019, pp. 146



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

# Il Natale invisibile

Emmanuel ALBANO OP

Un *censimento di tutta la terra* introduce nel racconto lucano le vicende che portano alla nascita di Gesù. Evento macroscopico che muove le vite di tutti gli abitanti del mondo conosciuto, impegnati a raggiungere ognuno la propria città di origine. In questo grande ingranaggio in movimento anche Giuseppe viene coinvolto e con lui Maria, sposa incinta che nel racconto appare come ultima. Come colei che subisce le conseguenze di qualcosa di più grande di lei, che muove inesorabilmente la sua vita, nonostante la sua condizione delicata e fragile. È probabilmente proprio questa dinamica che l'evangelista intende mettere in evidenza raccontando il contorno della nascita del Salvatore. Gli eventi che superano le povere forze umane sono utilizzati da Dio per realizzare i suoi fini. Questo emerge chiaramente per la nascita *fortuita* di Cristo in Betlemme. Fortuita ma *preannunciata* secondo la profezia che il messia sarebbe nato proprio nella città di Davide. Questo caso-previsto è l'ossimoro che dice un modo di fare di Dio. Nulla è estraneo al cammino di Dio nella storia. Egli si serve di ogni evento per poter affermare la sua presenza amorevole e salvatrice. La fede colma quella pericolosa tentazione di non-senso che può aggredire i fedeli nel sentirsi sballottati tra ingranaggi troppo più grandi di loro, incapaci di vedere una direzione chiara della propria vita, silenziosamente oscurati - quando non schiacciati - dalle grandi forze che dominano il mondo.

La stessa fede è necessaria per comprendere il senso di una nascita precaria, pericolosa, fredda. *Precaria* perché fuori dal contesto familiare, dagli affetti. Lontana dal quel racconto che lo stesso evangelista ci aveva fatto ricordando un'altra nascita, quella di Giovanni Battista, attorniato invece dal calore di famiglia e vicini. *Fredda* perché inaccogliente. Umanamente e meteorologicamente. Manca all'appello anche un solo uomo che sia capace di accogliere una famiglia fuori casa e bisognosa di aiuto. E un bimbo che deve vedere il suo primo giorno. *Pericolosa* perché al tempo non era così raro che si morisse durante il parto. Per madre e figli. Insomma le condizioni di questa nascita sembrerebbero essere le peggiori in assoluto. Eppure l'angelo aveva parlato di un bambino che sa-

rebbe stato «grande e [...] chiamato figlio dell'Altissimo», che avrebbe ereditato «il trono di Davide suo padre» (1,32), che avrebbe regnato «sulla casa di Giacobbe per i secoli» (1,33) senza fine. Ecco dunque la necessità della fede. Per accogliere il percorso di Dio, ricordando il monito di Isaia che ricordava di Dio: «i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie» (Is 55,8).

La fede è necessaria anche per capire la modalità scelta da Dio per la nascita di questo bambino. Tutta la situazione sembra una preparazione a questo evento i cui connotati sono il cuore del messaggio: «diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo pose in una mangiatoia» (2,7). Si tratta di una nascita povera, anonima, nascosta. Ma è proprio il nascondimento che sembra essere l'elemento portante del racconto. I grandissimi eventi - un decreto di Cesare Augusto - si scontrano qui, in un altro ossimoro, con una nascita anonima in un piccolo paese della Palestina. Nascita lontano da clamori e dalle feste. Nascita in silenzio e al freddo. Grande storia e piccoli eventi cominciano e chiudono questa narrazione che esprime una vera e propria scelta. Dio sceglie di nascere in modo anonimo, lontano dai clamori. In definitiva in modo nascosto.

Ma perché nascondersi? La risposta arriva nel prosieguo del racconto. Quei connotati che delineano la nascita del bambino costituiscono anche il *segno* per riconoscerlo: «questo per voi il segno - raccontano gli angeli ai pastori - troverete un bambino avvolto in fasce, adagiato in una mangiatoia» (2,11). Partecipare al Natale del Signore può avvenire solo per 'invito'. Non può essere un evento pubblicizzato. E neanche un fatto appariscente. Luca non racconta dell'astro che attira l'attenzione dei Magi fin da Oriente, conducendoli alla grotta. La grande luce che investe i pastori è un invito personale - angelico - che si serve dei connotati della nascita per permettere il riconoscimento del re-bambino.

Chissà che per accogliere quel messaggio non si debba essere proprio come i pastori: un salvatore avvolto in fasce che giace in una mangiatoia. Forse molti si sarebbero scandalizzati, non a-



vrebbero creduto. Non sarebbero andati fin lì. I pastori invece vanno. Essi che sono l'immagine di chi veglia tutta la notte (2,8). Di chi, povero, non si preoccupa della povertà come una vergogna. Ecco il senso della nascita di Gesù: Dio sceglie di nascere in modo nascosto e povero. E chi vuole incontrarlo non può che condividere la sua stessa condizione.

In fondo anche questa è rivelazione. Egli agisce insospettabilmente attraverso gli eventi macroscopici, come attraverso quelli invisibili. Entra nella storia senza aver bisogno dei potenti, ma preferisce *farsi riconoscere dagli ultimi*. Il suo Natale è volutamente invisibile perché egli vuole renderlo partecipe agli invisibili! Il Natale appartiene innanzitutto a loro. E per far questo il Dio creatore del cielo e della terra prende la condizione più bassa della sua creatura umana.

A noi che celebriamo questo Natale il compito di ricordarne - recuperarne - il senso *secondo il modo* voluto da Dio stesso. Lo ricordava un padre della Chiesa, che riflettendo sul nostro modo di onorare Dio invitava: «impariamo dunque a pensare e a onorare Cristo come egli vuole. Infatti l'onore più gradito che possiamo rendere a colui che vogliamo venerare è quello che lui stesso vuole, non quello escogitato da noi». Il modo che lui stesso vuole ce lo ha insegnato con le sue scel-

te. Per cui: «vuoi onorare il corpo di Cristo? Non permettere che sia oggetto di disprezzo nelle sue membra cioè nei poveri, privi di panni per coprirsi. Non onorarlo qui in chiesa con stoffe di seta, mentre fuori lo trascuri quando soffre per il freddo e la nudità» (Giovanni Crisostomo, *Omelia sul vangelo di Matteo* 50, 3. 4). Chissà che quel freddo e nudità non siano gli *stessi* che ha sofferto il Dio-bambino. Chissà che accogliendo quelli non diventiamo anche noi come i pastori che ebbero l'onore dell'invito a visitare Gesù. E questo non per sminuire il valore e l'importanza di celebrare decorosamente le festività natalizie. Ma per viverne il più autentico spirito che non è in un grano di incenso bruciato in più, ma nella vita umana che si conforma al mistero del Natale del Dio uomo: «Dio non ha bisogno di vasi d'oro, ma di anime d'oro. Con questo non intendo certo proibirvi di fare doni alla chiesa. No. Ma vi scongiuro di elargire, con questi e prima di questi, l'elemosina» (*Ibidem*).

Chissà, forse il nostro tempo ci pone innanzi occasioni più propizie di vivere il Natale. Chiediamo al Signore di poterle *riconoscere*, come i pastori, invitati a *riconoscere* il bambino Gesù dal particolare segno della sua regalità: la nudità e l'umiliazione.

Buon Natale a tutti voi!

# L'attività accademica dell'Istituto di Teologia Ecumenica "San Nicola"

Damiano BOVA OP<sup>1</sup>

## Ordinamento degli studi

Il primo ordinamento degli studi, è del 1969, seguito negli anni accademici 1969-1971<sup>2</sup>. La direzione accademica ha docuto procedere alla progressiva applicazione delle norme, che venivano dettate dalla legislazione vigente della S. Sede (Congregazione per l'educazione cattolica) e della PUST. Nel tempo furono apportate all'ordinamento alcune modifiche non sostanziali. L'Istituto è configurato come una istituzione culturale a carattere universitario, che conferisce i gradi accademici di licenza e dottorato, con specializzazione in teologia ecumenica. L'ordinamento degli studi segue le norme dettate in sostanza dalla Facoltà di teologia della PUST. Trattandosi di un Istituto di specializzazione tutto particolare, sono previste delle norme alquanto differenti dalle altre istituzioni accademiche evidenziate negli *orientamenti generali* del piano di studio<sup>3</sup>.

Anzitutto esige l'adeguamento «alle esigenze del dialogo ecumenico», che è complesso nella sua eterogeneità e in continua evoluzione, a cui fa riscontro l'esigenza di un discorso interdisciplinare richiesta dalla specificità *greco-bizantina*. Questa convergenza non è stata facile all'interno del corpo docente eterogeneo per formazione e appartenenza a diverse confessioni cristiane.

E infine c'è una discriminante che contraddistingue questa da altre istituzioni accademiche similari. L'attività dell'Istituto non si limita all'aspetto solo accademico, culturale, scientifico, ma è finalizzata a dare un apporto concreto allo sviluppo del dialogo ecumenico fra le Chiese e produrre frutti concreti. Ciò richiede un confronto continuo con la realtà storica nell'ambito della propria area di studi e d'insegnamento, con riscontri che sono proiettati sugli immediati orientamenti ecclesiali.

Nell'Ordinamento sono previsti due cicli di un biennio ciascuno, uno per la Licenza e l'altro per il Dottorato.

## Ciclo di Licenza e Dottorato

A riguardo del ciclo di licenza si afferma: «Il ciclo avvia anche alla competenza per il dialogo ecumenico»<sup>4</sup>. Nell'ambito dell'unica specializza-

zione prevista in *teologia ecumenico-patristica*, per la licenza erano previste tre aree più specifiche: *patristica, teologica e storica o artistica*<sup>5</sup>.

Per il biennio di dottorato vi erano due soli orientamenti: *teologico-patristico* e *storico-bizantino*<sup>6</sup>. Questi orientamenti venivano considerati come una *specializzazione* nella specializzazione. L'Istituto, pur essendo una Sezione di una Facoltà, era considerato, in un certo qual senso, come una Facoltà con le sue sezioni di specializzazione.

Nella revisione degli statuti degli anni '80, approvati definitivamente il 1° luglio 1991, nel ciclo di licenza per il corso B, il secondo anno, la denominazione *settori di specializzazione* furono mutati in *indirizzi*, che da tre passarono a due: *biblico-patristico* e *storico-bizantino*. Questi indirizzi rimarranno tali anche per il ciclo di Dottorato<sup>7</sup>. Le tesi di licenza e dottorato, gli studenti dovevano svolgerle sulle materie del proprio indirizzo.

Negli statuti del 2003 gli indirizzi vengono denominati *aree* per tutto il ciclo di licenza; esse sono tre: *patristica, teologica e storica o artistica*<sup>8</sup>. Nel ciclo di dottorato vengono indicati così: «lo studente approfondisce, nell'ambito dell'unica specializzazione in teologia ecumenico-patristica, l'*orientamento teologico-patristico* o quello *storico-bizantino*, scelto all'atto dell'iscrizione»<sup>9</sup>. Al dottorato le *aree* della Licenza diventano *orientamenti*.

Una particolarità costituivano i seminari di studio nei paesi ortodossi previsti per i dottorandi. «l'Istituto organizza ... seminari di studio in Grecia e in altri paesi del mondo ortodosso, sotto la responsabilità dei propri docenti»<sup>10</sup>, al fine di indurre gli studenti cattolici a prendere contatto diretto con il mondo ortodosso. La Licenza aveva il riconoscimento civile, come il Dottorato, per l'insegnamento negli istituti religiosi, in quelli parificati e per le scuole medie inferiori, in forza della equipollenza riconosciuta alla Laurea dal Concordato tra lo Stato e la Chiesa del 1929.

## Ammissione

Nell'ordinamento iniziale era previsto che potevano essere ammessi al ciclo di Licenza gli studenti che avevano conseguito il baccellierato o altro

titolo *equivalente*<sup>11</sup>. «L'Istituto è aperto a chierici e laici, di ambo i sessi, di qualsiasi confessione cristiana»<sup>12</sup>. Per gli studenti che avevano concluso gli studi istituzionali nei seminari regionali o negli studi teologici dei religiosi, invece, si richiedeva un esame d'ammissione su un programma stabilito dal Consiglio d'istituto come titolo *equipollente* al baccellierato. Queste disposizioni non sono state mai ben messe in chiaro fino alla definizione degli statuti del 2003. Per gli studenti ortodossi la definizione del titolo di ammissione era più complicata. Si richiedeva la certificazione del proprio vescovo<sup>13</sup>.

Per gli studenti in possesso del Magistero in scienze religiose, in mancanza del baccellierato o altri requisiti equipollenti, per iscriversi al ciclo di licenza si richiedeva un anno integrativo. Il piano di studi stabilito era stato organizzato in maniera che potesse essere propedeutico alle materie di questo ciclo<sup>14</sup>. «Al ciclo di licenza sono ammessi coloro che hanno assolto agli obblighi del corso propedeutico. Esso per un congruo periodo (non meno di un semestre) tende a fare acquisire le competenze per seguire i corsi proposti»<sup>15</sup>. Questo corso di un semestre con 16 credits, è previo all'iscrizione per il ciclo di licenza, e deve essere completato con tutti gli esami.

Il primo corso integrativo è stato istituito per l'anno accademico 2004-2005. Il piano di studi comprendeva materie riguardanti anche lo studio della tradizione orientale, comune agli ortodossi e ai cattolici, dell'ecumenismo, con particolare riferimento ai rapporti tra cattolici e ortodossi, e delle tradizioni bizantine nell'Italia meridionale.

Per l'iscrizione al ciclo di Dottorato si richiedeva «la licenza in teologia conseguita presso il nostro Istituto con la media di 8,5/10»<sup>16</sup>.

### Diplomi di qualificazione

L'Istituto, oltre ai gradi accademici, rilascia anche due diplomi di qualificazione o perfezionamento, uno in *ecumenismo*, l'altro in *bizantinologia*<sup>17</sup>. Questi diplomi non erano previsti negli statuti del 1972. Furono istituiti per la prima volta nel 1978/79, allo scopo di offrire una debita formazione in ecumenismo e bizantinologia a docenti di istituti teologici, ai responsabili di attività ecumeniche e ai cultori di bizantinologia. Questa iniziativa è stata voluta anche per operare una certa mediazione culturale e rendere accessibili questi studi qualificanti dell'istituto anche a coloro che non possono accedere ai gradi accademici, a motivo di disponibilità di tempo o altro, o che hanno un interesse particolare in questi settori di studio.

Il *diploma in ecumenismo* è particolarmente

diretto agli operatori di pastorale ecumenica delle Chiese locali, come i membri del segretariato diocesano per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. L'altro, in *bizantinologia*, ha come destinatari i cultori della storia, delle tradizioni e dell'arte bizantina, specie nell'Italia meridionale, o a coloro che desiderano approfondire una materia che ha riscontro nelle università, ma con un approccio diverso e un apporto nuovo, particolarmente per la componente teologica ed ecclesiologia. Per l'iscrizione si richiede un grado accademico, o l'iscrizione ad una facoltà ecclesiastica o statale, o il titolo di studi per l'ammissione all'università. In un primo periodo si poteva conseguire in un semestre di frequenza, con un piano di studi per ciascun diploma. Negli statuti del 1991 si richiedono due semestri, confermati negli statuti del 2003<sup>18</sup>.

### Piano di studi

Ci furono frequenti aggiornamenti a riguardo delle discipline, dovuti alla novità assoluta in questo settore di studi in chiave accademica. Per l'assestamento quasi definitivo delle discipline accademiche c'è voluta l'attività e l'esperienza di circa un decennio.

Lungo il percorso s'era dato spazio nel piano di studi anche ad alcuni elementi riguardanti il *dialogo interreligioso*, con qualche corso di esperti a livello internazionale, e qualche seminario di studi, poi eliminati<sup>19</sup>. È stata inserita la *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli*, divisa in due periodi (prima e dopo il Concilio di Firenze), e insegnata da due docenti, uno cattolico e l'altro ortodosso. La storia della teologia russa, nonostante che l'Istituto fosse stato orientato sul mondo bizantino-greco, fu inserita fin dal principio e affidata al P. Cioffari op<sup>20</sup>. Un corso di liturgia slava veniva tenuto da un Gesuita dell'Orientale di Roma, P. Miguel Arranz.

Un'altra disciplina qualificante dell'Istituto, non solo per gli aspetti e interessi culturali che riguardano tutta l'Italia meridionale, ma anche dal punto di vista pastorale, è la *Storia e tradizioni bizantine dell'Italia meridionale*<sup>21</sup> per il radicamento del mondo bizantino nell'Italia meridionale, per molti secoli, e l'interesse che gli orientali dimostrano per le tradizioni bizantine di queste regioni e la convivenza fra orientali e occidentali per alcuni secoli. Gli ambiti di studi in questo settore sono ampi: storico, culturale, letterario, religioso, giuridico, liturgico, artistico, documentario, tradizioni popolari; tutto in chiave ecumenica. Le numerose tesi di licenza e di dottorato<sup>22</sup> in questo settore hanno suscitato molto interesse negli ambienti culturali e sociali delle regioni meridionali. Agli studenti era richie-

sto la partecipazione ai corsi, ai seminari, ai soggiorni di studio, ai colloqui, e redigere la tesi, come prescritto dal piano di studi.

### **Soggiorni di studio**

Per la migliore conoscenza dell'Ortodossia l'Istituto S. Nicola ha inserito fin dall'inizio nel piano di studi i soggiorni di studio nell'Oriente cristiano, per instaurare un dialogo aperto e fare mutua esperienza, tra cattolici e ortodossi, ritenuti necessari alla formazione di una completa mentalità ecumenica. con una conoscenza diretta. Negli statuti fu previsto per lo studente che intende conseguire la licenza di «aver partecipato a uno dei soggiorni di studio nei paesi dell'Oriente cristiano programmati dalla Sezione»<sup>23</sup>. Lo stesso si richiedeva allo studente per conseguire il dottorato di ricerca: deve prendere parte attiva «a un soggiorno di studio programmato dalla Sezione»<sup>24</sup>. Negli attuali statuti del 2003, si prevede questo obbligo solo per il ciclo di dottorato, ma in maniera tale che non sembra obbligatorio<sup>25</sup>. Il primo è stato tenuto a Tessalonica in Grecia, con un gruppo di circa 30 studenti, per due settimane, dal 18 febbraio al 3 marzo 1973. È stata una esperienze a carattere sia culturale presso gli istituti universitari, sia pastorale nelle parrocchie tenute da papas ortodossi sposati nei piccoli centri; era previsto anche un soggiorno di tre giornate al Monte Athos, ma non si è potuto realizzare a causa di una tempesta che impedì alla nave di salpare da Ouranopolis per raggiungere Dafni, nella penisola dei monasteri<sup>26</sup>.

Nel 1974 il viaggio si è tenuto in Romania, dal 20 luglio al 4 agosto, con incontri con le personalità ecclesiastiche ortodosse a cattoliche, con il semplice popolo di fedeli ortodossi, con i monaci che vivono un'esperienza religiosa e mistica diversa da quella degli ordini monastici occidentali nei numerosi monasteri<sup>27</sup>. Le sintesi delle relazioni degli studenti furono pubblicate insieme a dettagliata relazione di P. Manna. Uno dei partecipanti fece una relazione di oltre 50 pagine, con un'ottima aggiunta cartina dell'itinerario.

## **ATTIVITÀ EXTRACCADEMICA PROMOSSA E GESTITA DALL'ISTITUTO**

### **Le prolusioni all'anno accademico**

L'inaugurazione ufficiale dell'anno accademico è uno dei momenti più importanti dell'Istituto. Questo appuntamento annuale con la prolusione della personalità invitata a tenerla e la relazione sulla vita dell'Istituto tenuta dal Preside, rappresenta

no un punto di riferimento come un bilancio consuntivo dell'insegnamento e dell'attività svolte nell'anno precedente, e per la presentazione del programma da svolgere nell'anno seguente. Non è considerata attività accademica, ma per la sua importanza è *paraccademica*. È un *fare scuola fuori della scuola*, per le persone esterne che vi partecipano. È un evento culturale ed ecclesiale per la comunità locale. Nelle prolusioni i temi proposti evidenziano gli aspetti innovativi nel campo della ricerca ecumenica.

La terza prolusione dell'anno accademico 1971/72 è stata tenuta nell'aula magna della nuova e funzionale sede dell'Istituto, con una relazione del P. Gerolamo Hamer, op, Segretario del Segretariato per l'unione dei cristiani, sul tema: «*Le chiese ortodosse e il consiglio ecumenico delle chiese*». Il maestro dell'Ordine, P. Aniceto Fernandez, ebbe a dire, intervenendo in questa occasione, parole profetiche: «Noi non vogliamo servirci dell'Istituto, ma servire l'Istituto nelle sue finalità; ... nella euforia di questo momento vogliamo anche sognare. Vogliamo sperare che lo sviluppo di questo Istituto di Bari sia così grandioso, che porti il Papa da Roma e il Patriarca da Costantinopoli a ritrovarsi qui, non come i capi di due chiese sorelle, ma come fratelli dell'unica chiesa di Cristo»<sup>28</sup>.

In occasione del *Ventennale della conclusione del Vaticano II (1965-1985)*, il 28 gennaio, per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Istituto, il card. Joseph Ratzinger, futuro Papa, tenne la prolusione su: «*Unità e pluralismo nella chiesa dal concilio al post-concilio*».

Le prolusioni sono state pubblicate sulla rivista dell'Istituto *Nicolaus*, organo di diffusione di questi contenuti che hanno contribuito a fare scoprire, sulla nuova strada intrapresa dalla Chiesa, la fraternità ecumenica dei cristiani<sup>29</sup>.

### **Colloqui cattolico-ortodossi**

L'apporto più rilevante, a livello ecumenico interecclesiale, l'ha offerta una delle iniziative più prestigiose dell'Istituto: la celebrazione dei *colloqui cattolico-ortodossi*. Non è facilmente decifrabile l'effettivo peso che i colloqui di Bari hanno avuto a livello del dialogo ufficiale. Una valutazione dall'esterno possiamo però dedurla da alcuni elementi oggettivi. I colloqui sono stati celebrati per un ventennio, con la partecipazione d'esperti di primo piano, a livello mondiale, e interecclesiale, alcuni dei quali erano membri della Commissione mista cattolico-ortodossa costituita nel 1979<sup>30</sup>, tra cui i responsabili delle delegazioni d'ambo le parti. I colloqui erano esplicitamente finalizzati a prepa-

rare del materiale in vista dell'incontro della Commissione mista successiva<sup>31</sup>. Oltre agli incontri scientifici dei Colloqui, i partecipanti si ritrovavano insieme a pregare, molto spesso, nella Basilica di San Nicola. Al dialogo teologico si abbinava sempre quello spirituale.

Il fatto che queste personalità non hanno mai disertato i colloqui di Bari, è segno che avevano un certo peso nel dialogo teologico interecclesiale. Oltretutto i colloqui sono stati organizzati sempre in strettissima collaborazione tra cattolici e ortodossi, collaborazione anche a livello di Facoltà teologiche cattoliche, ortodosse e, indirettamente, anche protestanti.

Questo lavoro di ricerca, spesso è sfociato in pubblicazioni di libri, saggi e articoli di riviste. Ma soprattutto gli Atti sono stati pubblicati sollecitamente sulla rivista dell'Istituto *Nicolaus*<sup>32</sup>. L'attività dell'Istituto e la validità dell'iniziativa avrebbe avvalorato la presenza nella commissione mista dell'Arcivescovo di Bari mons. Magrassi, e del P. Dimitri Salachas, docente dell'Istituto. Diversi altri membri della Commissione, cattolici e ortodossi, hanno partecipato assiduamente ai Colloqui come P. J.-M. Tillard, P. E. Lanne.

Alla commissione mista fu offerto un non disprezzabile contributo, con i *colloqui*. Prima della biennale riunione della commissione, l'Istituto organizzava, nell'anno precedente, un *colloquio* sulla tematica che la commissione avrebbe affrontato nella riunione dell'anno successivo. L'istituto provvedeva a pubblicarne sollecitamente gli Atti che venivano forniti ai membri della Commissione.

Il primo colloquio si tenne durante l'anno accademico 1978-79, sul tema «*L'iniziazione cristiana come base dell'ecclesiologia*». Un tema simile è stato messo all'ordine del giorno della Commissione mista cattolico-ortodossa riunitasi per la prima volta a Patmos-Rodi dal 29 maggio al 4 giugno 1980. In questo incontro è stato impostato il metodo del dialogo. Il taglio ecclesiologico dato dalla commissione al dialogo teologico, ha provocato soddisfazione nell'Istituto, che aveva posto alla base del proprio impegno l'*ecclesiologia di comunione*.

Sono stati organizzati altri tredici Colloqui. Nella Chiesa di Bari (a Cassano) si sono tenuti due incontri della Commissione mista negli anni 1986 e 1987, in concomitanza con la celebrazione del IX Centenario della Traslazione delle reliquie di San Nicola (1087-1987). Nella Basilica di San Nicola ci sono state celebrazioni eucaristiche degli ortodossi e incontri di preghiera di cattolici e ortodossi.

In questa occasione l'Istituto, d'intesa con l'Università di Basilicata, ha organizzato per il

maggio 1987, un convegno storico interecclesiale, per il XII centenario del concilio Niceno II (787-1987), su «*La legittimità del culto delle icone: Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana*»<sup>33</sup>. Il Niceno II è l'ultimo dei sette primi concili riconosciuti anche dalla Chiesa ortodossa. L'iniziativa ha ottenuto un grande successo a livello interecclesiale<sup>34</sup>.

### **Iniziative promosse in collaborazione con altre istituzioni**

Le iniziative promosse in collaborazione con altre istituzioni ecclesiastiche e laiche, a carattere pastorale-ecumenico, culturale e artistico, sono state moltissime di cui possiamo citare, e solo citarne, le più importanti. Un progetto sulle etnie ebraiche sul territorio pugliese finanziato dalla Regione Puglia, è stato condotto con un gruppo di esperti del Dipartimento di studi classici e cristiani dell'Università di Bari e di altri Centri, inserito tra le attività e le iniziative dell'Istituto<sup>35</sup>. In collaborazione con l'Istituto Internazionale Jacques Maritain, con la partecipazione di studiosi ebrei, cristiani e musulmani, è stata intrapresa l'iniziativa di ricerca sugli insediamenti ebraici in Puglia, coordinata dall'ITE<sup>36</sup>.

### **Premio ecumenico "San Nicola"**

Nel 1995, per solennizzare il 25° anniversario della propria fondazione l'Istituto ha istituito il *Premio ecumenico San Nicola*, da assegnare a due eminenti personalità, l'una ortodossa e l'altra cattolica, per il servizio reso alla promozione dell'unità dei cristiani. Il premio consiste in una fedele riproduzione, su scala 1/3, della *Lampada uniflamma o dell'unione* in argento e oro. Il Premio viene assegnato ogni due anni e consegnato nel corso della solenne cerimonia dell'inaugurazione dell'anno accademico.

Il Premio è stato assegnato ad alte personalità internazionali come il card. Edward Idris Cassidy, il metropolita di Myra, Chrysostomos Constantinidis, il metropolita ortodosso di Pergamo, Ioannis Zizioulas, P. René Beaupère op, direttore del *Centre Saint Irénée* di Lione, il P. benedettino Emmanuel Lanne, il prof. Olivier Clément, ortodosso, il metropolita greco ortodosso di Silyvria, Emilianos Timiadis, rappresentante del patriarcato ecumenico al Consiglio ecumenico delle chiese di Ginevra, e il P. Timothy Radcliffe op, Maestro generale dell'Ordine domenicano.

### **Collaborazioni, incontri e iniziative culturali**

Significativa è stata l'offerta concessa nel

1990 dall'Università di Atene al P. Salvatore Man-  
na, Preside dell'Istituto, di presiedere un sessione  
del Senato accademico dove ha parlato dell'attività  
dell'Istituto. Era la prima volta che veniva conces-  
so a un cattolico questo privilegio. Nel corso di  
questa riunione veniva annunciato che il P. Rosario  
Scognamiglio op, dell'Istituto di Bari, era ammesso  
a conseguire la laurea in teologia presso la stessa  
università. Anche in questo caso era la prima volta  
che veniva consentito una deroga alle loro tradi-  
zioni.

Nel corso di questi anni presso l'Istituto si re-  
carono diverse personalità e delegazioni interessate  
sia in merito al discorso ecumenico, sia quanto alla  
metodologia innovativa adottata<sup>37</sup>.

Interessante è stata anche l'iniziativa di orga-  
nizzare i *viaggi ecumenici* nei paesi dell'Oriente  
cristiano in collaborazione con le Chiese di Pu-  
glia<sup>38</sup>, e gli *itinerari ecumenici* con il Centro ecu-  
menico dei padri domenicani della Basilica di San  
Nicola. Con questo Centro si è realizzata una stret-  
ta collaborazione, specie per mezzo del suo periodi-  
co trimestrale *O Odigos - La Guida*

L'Istituto ha prestato il suo servizio priorita-  
riamente alle Chiese locali di Puglia con l'anima-  
zione teologica, culturale e pastorale, contribuendo  
non poco a fare scoprire la propria vocazione ecu-  
menica. Altra collaborazione è stata operata con *Il  
Segretariato diocesano per l'ecumenismo*, molto  
attivo, affidato, oltretutto, alla guida di uno dei do-  
cente dell'Istituto, don Angelo Romita, e con l'altro  
organismo ecumenico, non molto diffuso nelle  
chiese locali italiane: la *Consulta ecumenica*; un  
vero organismo ecumenico, in cui le varie compo-  
nenti ecclesiali, cattolica, evangelica e ortodossa,  
operano e partecipano pariteticamente.

L'Istituto poi si è offerto a collaborare, sul  
piano culturale e scientifico, con le istituzioni ec-  
clesiali pugliesi, come il Pontificio seminario regio-

nale di Molfetta, l'Istituto teologico dei francescani  
di Santa Fara, l'Università degli studi di Bari, le  
Scuole di teologia per laici della Puglia e della Lu-  
cania. La collaborazione si è estesa anche alle acca-  
demie universitarie ortodosse d'Atene, Tessalonica,  
Halki, Russia. Questo tipo di collaborazione con  
istituzioni altamente culturali, l'Istituto barese me-  
diante i docenti ortodossi, l'ha intesa non solo sul  
piano degli studi e delle ricerche nelle discipline ec-  
clesiastiche, ma pure nel campo della pastorale ecu-  
menica.

Rapporti particolari di collaborazione si in-  
trapresero con l'Istituto S. Bernardino di Venezia,  
incorporato alla Facoltà di teologia dell'Antonia-  
num di Roma, tenendo insieme degli incontri e an-  
che qualche convegno<sup>39</sup>.

### **Collaborazione con l'Università degli studi di Bari**

L'Istituto già dai primi anni della sua attività  
avvia un rapporto di collaborazione culturale con  
l'Università degli studi di Bari. Nel 1975 si realiz-  
za la fondazione del *Centro studi bizantini* con la  
partecipazione anche della basilica di San Nicola.  
L'iniziativa nasce per suggerimento del prof. Andre  
Guillou, direttore dell'Institut des Hautes Etudes di  
Parigi, invitato a tenere un corso sulle tradizioni bi-  
zantine dell'Italia meridionale di cui era il più affer-  
mato specialista. La proposta del prof. Guillou è  
stata accolta dal prof. Adriano Prandi, preside del-  
l'Istituto di storia dell'arte medievale e moderna  
della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di  
Bari, e insieme a lui la sua assistente, la prof.ssa  
Stella Calò Mariani. Il Prof. Prandi era stato invita-  
to, all'inizio degli anni '70, a tenere un corso pres-  
so l'Istituto, insegnamento continuato dalla Calò.  
Per otto anni è stato un centro di alto prestigio a li-  
vello internazionale sotto la direzione del prof. An-  
drè Guillou e poi della prof. Stella Calò Mariani<sup>40</sup>.

<sup>1</sup> I precedenti contributi sulla storia dell'Istituto li  
potete trovare in *O Odigos*, 2018, n. 2, pp. 27 ss; 2018, n. 3,  
pp. 27 ss; 2019, n. 1, pp. 9 ss; 2019, n. 2, pp. 6 ss.

<sup>2</sup> Cfr il primo *Annuario dell'Istituto* pubblicato nel  
1972.

<sup>3</sup> Cfr St. 2003, art. 59, I-III.

<sup>4</sup> St. 2003, n. 60, II.

<sup>5</sup> Cfr St. 2003, n. 60, III.

<sup>6</sup> Cfr St. 2003, n. 62 Ia. Nell'ordinamento degli studi  
del 1972, erano previsti tre settori di *orientamento: ecumeni-  
co, patristico-teologico e storico* (Cfr St. del 1972, n. 38 b 1°,  
PUST, Facoltà di teologia, sezione ecumenico-patristica gre-  
co-bizantina «S. Nicola», statuto, 1972, p. 32; ordinamento de-  
gli studi del 1972, n. 4 b e 5, Bari, 1972, pp. 7-8 [pro manu-  
scripto]).

<sup>7</sup> St. del 1991 nn. 51-63; Istituto di teologia ecumeni-

ca, *Annuario* 1992-1993, Bari, 1992, pp. 77-83.

<sup>8</sup> Cfr St. del 2003, n. 60, III, a,b,c, Istituto di teologia  
ecumenica, *Statuti*, anno 2003, Bari, 2003, pp. 34-35.

<sup>9</sup> *Ib.*, 62 I a, p. 36.

<sup>10</sup> St. 2003, n. 62 1c.

<sup>11</sup> *Ib.*, art. 41; cfr anche art. 42.

<sup>12</sup> St. del 2003, art. 39. L'unica restrizione indiretta è  
l'appartenenza al mondo dei credenti cristiani.

<sup>13</sup> Cfr art. 74, I e III.

<sup>14</sup> "Guida dello studente", Istituto di teologia ecumeni-  
ca, *Anno accademico 2000-2001*, Bari, 2000, p. 15. non era  
previsto dallo statuto approvato nel 1991, né si trova nell'An-  
nuario del 1992-1993 e in quello del 2000/2001.

<sup>15</sup> St. del 2003, n. 60, p. 34.

<sup>16</sup> St. del 203, n. 41 II, p. 26. Nell'Annuario 2003/4 è  
indicata invece la media di 8/10, con una ulteriore precisazio-

ne, che tale media si richiede anche per la tesi e per l'esame finale, precisazione che non c'è negli statuti.

<sup>17</sup> Cfr. *Ib.*, n. 72, p. 83.

<sup>18</sup> Cfr. *Ib.*, n. 64, p. 37; in questo Statuto vengono precisati i credits e i seminari da seguire.

<sup>19</sup> Cfr. piano di studi degli anni 2000. Sembra che la materia rientra negli interessi, almeno indiretti, dell'Istituto, dato che sarebbe proficuo che il dialogo interreligioso sia condotto dalla cristianità, a livello ecumenico.

<sup>20</sup> L'insegnamento fu affidato al P. Gerardo Cioffari, domenicano, che ha un'ottima conoscenza della lingua e delle culture russa, specie sotto il profilo filosofico e teologico.

<sup>21</sup> All'inizio era stata denominata *Storia delle chiese locali*. L'istituzione di questa cattedra ha provocato la fondazione dell'*Ecumenica editrice* e il *Centro studi per la storia della civiltà bizantina dell'Italia meridionale*.

<sup>22</sup> "Tesi di licenza e dottorato discusse all'istituto «S. Nicola», in *ITE, Annuario del 1993-1994*, Bari 1993, pp. 94-107. Le tesi di licenza dal 1971 al 1993 sono 188, e di dottorato, dal 1974 al 1992 sono 33. Cfr. anche BOVA, DAMIANO OP, "L'attività dell'Istituto", pp. 177-179. Le sintesi di alcune tesi sono state pubblicate sulla rivista *Nicolaus*, nella rubrica 'Contributo alla ricerca'.

<sup>23</sup> Cfr. *St.* 1972, n. 37, b, 3, p. 31; cfr. *St.* 1972, n. 10, p. 11.

<sup>24</sup> Cfr. *St.* 1972, n. 38, b, 2, p. 32; cfr. *St.* 1972, n. 10, p. 11 e *Ordinamento degli studi*, 1972, n. 6, C, f, p. 10.

<sup>25</sup> «L'istituto organizza ... seminari di studio in Grecia o in altri paesi del mondo ortodosso, sotto la responsabilità dei propri docenti. Favorisce soggiorni di ricerca in centri di cultura affini alla sua specializzazione» (*St.* 2003, art. 62 Ic, p. 36). «Lo studente ... soggiorni per un congruo periodo di studi in un paese dell'area interessata dal suo orientamento di studi» (*St.* 2003, 63 II, p. 37).

<sup>26</sup> Cfr. BOVA, DAMIANO OP, «Soggiorno di studi in Grecia», in *Nicolaus* .....pp. 465-478. Cfr. Arch. Nicodemo, Reg. IV, f. 8, Ist. «S. Nicola», relazione del 18 sett. 1973.

<sup>27</sup> Cfr. Arch. Arciv., Reg. VIII, f. soggiorni di studio, 1974.

<sup>28</sup> P. Aniceto Fernandez, *Discorso inaugurale* (Archivio dell'Istituto "S. Nicola"). Cfr. Arch. Nicodemo, Reg. XII, Ist. "S. Nicola", Gazz. del Mezz. del 2/3/72, p. 13. Queste parole hanno fatto impressione, e sono state riprese pubblicate dalla stampa greca.

<sup>29</sup> Accenniamo ad alcune tematiche sviluppate nelle prolusioni: Georgi Gharib del patriarcato melchita di Antiochia: *I cristiani d'Oriente e l'Islam*. - Charles Moeller, segretario del segretariato per l'unione dei cristiani: *Prospettive sul futuro dell'ecumenismo*. - Evangelos Moutsopoulos dell'università d'Atene: *Tommaso d'Aquino e la filosofia greca contemporanea*. - Gustavo Galeota, S. J., ecumenista e preside della facoltà teologica "S. Luigi" di Napoli: *La ricerca dell'unità delle chiese da New Delhi (1961) a Nairobi (1975): prospettive e incertezze*. - Giovanni Anastasiou, direttore dell'istituto di storia della chiesa della facoltà teologica ortodossa di Tessalonica in Grecia: "Necessità ed importanza del prossimo grande sinodo panortodosso". - Chrisostomos Kostantinidis: "L'iniziazione cristiana nel dialogo ecumenico." - Card. Salvatore Pappalardo, arcivescovo di Palermo: *La mediazione culturale ed ecclesiale dell'Italia meridionale con l'oriente cristiano*. - Crispino Valenziano: *Istituzioni teologiche e dimensione ecumenica nella pastorale della chiesa locale*. - P. Emmanuel Lanne, O.S.B.: *Il documento di Bari 1987 su fede, sacramenti e unità della chiesa. Quali conseguenze nel dialo-*

*go tra oriente e occidente?* - Cosimo Damiano Fonseca Rettore dell'Università di Basilicata: *Il ruolo culturale dell'ecumenismo nel Mezzogiorno d'Italia*. - On. Emilio Colombo: *Gli impegni dei cristiani in Europa per la pace fra est e ovest*. - P. Bartolomeo Sorge, s.j., del Centro di studi sociali di Palermo: *Da Assisi a Basilea. Il cammino ecumenico per la pace e la giustizia nel mondo* - S. Ecc. Benigno Papa, ofm capp., arcivescovo di Taranto: *La dimensione ecumenica delle chiese di Puglia*. - George Emile Irani, dell'Indiana University (USA): *Le religioni abramitiche in dialogo e i fondamentalismi*. - Card. Achille Silvestrini, prefetto della Congregazione per le chiese orientali: *Le chiese d'oriente: attualità e prospettive* - Card. Edward Idris Cassidy, sul tema: *Le chiese d'oriente: Dialogo cattolico-ortodosso - Attese e prospettive: punto di vista cattolico*; e il metropolita di Myra, Chrysostomos Constantinidis sul tema: *Dialogo cattolico-ortodosso - Attese e prospettive: punto di vista ortodosso*. - P. Tecla Vetralli o.f.m., preside dell'Istituto di studi ecumenici "San Bernardino" di Venezia: "Il dialogo ecumenico a trent'anni dal concilio Vaticano II". E altri ancora.

<sup>30</sup> Il 30 novembre 1979 il Papa Giovanni Paolo II e il patriarca ecumenico, Dimitrios I, comunicarono al mondo la costituzione di una *Commissione mista cattolico-ortodossa*, composta da 60 membri (trenta cattolici e trenta ortodossi), per il dialogo teologico fra le due chiese.

<sup>31</sup> La Commissione mista cattolico-ortodossa, espresse così lo scopo del dialogo teologico: «*Ristabilimento della piena comunione tra le chiese. Questa comunione, fondata sull'unità di fede nella linea dell'esperienza e della tradizione comune della chiesa antica, troverà la sua espressione nella celebrazione della Santa Eucaristia*». Cfr. S. MANNA, "Cattolici ed ortodossi", pp. 2-5. Cfr. anche G. DISTANTE, «L'Istituto di teologia ecumenica», pp. 85-87.

<sup>32</sup> Cfr. *Nicolaus*, indici generali, e *O Odigos*, 1994, 1, p. 8.

<sup>33</sup> Per l'evento Giovanni Paolo II ha scritto la lettera apostolica *Duedecimum saeculum*, e il patriarca ecumenico, Dimitrios I, l'enciclica *Il concilio di Nicea e la teologia delle icone*.

<sup>34</sup> Sono stati pubblicati gli Atti, e la rivista *O Odigos* vi dedicò un intero numero (*O Odigos*, VI, 1987, 3).

<sup>35</sup> Cfr. *O Odigos*, VIII, 1989, 1-2, p. 6; *Ib.*, IX, 1990, 3, p. 15.

<sup>36</sup> Cfr. *O Odigos*, IX, 1990, 3, p. 15.

<sup>37</sup> Da segnalare particolarmente: la *Delegazione ortodossa* russa, il 19 dicembre 1973 (Cfr. BOVA, DAMIANO OP, «Attività dell'Istituto», pp. 171-172); la *Metropolita di Nicea* di Grecia, metropolita di Nicea nel 1974, mons. Giorgio Pavlidis, con circa 20 sacerdoti della sua metropolia (Cfr. BOVA, DAMIANO OP, «Attività dell'Istituto», p. 174); la *Delegazione russa* guidata dal metropolita Juvenaly, presidente del dipartimento per gli affari esteri del patriarcato di Mosca, nel 1976 (cfr. Arch. Arciv., Reg. VI, f. 4, Chiesa ortodossa russa); la *Delegazione russa delle accademie di Leningrado e Mosca*, nel 1977, guidata dal rettore dell'accademia di Leningrado, l'igumeno Avgustin Kirill, segretario della commissione interortodossa per il dialogo con la Chiesa cattolica, futuro Patriarca di Mosca (Cfr. *Bollettino di S. Nicola*, XVII, 1978, 1, pp. 10-11).

<sup>38</sup> Cfr. *O Odigos*, III, 1984, 4, pp. 1-3.

<sup>39</sup> La documentazione nell'Archivio dell'Istituto «S. Nicola».

<sup>40</sup> La denominazione del Centro era: "Centro di studi per la storia della civiltà bizantina dell'Italia meridionale". Per la sua importanza meriterebbe una trattazione a parte.

Avanti, nonostante tutto

# Situazione di stallo nell'ecumenismo in terra romena

Piergiorgio TANEBURGO

## 1. Tante fotografie di uno stesso album

Quando si parla di Chiese ortodosse, e in genere lo si fa al numero singolare, si ignorano le differenze sostanziali che caratterizzano e toccano nell'anima le comunità dei fedeli, in sostanza la loro storia secolare. Si pensa alla Chiesa slava e al grande numero di praticanti, che si ritrova a frequentare le chiese russe, come anche quelle che si ispirano alla storia e all'esperienza dei russi in diaspora. Oppure si fa riferimento diretto al Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, i cosiddetti greco-ortodossi, in questa fase guidati dal Patriarca Bartolomeo. Dal punto di vista accademico il 9 maggio 2019, a Bologna, è stato proposto da Adalberto Mainardi (Comunità di Bose) un Seminario di ricerca su «L'immagine dell'Ortodossia in Occidente nel XX secolo».

In genere, non sono subito considerati i fedeli della Chiesa ortodossa di Romania, che per caratteristiche spirituali e motivi storici formano un grande gruppo a sè stante. Essi rappresentano il terzo polo, perché non si possono assimilare né alla grande sfera o mondo degli slavi, né al mondo degli ortodossi greci. Sono milioni, la seconda consistente fetta del pianeta ortodosso dopo gli slavi.

Anche a causa della loro lingua, di chiara derivazione romanza, hanno introdotto per primi nella liturgia lo slavone (in romeno *slavonă bisericescă*), derivante dall'antico slavo ecclesiastico e genitore di varie lingue slave nazionali. Il romeno è stato adottato già nel XVIII secolo col Metropolita della Valacchia Antim Ivireanul. Prima nelle chiese si utilizzava sia lo slavone sia il greco liturgico. Le varie regioni storiche romene, che non costituivano ancora un territorio unitario, hanno cambiato uso in diversi momenti.

Vi sono state figure di riferimento nell'articolata storia del popolo romeno. In Moldavia è forte il ricordo di Stefano III il Grande (*Ștefan cel Mare*, 1457-1504), oggi riconosciuto come santo dalla Chiesa ortodossa e festeggiato il 2 luglio. Dopo aver combattuto e vinto decine di battaglie contro i Turchi, dichiarava di non poter essere ascrivito nulla al suo valore personale, e che invece ogni forma di

riconoscenza era da tributare direttamente alla Provvidenza di Dio. Papa Sisto IV lo definì *verus christianae fidei athleta*. Perciò tale figura si potrebbe assimilare al grande eroe nazionale cattolico dell'unità albanese, acerrimo nemico dei Turchi, Giorgio Kastrioti Skanderbeg (1405-1468).

Successivamente il principe Michele il Coraggioso (*Mihai Viteazul*, 1593-1601), voivoda di Valacchia, per primo riuscì ad unificare le varie regioni o principati danubiani dell'attuale nazione romena, ovvero Valacchia, Moldavia e Transilvania.

Anche se può sembrare inopportuno confondere il piano politico e quello religioso, bisogna aggiungere che gli ortodossi hanno mantenuto in Transilvania l'*ethos* nazionale romeno rispetto al sogno della grande Ungheria coltivato da alcuni. Solo da cento anni (1918) la Transilvania è stata annessa alla Romania, in seguito alla caduta dei grandi imperi, dopo la fine della Prima Guerra mondiale. Terra di grandi contrasti, pur nella sua sostanziale unità.

In ogni piccola o grande città la piazza principale è stata dedicata all'Unità romena. Si deve prendere atto che Bucarest, la capitale, resta geograficamente vicina alla Turchia e al Mar Nero. Invece Timișoara, dalla parte opposta, ha cultura e mentalità assai differenti. Sibiu conserva la sua peculiarità di centro culturale e multiconfessionale della Transilvania, regione detta anche Siebenbürgen o *Septem castra* (sette fortezze).

Gli ortodossi romeni ottennero l'autocefalia dal Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli nel 1885 e il titolo di Patriarca per il Metropolita di Bucarest solo nel 1925. Il primo Patriarca fu Miron Cristea (1868-1939). Insieme con numerosi altri gruppi sono coinvolti nella storia di grandi movimenti, in certi casi percorsi anche da vene di nazionalismo. Perciò, ogni tradizione religiosa ha caratterizzato da sempre in modo forte l'anima di una porzione di popolo, un'etnia qualificata e amalgamata, con un forte senso d'identità e appartenenza. Sono in tanti a pensare, come Agnes Heller, filosofa ungherese recentemente scomparsa, che - in riferimento alla stringente attualità - la vittoria dei nazionalismi etnici rappresenterebbe la fine dell'Europa.

Oltre agli ortodossi, in Romania vivono gli evangelici della Transilvania con le loro tradizionali chiese fortificate; una minoranza di cattolici ungheresi nella diocesi di Alba Iulia e nelle sue suffraganee; la comunità *Csángó*, sempre cattolica, d'origine ungherese, nel distretto di Bacău (Moldavia romana); i greco-cattolici sparsi in più diocesi della Transilvania con l'Arcivescovo maggiore a Blaj; le popolazioni di *tzigani* (rom) di etnie diverse, e via dicendo. Anche i musulmani trovano ora una loro collocazione nella zona di Costanza, sulle rive del Mar Nero, dopo che l'Impero ottomano ha rappresentato una reale minaccia per queste terre.

Nei giorni 19-21 luglio 2019 Stoccarda, in Germania, è stata teatro di un incontro internazionale (il 13° della serie) fra ortodossi e greco-cattolici dal titolo: "*Stolen Churches*" or "*Bridges to Orthodoxy*"? *Impulses for Theological Dialogue Between Orthodox and Eastern Catholic Churches* ("Chiese rubate" o "ponti per l'ortodossia"? Impulsi per il dialogo teologico fra Chiese ortodosse e cattolico-orientali). Tra gli organizzatori il Dr. Vladimir Latinovic dell'Accademia Diocesana di Rottenburg-Stoccarda ed altre Istituzioni *partners*.

I greco-cattolici condividono con gli ortodossi il rito liturgico bizantino con le specificità transilvane. Tuttavia in mezzo alla maggioranza ortodossa hanno necessità di distinguersi e mostrare di essere cattolici. Sembrano voler dire: noi siamo orientali e abbiamo la nostra liturgia, gli inni dei Padri, la Tradizione che ci nutre e sostiene, finanche i nostri martiri. Specialmente durante il comunismo una certa latinizzazione è avvenuta come reazione all'unione forzata con la Chiesa ortodossa. Talvolta i greco-cattolici realizzano nelle loro chiese iconostasi più semplici di quelle ortodosse. Celebrare la liturgia con tranquilla naturalezza e «nobile semplicità» (SC 34) dovrebbe diventare desiderio comune a tutti i cristiani e anche ai fedeli di altre religioni.

Tutte queste diverse componenti della Chiesa e della società romene sono state prese in considerazione ed incontrate personalmente da Papa Francesco tra la fine di maggio e l'inizio di giugno 2019.

## **2. Un viaggio dal forte impatto morale ed ecumenico**

Si sono ricordati venti anni trascorsi dal pellegrinaggio di san Giovanni Paolo II in Romania, primo viaggio di un Papa in una nazione con maggioranza di fedeli ortodossi. Papa Bergoglio ha enunciato varie tematiche negli incontri e discorsi tenuti sulle principali emergenze in questo Paese: i rom, l'Europa, l'emigrazione e soprattutto l'ecumenismo.

Il 31 maggio 2019, nella nuova cattedrale ortodossa di Bucarest, Francesco ha parlato al Sinodo permanente della Chiesa ortodossa romana. Ha ribadito fondamentale l'importanza di non cedere alla cultura dell'odio e spiegato come «un senso dilagante di paura, spesso fomentato ad arte, porta ad atteggiamenti di chiusura». Ha ripetuto il bisogno di *camminare insieme* e lo ha declinato in tre dimensioni principali.

Anzitutto, procedere insieme grazie alla forza della memoria, ricordando «i primi secoli dei martiri, dei Padri e dei confessori della fede, della santità quotidianamente vissuta e testimoniata da tante persone semplici». Molto spesso si dimentica l'esistenza e il valore del patrimonio comune alle Chiese sorelle nel corso del primo millennio cristiano.

Poi, si dovrebbe camminare insieme nell'ascolto del Signore, come capitò ai discepoli di Emmaus. Tutti, anche oggi, abbiamo bisogno di essere aiutati da Cristo Risorto «a comprendere e a discernere gli avvenimenti». È basilare il riferimento allo sviluppo tecnologico e al benessere economico, che devono essere interpretati alla luce dello Spirito e della capacità di ascolto della Parola, sia individuale sia comunitario.

Infine, esiste il percorso sinodale verso la realtà di una nuova Pentecoste. Qui diventa preponderante l'azione dello Spirito di Dio, «che disdegna l'uniformità e ama plasmare l'unità nella più bella e armoniosa diversità». Soltanto così si potrebbe giungere insieme a «sperimentare vie inedite di condivisione e di missione». Questi auspici, tuttavia, non sono così vicini a realizzarsi ed il recente confronto con le comunità ecclesiali sul posto ce ne ha offerto le ragioni.

Nel 1999 in Romania stava fiorendo un ecumenismo dal basso, reso possibile dalle persone e dagli eventi di quella fase storica. Si era immersi in un'atmosfera particolare per i dieci anni dalla caduta del muro di Berlino e dalla rivoluzione cruenta. Quest'ultima aveva segnato la fine della dittatura di Nicolae Ceaușescu (1918-1989), restando come macchia nella recente storia romena. Per questo, senza timore di sbagliare, si potrebbe dedurre che sono stati fatti dei passi indietro evidenti rispetto al clima di dialogo, che si respirava all'epoca della visita di san Giovanni Paolo II.

## **3. Un caso molto discusso di ospitalità eucaristica**

La rilettura fatta da Papa Bergoglio di questo suo viaggio tenderebbe a prospettare un esito positivo, già nelle risposte date ai giornalisti durante la conferenza stampa, nel volo di rientro. L'indiscu-

tibile situazione di stallo che l'ecumenismo segna adesso in Romania è collegabile ad una serie di motivazioni. Forse non si riuscirebbe a fotografare neppure col grandangolo il panorama dei movimenti interscambiati, poiché rispetto a venti anni fa sono cambiati i protagonisti, le esigenze, le attese, gli incontri.

Uno dei fattori che hanno disgregato l'armonia è considerato l'episodio riguardante il Metropolita ortodosso di Timișoara (Metropoli di Banat), S.Em. Nicolae Corneanu (1923-2014). Egli suscitò un grandissimo scandalo per aver ricevuto una volta l'Eucaristia durante una liturgia con i fedeli greco-cattolici. In altri termini, in quell'occasione parve seguire una sua ispirazione, ciò che il cuore gli dettava, fidandosi più dello Spirito di Dio che della legge degli uomini.

Ci sovviene il brindisi alla coscienza di John Henry Newman, il cardinale santo, che volle ribadire in tante occasioni il primato della libertà interiore dell'uomo su ogni altra autorità precostituita. Come effetto di quella scelta di Corneanu vi furono delle restrizioni decretate dal Santo Sinodo dei Vescovi ortodossi romeni. Vennero introdotte leggi più precise e furono stretti maggiormente i freni della disciplina ecclesiastica.

In tempi precedenti si celebravano insieme i matrimoni misti fra cattolici e ortodossi, i funerali e altre liturgie semplici come le benedizioni. Invece, i gesti del culto in pubblico sono poi diventati oggetto di attenzione esclusiva, quasi monitorati uno ad uno. Si stabilì che i preti ortodossi non dovevano tenere indosso neppure la stola durante le celebrazioni officiate da cattolici.

A Mosca, Bucarest, Sofia e in tanti altri Paesi i Patriarchi sono osservati continuamente da frange di tradizionalisti e conservatori, che fanno percepire un certo peso e la loro voce. Alcuni li paragonano a leoni ruggenti, mai quieti. Così negli ultimi anni gli ortodossi romeni si sono allontanati da ogni iniziativa o evento ecumenico, compresa la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani.

#### **4. Una spiritualità cristallizzata**

Nella Chiesa ortodossa è difficile che si riconoscano, accettino o incrementino i movimenti spirituali ovvero carismatici. Anche lo ieromonaco P. Gheorghe Ghelasie (1944-2003), del monastero di Frăsinei, è rimasto fuori dall'attenzione della gerarchia, in genere dalla considerazione delle sfere più alte del Patriarcato. Egli era un monaco eremita e aveva sviluppato una spiritualità tipica dei monti Carpazi. Scriveva in un linguaggio mistico, capace di conquistare l'interiorità, ma di difficile comprensione. Leggere i suoi testi, per altro non ancora tra-

dotti in lingua italiana, sarebbe fondamentale per la conoscenza dell'esicismo romeno e per cogliere l'apertura alle spiritualità tipiche dell'Estremo Oriente.

Di conseguenza, movimenti a forte caratterizzazione ecumenica come l'Opera di Maria (Focolarini) oppure la Comunità di S. Egidio, oltre che per la loro origine cattolica, non troverebbero grande spazio, oggi come oggi, in Romania. Le suore Figlie di San Paolo, nell'unica libreria cattolica a Bucarest, vendono anche testi di spiritualità o di autori ortodossi. Però sono costrette a fare una selezione, perché alcuni libri ortodossi diffondono in modo evidente sentimenti o affermazioni anti-cattoliche, negative nei confronti dei fedeli o della stessa Tradizione cattolica.

#### **5. Sibiu di nuovo al centro dell'attenzione**

Nel 2007 Sibiu, chiamata dai Sassoni Hermannstadt, fu dichiarata Capitale europea della Cultura. Nello stesso anno vi si svolse la terza Assemblea Ecumenica Europea sul tema «La luce di Cristo illumina tutti. Una speranza per il rinnovamento e l'unità in Europa», dopo i precedenti Incontri di Basilea (1989) e Graz (2003). Venne scelta questa città della Transilvania per la sua vocazione fortemente ecumenica.

Durante l'atto inaugurale il Sindaco di Sibiu, Klaus Werner Iohannis, affermò che la sua è una «città di multiculturalismo e diversità religiosa» e per questo «luogo ideale per una manifestazione di questo tipo. Il centro storico di Sibiu, uno scenario architettonico unico, ospita a poca distanza nove chiese appartenenti a cinque fedi diverse». Iohannis, di fede evangelica, con una moglie cattolica, dopo alcuni anni, a dicembre 2014, è divenuto il quinto Presidente della Romania.

La Riforma protestante giunse a Sibiu in tempi relativamente brevi e per quasi centocinquanta anni non vi fu più nessuna officinatura cattolica. Tuttavia nelle chiese della Riforma si celebrava con vesti liturgiche che ricordavano molto quelle dei preti cattolici, le stesse che nella Germania post-luterana erano state bandite. In Germania e nella Mitteleuropa in genere si erano verificati incendi, rivolte, episodi di rabbia gratuita. Invece, nelle terre «al di là dei boschi», *trans silvas*, non andò così. Difatti il Dr. Alexandru-Marius Crișan tempo fa ha tenuto una conferenza sull'iconografia mariana nelle chiese protestanti della Transilvania.

A Sibiu si respira un'aria interconfessionale e dal punto di vista culturale e religioso si nota una certa qual osmosi. Anche i turisti di varie nazioni vanno a cercare le vestigia di questa storia importante di convivenza e tolleranza pacifiche.

## 6. La Liturgia Bizantina e gli Ebrei

Nei giorni 9-11 luglio 2019, dopo un paio d'anni di preparazione, l'Istituto di Ricerche Ecumeniche dell'Università Statale «Lucian Blaga» di Sibiu ha tenuto un Convegno internazionale sul dialogo fra cristiani ortodossi ed ebrei. Si è messo l'accento specialmente sull'aspetto liturgico e, dunque, sulla relazione fra liturgia bizantina ed ebraismo, sotto differenti punti di vista: biblico, teologico, patristico, liturgico, storico, semantico, musicale, artistico. Presenti una sessantina di specialisti da vari Paesi, anche molto distanti dalla Romania, ad esempio Australia, Stati Uniti, Argentina, e vari docenti europei.

Pur essendo l'Istituto sotto l'egida delle due comunità cristiane principali, ortodossa e protestante, è mancata la presenza concreta del Metropolita ortodosso, S.Em. Laurențiu Streza, già professore di Liturgia. Un altro sacerdote lo ha sostituito nei saluti iniziali. Il Prof. Tobler, co-direttore dell'Istituto, ha introdotto i lavori a nome della Chiesa evangelica.

Non sarebbe possibile riformare *in toto* l'inografia ortodossa, specie quella della Settimana Santa, come alcuni propongono in modo frettoloso e approssimativo. Significherebbe cancellare di sana pianta alcuni testi biblici o patristici, che invece fanno parte della Tradizione più genuina, antica e vincolante. Le invettive antigieudaiche o i pregiudizi che accompagnavano gli estensori dei testi liturgici fanno molta fatica a scomparire. Il prof. Alexandru Mihăilă, docente di *Esegesi dell'Antico Testamento* nella Facoltà di Teologia ortodossa di Bucarest, ha affermato che cancellare parte di quegli inni equivarrebbe ad eliminare interi brani della Sacra Scrittura.

Il problema è che una larga fascia di teologi è tradizionalista e - come detto - fa pressioni sulla gerarchia. Un *Kyrie* si potrebbe anche saltare. Un brano che fa problema negli inni della Settimana Santa, invece, non va tralasciato. I conservatori arriverebbero a pensare o dire senza timore: gli ebrei con i loro soldi hanno comprato anche i Metropoliti oppure hanno corrotto i teologi.

Conseguentemente potrebbe anche succedere che una fetta consistente di fedeli si allontani, separandosi dalla Chiesa ufficiale. Questa si dividerebbe e, mancando un'autorità centrale, la gente comune rimarrebbe disorientata, non sapendo da che parte stare. Da voler diventare finalmente più obiettivi nei confronti degli ebrei, si finirebbe per rinforzare le fila dei fondamentalisti, aumentando il cumulo di pregiudizi e rinfocolando l'antisemitismo latente.

Recita un detto rabbinico: «Questo e que-

st'altro è il mondo del Dio vivente». Ovvero non c'è un Dio singolare, ma un Dio plurale. Tale insegnamento ci dovrebbe guidare sempre, anche nell'affrontare il tema delicato dei testi della liturgia ortodossa in relazione al popolo d'Israele.

## 7. Esempi da non dimenticare

In Romania si è lavorato molto negli anni passati e anche durante il comunismo si è cercato di non abbandonare la pratica della vita cristiana. Così è successo che alcuni della Chiesa greco-cattolica sono stati messi fuori legge e l'istituzione completamente abolita. Hanno sofferto anche gli ortodossi, che invece in genere sono stati tollerati, pur in mezzo ad episodi di persecuzione e negazione della libertà religiosa. Altri sono stati collaboratori del regime e della polizia segreta, la *Securitate*, ma si sa che nella nostra umanità è già contenuto un gran cumulo di debolezza, finzione, timore, brama di facili guadagni.

Ci sono stati degli esempi davvero speciali, che oggi vanno riscoperti e posti sul candelabro, additati alla pietà e alla riflessione dei fedeli, come fratelli e sorelle da imitare. La Romania è la patria di grandi, profondi teologi come P. Dumitru Stăniloae (1903-1993). I suoi volumi di *Teologia Dogmatica* aspettano di essere tradotti e annotati criticamente in italiano. Altri preziosi insegnamenti ci sono venuti dall'archimandrita P. Andrei Scrima (1925-2000), osservatore ortodosso durante i lavori del concilio Vaticano II.

## 8. Tre motivi per non perdere la fiducia

In conclusione, si potrebbero enucleare tre differenti motivazioni per andare avanti nonostante tutto. La prima è di ordine *socio-culturale* ed è collegata al fatto che l'emigrazione romena continua ad essere assai forte in Italia, Spagna e Irlanda. In Italia al Vescovo S.Em. Siluan Șpan, dal 1° maggio 2018 è stato necessario affiancare un Vescovo ausiliare, Atanasio di Bogdana, di origine moldava. Infatti, le comunità di romeni ortodossi sono diventate quasi quattrocento, per l'esattezza 256 parrocchie e 127 filiali. Numericamente parlando, si tratta della prima comunità di stranieri residenti nel nostro Paese, circa un milione e 200mila. Con la crescita della qualità della vita in terra romena si spera, in futuro, in un'inversione di tendenza.

Quel che in Romania sembrerebbe non riuscire a sbocciare o tardare a maturarsi nel grande campo dell'ecumenismo, potrebbe invece germogliare e portare frutto altrove, per il differente contesto geografico e culturale in cui i romeni si trovano ad operare, compresi i fedeli ortodossi credenti

e praticanti. Dimorare in Paesi con un'acquisita libertà religiosa, aperti a varie tradizioni cristiane ed anche a differenti religioni, aiuta sicuramente ad allargare gli orizzonti mentali e spirituali, confrontarsi con gli altri, rimanere in un certo senso permeabili alla diversità.

Il secondo motivo per cui è necessario sperare contro ogni speranza è di carattere *storico-filosofico*. Sembrano riproporsi puntualmente e coattivamente le riflessioni del grande napoletano Giambattista Vico. La sua teoria dei corsi e ricorsi storici sosterebbe il grande auspicio che presto o tardi in Romania si possa tornare a condizioni di vera apertura spirituale ed ecumenica, proprio quella che assicurò alla visita di san Giovanni Paolo II un clima di festa, a Bucarest, a maggio 1999. E che al termine della celebrazione della Santa Messa fece gridare spontaneamente alla folla di ortodossi e cattolici, nel Parco Izvor: «Unitate, unitate» (Unità, unità).

Provvidenzialmente gli eventi lasciano un segno indelebile e anche le persone cambiano nel loro servizio alle Chiese. Il governo partenopeo, l'osservazione acuta della realtà circostante e soprattutto l'azione della Divina Provvidenza dovettero servire a Vico per imparare molto e formulare la sua originale proposta. Quanti italiani, spagnoli e irlandesi, già prima dei romeni, hanno originato ondate migratorie consistenti negli anni passati. Un fenomeno destinato a durare e ripetersi ciclicamente.

Infine, l'ultima ragione per non perdere la fiducia né scoraggiarsi è di natura *teologico-spirituale*. A fronte della preghiera che sale da ogni angolo della Terra, non è possibile fermarsi, lamentarsi, ammutolirsi. Ricordiamo la potente e sempre valida lezione dell'Abbé Couturier: cercare l'unità in modi, spazi e parole che Dio conosce e Lui soltanto può disporre nel momento più opportuno,

a favore di tutti. Così siamo definitivamente liberati da qualunque prospettiva controversista ed ombra di proselitismo, dai facili entusiasmi o dalla delusione che potrebbe invadere i cuori.

Ti preghiamo, Signore, per l'unità dei cristiani, «*telle que tu la veux, par les moyens que tu veux*» (quale tu la vuoi, con i mezzi che tu vuoi). E chiamiamo il Beato Geremia da Valacchia, frate cappuccino, con i novelli Beati romeni ad intercedere per questa santa causa:

«Signore, nostro Dio, che hai donato ai Beati Vescovi martiri Valerio Traiano, Basilio, Giovanni, Tito Livio, Giovanni, Alessandro e Giulio la forza di confessare la presenza viva del tuo amore nel tempo della persecuzione contro la fede, per mezzo loro donaci la grazia che desideriamo, l'unità e la pace. A te si deve la nostra redenzione e a te innalziamo la gloria, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ora e sempre, nei secoli dei secoli. Amen».

**BASILICA PONTIFICIA SAN NICOLA**

## Veglie ecumeniche

# Un mare di pace

**22 OTTOBRE 2019, ORE 19,30**

«Non c'è più giudeo né greco... poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28):  
il superamento delle barriere etniche

Liturgia di vespro cattolico presieduta da **Fr. Giovanni Distante OP**  
 Rettore della Basilica di San Nicola

---

**19 NOVEMBRE 2019, ORE 19,30**

«Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?» (Mc 3,48):  
L'unica grande famiglia cristiana: il superamento delle barriere familiari

Liturgia di Akatistos presieduta da **P. Mihail Driga**  
 Sacerdote della Chiesa Ortodossa Rumena in Bari

---

**17 MARZO 2020, ORE 19,30**

«Ogni volta che avete fatto queste cose  
a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40):  
il superamento delle barriere religiose

Liturgia della Parola presieduta da **Gianni Caito**  
 Pastore della Chiesa Bethel in Bari

---

**21 APRILE 2020, ORE 19,30**

«Chi ci separerà dall'amore di Cristo» (Rm 8,25)

Preghiera ecumenica presieduta da **Don Alfredo Gabrielli**  
 Direttore dell'Ufficio per l'ecumenismo dell'Arcidiocesi di Bari-Bitonto,  
 con la partecipazione di Fr. Giovanni Distante OP, P. Mihail Driga e del Pastore Gianni Caito

Basilica Pontificia San Nicola - Largo Abate Elia, 13 - 70122 Bari - 080 - 5737111 - [info@basilicasannicola.it](mailto:info@basilicasannicola.it) - [www.basilicasannicola.it](http://www.basilicasannicola.it)

# Gesù Cristo persona di unione fra la Santissima Trinità e la sua Chiesa

Ionuț-Constantin PETCU

Il rapporto fra Gesù-Cristo, il Figlio di Dio incarnato, e la sua Chiesa è presentato nella Sacra Scrittura attraverso diverse immagini, note come testa-corpo e sposo-sposa. Sicuramente la più famosa e diffusa fra i Padri della Chiesa è l'immagine paolina: «Egli è capo del corpo, cioè della Chiesa» (Col. 1.18), «lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose» (Ef 1.22-23). Questa immagine, non contestata da alcuna teologia cristiana, rivela che Gesù-Cristo è il capo della sua Chiesa, sia nella storia che nell'eternità. Per l'ecclesiologia ortodossa questa immagine mette in evidenza un punto cruciale del processo della salvezza umana: la presenza di Dio nel mistero di Gesù-Cristo e della Chiesa. Naturalmente, questa prospettiva non deve essere intesa se non in relazione al suo obiettivo finale: la piena comunione dell'uomo e di tutta la creazione con la Santissima Trinità<sup>1</sup>.

L'Ecclesiologia ortodossa come soggetto di ricerca richiede una definizione fin dall'inizio. Cosa è la Chiesa per la teologia ortodossa? A dire il vero, non si definisce ciò che è assolutamente evidente. La Chiesa è una realtà che si vive, piuttosto che si studia oppure si analizza. Bulgakov ha detto molto bene, a riguardo: «Vieni e vedi: la Chiesa la si conosce solo facendone esperienza, mediante la grazia, partecipando alla sua vita»<sup>2</sup>. La Chiesa è un mistero che non può mai essere completamente contenuto in una definizione. Come ha detto papa Paolo VI: «la Chiesa è sacramento, cioè, una realtà imbevuta di divina presenza, la quale può sempre essere oggetto di nuove e sempre più profonde ricerche»<sup>3</sup>.

Se facciamo riferimento alla storia della Chiesa, una definizione della Chiesa ortodossa sarebbe «la cristianità orientale definita dal rito bizantino e dalle tradizioni dei primi sette Concili ecumenici, un cattolicesimo che non è passato per Roma»<sup>4</sup>. L'unità della Chiesa ortodossa è stabilita sulla base dell'unità dogmatica, della struttura gerarchica e canonica, e sul rito bizantino celebrato ovunque, a seconda della giurisdizione, e quasi sempre nella lingua viva del popolo<sup>5</sup>. Nella percezione immediata dell'ecclesiologia, soprattutto se si parte

dal punto di vista della tradizione occidentale, la concezione dell'unità, nel pensiero ecclesiologico ortodosso, è in una certa misura invertita. Questo principio è stato chiaramente definito dalla celebre frase 'unità nella diversità'.

Nel quadro dell'ecclesiologia ortodossa, la Chiesa è vista come mistero di Dio, il terzo mistero della Divinità dopo la creazione del mondo e dopo Gesù-Cristo. Il mistero della Chiesa è la continua attualizzazione del mistero di Gesù-Cristo tramite l'opera dello Spirito Santo. Infatti, due aspetti del mistero della Chiesa meritano un approfondimento: 1. cristologico; 2. pneumatologico.

Prima di tutto, la Chiesa viene da Dio per mezzo del suo Figlio incarnato, la Persona divino-umana di Gesù-Cristo, il quale è il fondamento della Chiesa, e la quale progredisce in modo permanente verso Dio. Essa non è un 'incidente' della storia umana e non vive grazie a qualche abilità umana, bensì grazie alla Santissima Trinità. È la continuazione, nell'eternità, del piano storico di salvezza dell'uomo, grazie all'umanizzazione del Figlio di Dio. La Chiesa è fatta e mantenuta da Dio e appartiene di diritto a Dio. Essa non dimentica che è completamente orientata verso Dio che l'ha fondata. Pertanto, essere nella Chiesa significa soprattutto partecipare in modo reale, concreto, esistenziale alla nuova vita in Gesù-Cristo, nato, crocifisso, risorto e asceso al cielo<sup>6</sup>.

L'intera attività della persona di Gesù-Cristo segna per la prima volta il compimento escatologico del tempo e dello spazio. I tempi e lo spazio sono stati compiuti in Gesù-Cristo in un modo meraviglioso, così che la Chiesa ortodossa evidenzia l'ingresso nell'ottavo giorno della creazione, che è il tempo fra la Pentecoste e la *Parousia*<sup>7</sup>. Nella Chiesa ortodossa, la domenica è chiamata l'ottavo giorno, essendo anche il giorno liturgico per eccellenza. Come Pasqua settimanale, essa ricorda continuamente il ruolo fondamentale della Chiesa, che vive la vita di Gesù-Cristo e non può inserirsi in questo mondo, ma, al contrario, deve accompagnare il mondo verso l'ultimo giorno del Regno, vissuto in modo anticipato e concreto nella continua celebrazione della Divina Liturgia Eucaristica. La vera teologia della Chiesa orientale ortodossa è proprio

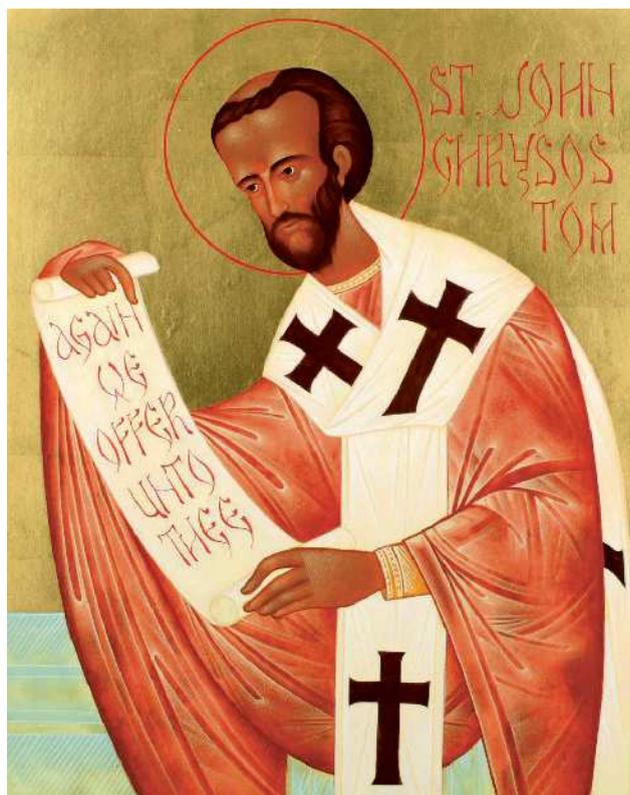
questo svolgimento liturgico in corso, catechesi e teologia in atto<sup>8</sup>.

Per quanto riguarda l'aspetto pneumatologico, la Chiesa è comunione, seguendo l'esempio della comunione trinitaria. La Chiesa è l'assemblea organica di tutti i credenti entrati e suggellati dalla vita di Dio attraverso il Battesimo e gli altri sacramenti, che vivono la loro fede, raccogliendosi attorno all'Eucaristia e assumendo così il piano di Gesù-Dio fino alla sua venuta. La Chiesa, come chiamata alla vera fede, è la manifestazione di Gesù-Cristo in ogni credente grazie ai tre grandi sacramenti: del Battesimo, della Crismazione del santo myron e dell'Eucaristia. Questa è la struttura organica della Chiesa. Dire che la Chiesa è comunione vuol dire evidenziare la sua dimensione pneumatologica<sup>9</sup>.

La Pentecoste costituisce l'espansione della comunione della Santissima Trinità all'interno della Chiesa perché i cristiani si possano elevare e partecipare alla vita di amore in comunione eterna con la Santissima Trinità. Lo Spirito Santo discende su ogni apostolo in parte e su tutti insieme per evidenziare il modello di comunione trinitaria che tiene insieme la diversità delle persone e l'unità della natura<sup>10</sup>. Nell'economia di Dio, come ci è rivelata dalla Tradizione e dalla Scrittura, Dio Padre rivela il suo volto nel suo Figlio; il Dio-Figlio rivela il suo volto nello Spirito Santo; e Dio-lo Spirito Santo rivela il suo volto nella comunione della Chiesa. Noi non vediamo lo Spirito come vediamo Gesù-Cristo nello Spirito o il Padre in Gesù-Cristo: Egli ci è rivelato in questa comunione, nella Chiesa intesa come comunione di coloro che confessano Gesù-Cristo come Figlio di Dio<sup>11</sup>.

Allo stesso modo, l'evento Pentecoste dimostra esplicitamente che, nella Chiesa, ogni essere è un punto di connessione dotato di libertà e di pienezza personale, così come ogni Chiesa locale è irriducibile ad un'altra Chiesa locale. È questo il fondamento teologico della Chiesa locale: il fatto stesso di essere locale dà concretezza alla Chiesa e permette ad essa di non rimanere al livello dell'universalità astratta. In Gesù-Cristo e nello Spirito Santo c'è solo l'universale concreto. Ogni essere ha lo scopo di realizzare, all'interno dei propri confini, la pienezza concreta o questa personalità irriducibile. Quindi, per dire che la Chiesa è una comunione, significa avere la percezione del fondamento pneumatologico della concretezza di ogni Chiesa locale, partendo dall'unità concreta e dall'universale concreto della Chiesa<sup>12</sup>.

Nella Chiesa di Gesù-Cristo sono presenti sempre i due aspetti, cristologico e pneumatologico; e il loro punto di convergenza è rappresentato dai sacramenti della Chiesa, soprattutto l'Eucari-



stia. Ireneo di Lione presenta l'incarnazione come la 'prima unzione dello Spirito Santo, perché Gesù-Cristo fu concepito dallo Spirito Santo. Come il corpo storico di Gesù-Cristo è stato concepito dallo Spirito Santo, così, il corpo eucaristico della Chiesa, nella Pentecoste, è stato concepito dallo Spirito Santo che procede dal Padre<sup>13</sup>. Questa 'operazione' può essere vista chiaramente nella preghiera dell'epiclesi:

Ancora Ti offriamo questo culto spirituale e incruento, e Ti invochiamo e Ti preghiamo, e ti supplichiamo: manda il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni, qui presenti: E fa di questo pane il prezioso Corpo del tuo Cristo. E di ciò che è in questa coppa, il prezioso sangue del tuo Cristo. Trasformandole per virtù del tuo Spirito Santo<sup>14</sup>.

La Chiesa di Gesù-Cristo è Una attraverso l'Eucaristia, perché l'Eucaristia è Gesù-Cristo stesso, il nuovo Adamo e il salvatore del genere umano dalla schiavitù del peccato. Con la partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa, che è centrata sull'Eucaristia, i cristiani sono uniti con lo stesso Gesù-Cristo, diventando una sola cosa. Sarà questa esperienza eucaristica della Chiesa come forma di unità che avrà ispirato san Paolo per definire il rapporto tra Gesù-Cristo e la Chiesa con l'immagine testa-corpo. Anche se san Paolo ha utilizzato nella sua opera molteplici immagini per indicare questo rapporto, l'immagine del *corpo* rimane la più espressiva.

Gesù-Cristo e l'umanità ortodossa vivono in piena unità nella Chiesa, così che nella Chiesa non può essere visto l'uno senza l'altra e non si può par-

lare di uno senza l'altra. L'immagine paolina della Lettera ai Colossesi presenta Gesù-Cristo come capo della Chiesa, e la Chiesa come Corpo di Cristo. Cristo ha, nella Chiesa, la posizione di capo, di fondamento, fonte di vita infinita. La posizione speciale di Cristo nella Chiesa è di essere capo, il modello e fonte di forza per i fedeli uniti in un solo corpo. È modello per gli uomini, perché ha assunto la natura umana come immagine sua, ma l'uomo non può diventare immagine completa di Cristo senza l'opera e l'aiuto dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo viene incontro agli uomini come fonte di energia, ma solo nella Chiesa, attraverso l'umanità deificata del Figlio di Dio<sup>15</sup>.

Per padre Stăniloae, Gesù-Cristo è diventato 'capo della Chiesa' in virtù del fatto che l'ipostasi divina ha assunto il volto umano, primizia della nostra natura, prendendo come uomo una posizione centrale tra gli uomini.

Ma questa posizione diventa efficace solo perché può comunicarci attraverso lo Spirito Santo, il potere divino, così che lui si imprime in noi come un vero e proprio modello di uomo, uomo deificato. Ma è diventato capo della Chiesa anche perché ha elevato questa primizia a livello di offerta sacrificale, superiore ad ogni preoccupazione egoistica per sé stesso; e poi, allo stato di risurrezione, portando i due stati stampati in modo abbinato nel suo corpo, per comunicare anche a noi il potere di acquisirle e di elevare la nostra umanità fino ad esse. È proprio questa, l'elevazione della nostra umanità all'unione con l'infinità personale di Dio, perché solo con il sacrificio, arrendendoci a Dio, abbattiamo i muri che ci chiudono nella nostra limitatezza e entriamo nella piena comunione con Dio e con il prossimo<sup>16</sup>.

Quando san Paolo chiama Gesù-Cristo 'il capo della Chiesa' mette in evidenza il fatto che la Chiesa è compiuta, nutrita nella crescita e nell'armonizzazione di sé e salvata da lui. Gesù-Cristo è il capo del corpo nel senso che «in questo corpo si sta vivendo la nuova vita secondo Cristo nello Spirito Santo ed in Lui si procura la grazia, la salvezza e la vita divina del capo, per tutto il corpo»<sup>17</sup>.

Solo in Gesù-Cristo, capo della Chiesa,

si apre l'orizzonte infinito di Dio e attraverso Lui il corpo della Chiesa riceve, proprio da questo infinito, potere di vita e di amore unificante. Di conseguenza, la Chiesa è capita dagli ortodossi come una nuova vita in Gesù-Cristo e nello Spirito Santo, come unità di vita carismatica, dal momento che è l'organismo vivo, unitario, completo, Corpo di Cristo vivente, dal quale scorre la nuova

vita spirituale in tutte le membra del corpo, nello Spirito Santo. Cristo come capo e la Chiesa formano un'unità spirituale, un organismo unificato vivo e divinamente umano<sup>18</sup>.

Così, Gesù-Cristo è il Salvatore della Chiesa o dell'umanità riunita in lui. È il punto di comunione fra la Santissima Trinità e la Chiesa.

Gesù-Cristo, però, deve essere visto come capo della Chiesa solo nell'unità del piano di salvezza: Incarnazione, Crocifissione, Resurrezione e Ascensione. Con l'incarnazione del Figlio di Dio nella persona di Gesù-Cristo, è stato messo solo il primo fondamento della Chiesa. Il corpo assunto è diventato il fondamento pieno della Chiesa solo dopo aver raggiunto l'intero piano di salvezza. Solo dal momento Pentecoste

che è potenza pienamente realizzata della Chiesa, inizia lo svolgimento effettivo dell'azione misteriosa del Signore, di raccolta e modellazione di chi riceve la sua chiamata nella e secondo la sua natura umana elevata al di sopra dello stato mortale, allo stato di divinizzazione, dove saranno portati tutti coloro che accetteranno l'unione con Lui mediante la fede<sup>19</sup>.

San Giovanni Crisostomo nella sua omelia sulla Lettera agli Efesini<sup>20</sup> non ha esitato a dire che la Chiesa, oppure l'umanità degli ortodossi uniti a Gesù-Cristo, è il 'compimento' di Cristo, il capo, che insieme formano un tutto completo. Questa idea di San Giovanni Crisostomo è rappresentata da san Teofane il Recluso mediante un'immagine che mostra la dinamica del capo – Gesù-Cristo in rapporto alla Chiesa:

La Chiesa è il compimento di Cristo nello stesso modo come l'albero è il compimento del seme. Tutto ciò che è contenuto nel seme in maniera sintetica, riceve il suo pieno sviluppo nell'albero... Egli stesso è completo e perfettissimo, ma non ha ancora attirato la natura umana a sé in un compimento finale. Solo gradualmente essa entra in comunione con Lui dando una nuova pienezza alla Sua opera, che raggiunge così la sua pienezza<sup>21</sup>.

Padre George Florovsky considera il compimento di Gesù-Cristo attraverso la Chiesa come una completa rivelazione di Dio e della nostra natura umana<sup>22</sup>.

Ma il rapporto di unità tra Gesù-Cristo e la Chiesa, tra la testa e il corpo non deve essere visto come una trasformazione della Chiesa in Gesù-Cristo. A questo proposito, padre Stăniloae prende le distanze dall'immagine presentata da san Teofane il Recluso, a proposito del rapporto testa-corpo:

L'umanità dei fedeli, quantunque divinizzata, non è trasformata in Gesù-Cristo – il capo. Il capo, anche se ha la propria umanità personale, è anche Dio, secondo l'essenza. L'umanità dei credenti, dentro la Chiesa, non diventa mai parte integrante del capo, ma rimane sempre corpo del capo. Essa non è unita ipostaticamente con colui che è Dio secondo la natura, ma, attraverso le energie che fluiscono da lui i credenti assimilano a sé stessi la sua opera non creata, di certo non l'ipostasi e tantomeno la sua essenza. Il rapporto tra Gesù-Cristo e la Chiesa non può assolutamente paragonarsi al rapporto tra il seme e la pianta cresciuta da esso, perché il seme perde la sua esistenza, diventando albero, mentre Cristo resta sempre una fonte mai fusa con la Chiesa<sup>23</sup>.

Così, il rapporto tra testa e corpo, tra Gesù-Cristo e l'umanità dei credenti è un rapporto di unità senza fusione e senza mescolamento. E solo una analogia del mistero pericoretico delle nature, umana e divina, nella persona divino-umana di Gesù-Cristo<sup>24</sup>. Presentando Gesù-Cristo come capo della Chiesa, l'immagine paolina indica anche il fatto che attraverso il capo, la Chiesa è strutturata come un insieme armonioso, in cui ogni persona riceve il suo compito proprio<sup>25</sup>. L'idea di un organismo, usata a riguardo della Chiesa, ha dei limiti ben definiti. La Chiesa è composta da persone che non dovrebbero essere viste come elementi o cellule all'interno di un complesso<sup>26</sup>. Ogni persona riceve, nella Chiesa, dal Capo-Cristo luce e forza per essere teste o persone pienamente realizzate, «coinvolte nella luce del capo supremo e assumendo la responsabilità di guidare il proprio essere in base alla luce ricevuta»<sup>27</sup>.

Nella Chiesa di Gesù-Cristo 'l'io' personale non viene sacrificato o sciolto in mezzo alla folla. L'unione dei fedeli con Gesù-Cristo è come l'unione tra le persone che si amano, rapporto e relazione di comunicatività. Ogni persona in un rapporto d'amore porta l'altro in sé, ma allo stesso tempo lo possiede come un tu differenziato, e se le persone amate sono di più, come un voi differenziato.

Nella Chiesa si intrecciano le relazioni io-tu, io-voi, noi-tu, noi-voi. Ma il rapporto che domina e supporta tutto è quello di noi-tu, cioè noi, i credenti e tu, o Gesù-Cristo, in questo quadro, 'io-tu', cioè 'io' il credente e 'tu', o Gesù-Cristo. Gesù-Cristo, in queste relazioni che costituiscono la Chiesa, è superiore alle relazioni fra i fedeli dentro la Chiesa. Egli è il capo, superiore al corpo. La Chiesa è una comunità di 'Io', come un 'noi' collettivo, che guarda verso di lui, verso l'alto. L'unità dei cristiani non deve degenerare in impersonalismo. L'idea di un corpo deve essere vista come quella di una sinfonia di persone, essa costituendo il cuore della concezione ortodossa di universalità<sup>28</sup>.

Vorrei concludere questo testo citando padre Dumitru Stăniloae:

La Chiesa è peregrina ed orante continua, è in una epiclesi continua. La preghiera è il suo respiro continuo che ispira Gesù-Cristo e lo espira in un movimento continuo a due tempi. «Sì, vieni, Signore Gesù!» (Ap. 22:20) è uno di questi momenti. Ed il Signore Gesù-Cristo che ha promesso «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dei tempi» (Mat. 28:20) è sempre alla porta per voler entrare e dichiara: «Ecco, io vengo presto» (Ap. 3:20). A volte viene per punire. Ma sempre consiglia, comanda e conforta, come uno che è al di sopra di essa<sup>29</sup>.

<sup>1</sup> C. SORIN ȘELARU, *Biserica – laborator al învierii: perspective asupra eclesiologiei părintelui Dumitru Stăniloae*, Basilica, București 2014, 10.

<sup>2</sup> GEORGIJ FLOROVSKIJ, *Cristo, Lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1997, 114-115.

<sup>3</sup> DUMITRU STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», in *Studii Teologice*, 16 (1964) 3-4, 183.

<sup>4</sup> ANDRÉ SCRIMA, *Duhul Sfânt și Unitatea Bisericii*. "Jurnal de Conciliu", Anastasia, București 2004, 27-28.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ivi*, 43-44.

<sup>7</sup> *Ivi*, 44-45.

<sup>8</sup> *Ivi*, 45-46.

<sup>9</sup> *Ivi*, 46-47.

<sup>10</sup> DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, EIBMBOR, București 2004, 241.

<sup>11</sup> A. SCRIMA, *Duhul Sfânt și Unitatea Bisericii...*, 47-48.

<sup>12</sup> *Ivi*, 49.

<sup>13</sup> *Ivi*, 67-68. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 17.

<sup>14</sup> *Divina liturgia ortodossa*, Centro Ecumenico San

Nicola, Bari 1987, 30.

<sup>15</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, EIBMBOR, București 1997, 138.

<sup>16</sup> *Ivi*, 138-139.

<sup>17</sup> *Ivi*, 139.

<sup>18</sup> *Ivi*, 139.

<sup>19</sup> D. STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», 184.

<sup>20</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omilie sulla lettera agli Efesini*, III, 1, 20-23.

<sup>21</sup> G. FLOROVSKIJ, *Sobornost. The Catholicity of the Church*, 55 citato in D. STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», 185.

<sup>22</sup> D. STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», 185. G. FLOROVSKIJ, *Sobornost...*, 132.

<sup>23</sup> D. STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», 186.

<sup>24</sup> *Ivi*, 186-187.

<sup>25</sup> D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă...*, 139.

<sup>26</sup> G. FLOROVSKIJ, *Sobornost...*, 134-135.

<sup>27</sup> D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă...*, 143.

<sup>28</sup> G. FLOROVSKIJ, *Sobornost...*, 134-135.

<sup>29</sup> D. STĂNILOAE, «Autoritatea Bisericii», 188.

# Alcuni tratti cristologici nella pericope della Samaritana

Alla memoria venerata e cara  
di Giuseppe Segalla († 11.7.2011)

Aldo MODA

Questo schematico “esercizio di lettura”, proposto ad un seminario di studio per universitari e laureati di varia estrazione, accomunati da un vivo interesse per il testo scritturistico e per la pratica, seppure non specialistica, dei vari metodi esegetici nella loro complementarità (2017), vuole semplicemente presentare, nel concreto, un esempio della complessità di lettura del quarto evangelo; applicandosi alla pericope della Samaritana (4, 4-42)<sup>1</sup>, ne indaga l’ampio simbolismo, sostenuto da una ricerca che s’immerge nell’ambiente giudaico contemporaneo (almeno come tradizioni, talune molto antiche) dell’evangelista e dei suoi destinatari<sup>2</sup>, con un mondo di rinvii, di contaminazioni, di allusioni, di progressioni, di riprese indubbiamente significativo per le finalità dell’autore, anche se per noi sovente difficoltoso; ne emerge una lettura possente di alcuni tratti cristologici che si rincorrono lungo tutto lo scritto, facendo della pericope della Samaritana un luogo prospettico privilegiato di riflessione teologica e spirituale di rara bellezza<sup>3</sup>. Come testo-base è stato scelto il ricchissimo studio di A. JAUBERT, *Approches de l’Evangile de Jean*, Seuil, Paris, 1976 (trad. ital.: Gribaudi, Torino, 1978) e come commento di riferimento è stato scelto l’ampio testo di J. BEUTLER, *L’Evangeli di Giovanni* (2013), Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2016, che ha anche il pregio di rendere conto della varietà di approcci al Vangelo di Giovanni, attualmente esistenti, non senza l’apporto del commentario narratologico di J. ZUMSTEIN che consente di mantenere i punti emergenti del dialogo nella sua progressione (*L’Evangeli selon st. Jean*, Labor et Fides, Genève: vol. 1: 1-12, 2014; vol. 2:13-21, 2008). La traduzione usata nell’esercitazione per chi non poteva seguire l’originale greco, è stata quella di D. MOLLAT (Bibbia di Gerusalemme: 1973<sup>3</sup>). La breve bibliografia che conclude l’esercizio è solo selettiva. Le note che corredano il testo rinviano a punti specifici, talora importanti, che qui basta evocare<sup>4</sup>.

## a) Il pozzo di Giacobbe.

Il pozzo presso cui si siede Gesù, stanco ed affaticato, è un pozzo ben identificato, ai piedi del

monte Garizim; è il pozzo di Giacobbe; data la sua eccezionale profondità (32 metri!), la sua acqua è sempre fresca sotto il sole dardeggiante del mezzogiorno<sup>5</sup>. Tanta precisione e concretezza non sono solo un dato storico, ma sono poste a servizio di un simbolismo molto complesso, ruotante attorno al pozzo e a Giacobbe, tutto teso a rendere una testimonianza cristologica. Prima di richiamarlo succintamente, dobbiamo però fare una precisazione; dobbiamo notare da un lato come tutto il discorso e tutta la trama del quarto vangelo siano un ricchissimo intreccio di simboli, il che rende propriamente inesauribile la narrazione con la sua profondità di significati molteplici (e questo è indubbiamente un bene), ma anche la rende per noi, respiranti un’altra atmosfera culturale, non ovvia e difficoltosa, ad ogni modo estremamente impegnativa per lo spaesamento che non poche volte provoca la necessità di leggere il testo secondo diversi livelli di senso<sup>6</sup>; dobbiamo notare d’altro lato che questa lettura è inevitabile, perché tale è la cultura del quarto evangelista, della comunità cristiana (della Giudea, d’Asia Minore o di Siria, poco importa) cui appartiene, dei suoi destinatari ed ascoltatori e quindi è necessario affrontarla per non privare la narrazione del suo messaggio profondo, anche se questo comporta la conoscenza di testi del giudaismo marginale, rabbinico ed ellenistico di non comune frequentazione<sup>7</sup>. Dobbiamo offrire anche una seconda precisazione: per comprendere appieno il messaggio teologico del quarto evangelista occorre ricordare che nelle sue affermazioni egli procede per approcci successivi, aggiungendo a poco a poco tassello su tassello ed operando continui rinvii, reduplicando sovente il suo discorso, per portarlo al suo culmine cristologico; lo fa nell’insieme della trama della sua narrazione; lo fa nelle singole pericopi, come avremo subito occasione di verificare<sup>8</sup>. Partiamo ora nella nostra analisi.

Sottolineiamo subito che tre episodi importanti del quarto Vangelo suppongono una simbolica ben conosciuta, tradizionale e popolare ad un tempo, quale quella delle sorgenti di acqua viva: la Samaritana ed il pozzo di Giacobbe (4, 6-15), la proclamazione, fatta al Tempio di Gerusalemme, che dei fiumi di acqua viva sgorgeranno dal

Cristo (7, 37-39), l'acqua che al Calvario sgorga dal costato squarciato del Crocifisso (19, 34); si tratta di tre episodi in crescendo, legati alla simbolica della necessità vitale dell'acqua in un paese nel quale la sua assenza si traduce dolorosamente in siccità e carestia; di qui il passo alla simbolica tralata del pozzo che contiene l'acqua e della roccia da cui sgorga l'acqua è, per così dire, naturale: l'acqua che disseta è vita, i pozzi nel deserto sono salvezza e prosperità. Prima di Giovanni, già Paolo aveva fatto ricorso alla leggenda<sup>9</sup> molto conosciuta nei primordi dell'era cristiana dei pozzi-roccia che accompagnavano gli Israeliti nel deserto; scrivendo ai cristiani di Corinto, l'apostolo aveva notato, a proposito della traversata del deserto: "Essi si sono abbeverati alla stessa bevanda spirituale e la roccia era il Cristo" (1 Cor. 10, 4); molto prima del quarto Vangelo dunque, almeno nelle comunità paoline, la roccia da cui sgorga l'acqua che dà vita era considerata figura e tipo della salvezza di Cristo. Fra i fondamenti scritturistici di questa leggenda vi sono le due narrazioni della scena in cui Mosè colpisce la roccia con il bastone e dalla roccia, contenente acqua come un pozzo, scaturisce una sorgente (Es. 17, 1-7; Num. 20, 2-11). Giovanni sposa questa leggenda in maniera quasi immediata negli episodi del Tempio e del Calvario, sfruttando anche una serie di commenti sparsi nei *Targumin* dell'Esodo, onde far risaltare che Cristo è il nuovo Tempio ed il Calvario è il luogo in cui, grazie alla morte dell'Agnello, si realizza la salvezza<sup>10</sup>. Nell'episodio della Samaritana la lascia invece sullo sfondo, pronto a ricuperarne ad un certo punto il significato forte. Preferisce qui un passaggio molto lungo ed un nuovo riferimento, d'altronde anche questo molto diffuso. Siamo infatti in Samaria; qui le tradizioni mosaiche, pure conservate (si ricordi che per i Samaritani di ieri come di oggi la Scrittura si limita al Pentateuco, da loro conservato nella sua autenticità mosaica), sono nettamente minoritarie di fronte alle grandi tradizioni patriarcali; qui il ricordo di Giacobbe era possente e lo era in particolare nella contrada di Sichem (cfr. Gen. 33, 19; Gios. 24, 12; Gv. 4,5; 4,6; 4,12)<sup>11</sup>. Ecco perché in prima battuta l'evangelista preferisce il ricorso alla leggenda dei pozzi d'acqua dei patriarchi, pozzi che seguivano ovunque questi personaggi e la cui acqua sgorgava spontaneamente di fronte a loro; la leggenda si dilungava poi su un pozzo di Giacobbe che fin dal sito di Haran, dove suo nonno Abramo aveva ricevuto la vocazione monoteista e l'elezione a testimone dell'unico vero Dio, aveva provveduto acque abbondanti al patriarca e lo aveva seguito in tutte le sue peregrinazioni; precisava inoltre, ampliando ad altri pozzi, oltre a quello di

Haran (cfr. Gen. 29, 2-10) – pozzi legati ad Abramo (Gen. 21, 30), Rebecca (Gen. 24, 16), Isacco (Gen. 26, 18-22) – che le tradizioni mosaiche della roccia-pozzo altro non erano che ripetizioni, inscindibili dalla radice patriarcale. È quindi ad una tradizione forte e ben duratura che Giovanni fa riferimento. I corni di questa lettura sono due. Si tratta di una scena d'incontro come tutte quelle che sussistono nella tradizione patriarcale (ma anche in una branchia della tradizione mosaica, quella riguardante l'incontro fra Mosè e le figlie di Ietro: Es.2, 15-17), di cui si rivendica la priorità; questo incontro è foriero di acque abbondanti; è anche sempre un incontro nuziale<sup>12</sup>. Questo primo aspetto non è per ora sottolineato, ma è ben presente e sarà recuperato fra poco, tramite altri apporti. Ed il secondo corno vive nelle parole della donna: "Non hai neppure un secchio ed il pozzo è profondo, donde deriva la tua acqua viva?"<sup>13</sup> Saresti forse più grande del nostro padre Giacobbe, che ci ha dato questo pozzo e che, lui stesso, vi ha bevuto, così come i suoi figli e le sue bestie?" (4, 11-12). Qui un primo risultato è fatto balenare, forte, sebbene apparentemente implicito: queste acque così profonde e benefiche erano sgorgate davanti ai patriarchi ed in particolare davanti al più grande di essi, per la tradizione samaritana, "il nostro padre Giacobbe"; queste medesime acque sgorgheranno forse davanti a questo straniero sconosciuto che promette un'acqua che a prima vista non può dare?; abbiamo qui uno più grande di Giacobbe, uno capace di realizzare, portandola a perfezione, la promessa dei patriarchi? Giovanni recupera così la punta cristologica della leggenda del pozzo-roccia che Paolo aveva esplicitato per altra via. Il pozzo, inteso come fornitore di acqua viva è il Cristo che dà un'acqua incomparabilmente superiore, poiché in lui si compie ogni promessa antecedente, si realizza quanto è stato prefigurato, si perfeziona quanto prima era imperfetto<sup>14</sup>. Abbiamo qui *uno più grande di Giacobbe*, abbiamo qui colui che è la *vera sorgente di acqua viva*. Giovanni può allora procedere, contaminando le varie tradizioni e recuperando, sempre implicitamente, la leggenda mosaica.

Il riferimento è qui ad un *Targum* commentante Num. 21,18 dove riferendosi ad uno dei pozzi della tradizione mosaica, si dice che quel pozzo, così benefico e ricco di acque, è dono di Dio. Il dialogo fra Gesù e la Samaritana si rifà più volte al dare, al dono: "*Dammi da bere*" (4, 7); "Se tu sapessi il *dono di Dio* e chi è colui che ti dice: *dammi da bere*, saresti tu ad avere domandato ed egli ti *avrebbe dato* dell'acqua viva" (4, 10); "Il nostro padre Giacobbe ci *ha dato* il pozzo" (4,12); "Chiunque berrà dell'acqua che gli *darò* non avrà più sete

per sempre, ma l'acqua che gli *darò* diventerà in lui una fonte di acqua sgorgante per la vita eterna" (4,14); "Signore, *dammi* quest'acqua, affinché non abbia più sete e non venga più ad attingere qui" (4,15). Il dialogo inizia con un Gesù che domanda, termina rovesciato, con un Gesù che dà. Gesù, la *roccia* e il *pozzo*, colui che è *più grande di Giacobbe*, è ora anche *più grande di Mosè*; gli antenati venerati, Giacobbe e Mosè, si profilano dietro la figura di Gesù e gli rendono testimonianza; la roccia, il pozzo, colui che è più grande di Giacobbe e più grande di Mosè, è anche il *dono di Dio unico ed incomparabile*, sorgente e datore di acqua per la vita eterna.

Bisogna ancora andare oltre. Tradizionalmente vi era nel giudaismo un altro livello di comprensione per le acque del pozzo. Il pozzo era la Legge, come si insisteva a Qumrân (*Scritto di Damasco* III, 16; VI, 2-4; XIX, 34)<sup>15</sup>; e la Legge, legata a Mosè, era stata data per vivere con Dio e faceva la delizia del fedele osservante (ad es.: Salm. 119)<sup>16</sup>; come le acque dei pozzi che nel loro affiorare rappresentano l'effusione della sapienza di Dio, che dà conoscenza ed illumina il cuore, come insisteva il filosofo ebreo di Alessandria, Filone nei suoi numerosi commenti<sup>17</sup>.

Le tradizioni rinviano dunque a Mosè. Gesù, il vero pozzo, la vera roccia, è il *nuovo Mosè*, tema tanto caro alla teologia del quarto evangelista. Ma tradizioni giudaiche dell'epoca di Gesù, in particolare modo il *Libro dei Giubilei*, Filone di Alessandria, dei *Targumin* di ambiente gerosolimitano, sostenevano anche che se la Legge veniva da Mosè, i patriarchi, in special modo Abramo, Isacco e Giacobbe, che erano stati coloro che avevano scavato i pozzi, la cui acqua era sgorgata abbondante davanti ad essi, avevano certo già praticato la Legge. Mosè e i Patriarchi rendono testimonianza ad uno *che è più grande di Giacobbe*, al *nuovo Mosè*, al *vero Pozzo*, alla *vera Roccia*, ossia al *Messia*, al *Cristo*, al *dono di Dio*.

## **b) La simbolica delle acque di vita.**

L'acqua dei pozzi è un'acqua di vita<sup>18</sup>. Il tema, insistito nella pericope della Samaritana (4,10; 4,11; 4,14; 4,36) dove è legato con la sete del Cristo che si muove a duplice livello (materiale: 4,7; spirituale: 4,10; 4,13-14) e con il cibo del Cristo anch'esso a due livelli (materiale: 4,31; spirituale: 4,32; 4,34), ritorna in 6,35 (legato al tema della fame e del pane) ed è particolarmente forte in 7, 37-39, soprattutto se si fa riferimento ai rari dipinti della Sinagoga di Dura-Europos dove ci si riferisce a dodici fiumi che, nascendo dalla roccia, irri-

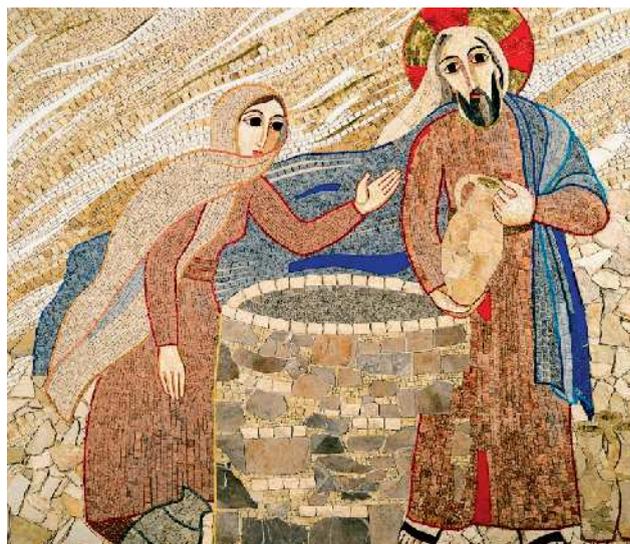
gano le dodici tribù d'Israele<sup>19</sup>. I livelli sono vari. Si oppone innanzitutto l'acqua di sorgente, viva e zampillante, all'acqua di cisterna, acqua stagnante, sovente portatrice di malattie; un bene quindi incomparabile in un paese assetato e riarso; un'immagine che inserita nella lunga tradizione biblica (Es. 17, 1-7; Num. 20, 7-11; Is. 48, 21) si colorava anche di riflessi messianici ed escatologici (Zac. 14, 8). Quest'acqua viva cui, nell'Antico Testamento e nella letteratura intertestamentaria, si ricollega il tema della pioggia che raffigura la forza vivificante della Parola di Dio (Is. 55, 11) che ristora la parola dei saggi, a partire da Mosè (Deut. 32,2), cosicché il discepolo ne esce rinfrancato (così a Qumrân: 1QH VIII, 16), divenendo a sua volta sorgente per chi lo ascolta (Prov. 10, 11; 13,14; *Pirqé Abot* 1,4; 1, 11; 2,8; vari testi di Filone), fa parte delle acque del grande abisso primordiale, che Dio ha ordinato nel primo racconto della creazione (Gen 1, 1-2 e 4a: di tradizione sacerdotale; cfr. nel secondo racconto, di tradizione yahvista: 2, 5b-6), cui ha tolto la pericolosità dopo il diluvio, siglando l'alleanza con Noè (Gen. 9, 11-16) e messo a disposizione del suo popolo (Salm. 78, 15-16; 105, 41). Le acque di tale abisso primordiale erano chiuse come in un'immensa cisterna al centro della terra, in asse con la montagna santa dell'Horeb (così una glossa rabbinica a Es. 17, 1-7), identificata con la montagna santa di Gerusalemme, l'asse e il centro del mondo, da cui esce la Legge, cioè la salvezza (Is. 2, 3; Mich. 4,2). Secondo un trattato della *Mishna*, in cui sono contenute tradizioni antichissime<sup>20</sup>, al crepuscolo del sesto giorno della creazione, prima del grande sabato, Dio creò un'apertura, attraverso il cui orifizio le acque di questa cisterna, le acque dell'abisso primordiale, ormai incanalate nella buona creazione e nell'imperitura alleanza, potevano debordare e spandersi ovunque (*Pirqé Abot* 5,6). È su questa tradizione, variamente contaminata<sup>21</sup>, percorsa evidentemente da una geografia e da una cosmologia mitica (ma non per questo meno vera e significativa, se letta secondo un ordine simbolico), che si fondano le leggende dei pozzi e dei pozzi-roccia, con o senza localizzazione precisa, che dovunque accompagnano gli ebrei liberati attraverso il deserto (ed i commenti rabbinici a Num. 21, 16-18 sottolineano che essi sono: dono di Dio), significando ora la Legge (così a Qumrân lo Scritto di Damasco: III, 16; VI, 2-4; XIX, 34), ora la saggezza di una buona condotta sotto la guida di Mosè (così le *Antichità Bibliche* dello Pseudo-Filone: 10,7; 11, 15; 20,8), ora la salvezza (esemplificata dalle acque del Mar Rosso, salvezza per Israele, castigo per gli Egiziani: così con insistenza Filone), por-

tando l'acqua davanti alla tenda degli Ebrei (così due *targumin* gerosolimitani a Num. 21, 16-18 ed un commento midrashico a Num. 19, 25-26). Parimenti è su questa tradizione moltiplice e complessa, che si fondano le leggende legate ai pozzi dei patriarchi (così numerose in Filone, nei *targumin* gerosolimitani a Gen. 21, 30; 24, 16; 26, 18-22; 28,10; 29, 2-10; 29, 22; 31, 22, nei testi del *Midrash Rabba*), che li seguivano dovunque; queste leggende furono lette come un presagio di quelle legate a Mosè e alle tradizioni dei pozzi-roccia del deserto; il legame è attestato dai racconti midrashici ruotanti attorno a Es. 2, 15-17.

Queste tradizioni rinviano tutte, supponendola, all'idea di un pozzo primordiale, in cui sono conservate le acque vive. Qui si raggiunge, nel dialogo, un secondo livello: nei tempi messianici Dio darà queste acque, simbolo di vita, in maniera particolarmente abbondante (Is. 12,3; 55,1; Ger. 2,13; Salm. 36,9-10); ed il pozzo di Giacobbe (il pozzo di Sichem o di Sychar, nella dizione aramaica), che ha un'acqua viva (Giov. 4,10) è il pozzo presso cui avviene una nettissima e solenne rivelazione messianica (Giov. 4,26) che giustifica e dà peso all'affermazione prolettica dell'acqua zampillante per la vita eterna<sup>22</sup> (Giov. 4, 14; fra i vv. 14 e 26 vi è un chiasma rovesciato, cioè un incrocio in cui è il secondo termine ad illuminare il primo; e si aggiunga come nel v. 25a, sulla bocca della Samaritana, nella redazione giovannea il termine Messia sia esplicitamente reduplicato con Cristo<sup>23</sup>). A questo punto, il dialogo con la Samaritana, apparentemente, si ferma; più precisamente però è un rinvio; e sono le parole del v. 14 a notarlo con insistenza: Gesù dona un'acqua (acqua viva: v. 11) che ha due caratteristiche: colui che la berrà non avrà mai più sete (v. 14a), a differenza della pur eccellente acqua del pozzo (v. 13); quest'acqua diventerà in chi la berrà una sorgente zampillante in vita eterna (v. 14b), allusione che a questo punto del dialogo la donna (cui pure già si deve una domanda non da poco: v. 12a) non è ancora capace di cogliere (v. 15). Gesù è però pronto a riprenderlo, rispondendo a una questione della donna circa l'adorazione sulla montagna, contrapposta al Tempio di Gerusalemme (v. 20: si noti l'espressione: il luogo in cui occorre adorare)<sup>24</sup>, questione che la donna pone dopo essere giunta alla constatazione (peraltro ancora anodina; tutto nell'episodio è in progressione) che Gesù è un (non: il) profeta (v. 19)<sup>25</sup>.

La relazione fra i due momenti (ed è un terzo livello che affiora) è mediabile da una tradizione che si esprime in Ez. 47, 1-12, dove si descrive una sorgente miracolosa che alla fine dei tempi (cioè nei tempi messianici) uscirà dal Tempio (la monta-

gna santa, l'Horeb, secondo la già citata glossa a Es. 17, 1-7), diventerà un torrente (simile ai dodici fiumi che a Doura Europos irrorano le tende delle dodici tribù d'Israele, quindi tutto Israele<sup>26</sup>) e porterà prosperità e salvezza che non cesseranno; essa sarà la gioia del paese (cfr. Salm. 46, 5: partendo dalla città santa, la città di Dio); e toglierà sozzura e peccato (Gioel. 4, 18; Zac. 14, 8). Si tratta anche qui di acque vive, ristoratrici, vivificanti; nell'Antico Testamento ad esse è sovente unita l'effusione dello Spirito (Is. 44, 3) e in Ez. 36, 25 (come a Qumrân: *Regola della Comunità*: 1QS IV, 19) si tratta dello Spirito purificatore; contaminando le varie tradizioni, taluni testi rabbinici, commentando l'episodio dal pozzo di Haran (Gen. 29, 2) affermano che tale pozzo simbolizza Sion, i tre gruppi di bestiame che si abbeverano rappresentano le tre



feste di Pasqua, della Pentecoste e dei Tabernacoli, e se da questo pozzo ci si abbevera è perché qui ci si impregna dello Spirito di Dio (*Midrash Rabba* 70, 8-9). Altri testi insistono sulla festa dei Tabernacoli, quadro in cui s'inserisce la profezia di Ezechiele, con una forzatura letteraria (47, 1-12 si riallaccia verosimilmente a 43, 1-12 con il suo chiaro afflato escatologico e in 43,2 con il richiamo alle acque abbondanti che, come un rumore, accompagnano l'approssimarsi della gloria del Signore), ma non simbolica, essendo i Tabernacoli (le Tende) festa dell'acqua e della luce<sup>27</sup>. Giovanni sfrutta abilmente queste connessioni simboliche<sup>28</sup>. In Gv. 7, 37-39, proprio nella festa dei Tabernacoli (anzi nel giorno di chiusura, il più solenne, come precisa l'evangelista), nel Tempio (cfr. 7, 14; 7, 28), "in piedi" (7, 37), "parlando a voce alta" (7, 37), citando la Scrittura (7, 38) – tutti elementi che sottolineano l'importanza strutturale ed eccezionale di questa piccola pericope, in una serie di concitate polemiche, di dubbi, di questioni confuse sull'origine di

Gesù e del suo insegnamento, di ostilità dichiarata – vi è l’annuncio impressionante che Gesù è il nuovo Tempio della fine dei tempi, il Tempio da cui sgorgheranno per i credenti le acque vivificanti dello Spirito<sup>29</sup>. Il tema sarà ripreso e approfondito in Giov. 19,34. Ripreso perché il colpo di lancia al costato, da cui scaturiscono sangue ed acqua conclude come un richiamo 7, 37-39. Approfondito, ed in maniera solennissima, sottolineata dalla testimonianza oculare (19, 35; cfr. 21, 24)<sup>30</sup> e da una duplice testimonianza scritturistica, concernente la prima il carattere pasquale di Colui che è il Servitore e l’Agnello (19, 36) e la seconda il rinvio a Zac. 12, 10<sup>31</sup>. Ora veramente è il tempo in cui tutto è compiuto; Gesù rimette lo spirito; la glorificazione (cfr. 7, 39c) è ormai effettiva (19, 28-30)<sup>32</sup>. La complessa scena del Calvario, a chiasmo inclusivo (19, 16b-42), è tutta al servizio di questa verità<sup>33</sup>: Gesù porta la sua croce di persona, come Isacco porta il legno per il sacrificio (19, 16b-18)<sup>34</sup>; il titolo regale nelle tre lingue più diffuse, dunque davanti a tutti (19, 19-22)<sup>35</sup>; la tunica senza cuciture, che richiama il carattere sacerdotale di Gesù (19, 23-24), “il Santo di Dio” (cfr. 6, 69), santificato dal Padre (cfr. 10, 36), colui che si santifica perché i discepoli siano santificati nella verità (cfr. 10, 19; cfr. 15, 3-4)<sup>36</sup>; l’ora compiuta (19, 27) che richiama l’ora non ancora venuta (cfr. 2,4)<sup>37</sup> nella persona della madre (la vera credente, l’Israele fedele, la figlia di Sion che genera il nuovo popolo messianico) e del discepolo, il tipo del credente (19, 25-27)<sup>38</sup>, congiunzione nella quale si muoveranno gli “adoratori in spirito e verità” (cfr. 4, 24), grazie al Cristo nuovo Tempio (cfr. 4, 21)<sup>39</sup>, che compie fino in fondo la volontà del Padre (cfr. 4, 34); la sete che divora Gesù (19,28)<sup>40</sup>, che nella pericope della Samaritana muove tutto il dialogo (cfr. 4, 7) e che ora giunge al suo culmine, come adempimento dell’obbedienza al Padre, questo significa il rinvio al compimento delle Scritture (19,28), assunta volontariamente<sup>41</sup> (“sapendo che tutto era compiuto”, 19, 28; reiterato solennemente in forma positiva: “tutto è compiuto”: 19, 30a). Morendo, Gesù dona lo Spirito; con quei suoi tipici termini a doppio significato (in cui il secondo significato è di gran lunga preminente), l’evangelista sottolinea che quello Spirito evocato in 7, 39b-c, e già fatto intravedere nella pericope della Samaritana (4, 23b; 4, 24a; 4, 24c), è ora presente, grazie alla morte di Colui che è stato trafitto (e in 20,22 si sottolinea un ulteriore allargamento, che tocca la nuova creazione), il Figlio unico (Zac. 12, 10), la sorgente che esce dal Tempio, per togliere ogni colpa (cfr. Zac. 13, 1), colui che tornerà sulle nubi del cielo (cfr. Apoc. 1,7 che combina il testo di Zaccaria con Dan. 7, 13).

L’acqua che esce dal suo costato, mista a sangue, simboleggia certo i sacramenti della comunità cristiana, ma anche l’intera tradizione dei pozzi-roccia (in *Midrash Rabba* 3, 13 su Es. 4, 9 dalla roccia colpita da Mosè scaturisce sangue e acqua), rilegata alle acque fresche, legate dovunque in Giovanni, implicitamente o esplicitamente, all’effusione dello Spirito, all’ora – che è adesso (cfr. 4, 23) – in cui il Messia, il Cristo (cfr. 4, 25a), che è Gesù (cfr. 4, 26), si fa presente e compie la volontà del Padre (cfr. 4, 34a) e la sua opera (cfr. 4, 34b).

### c) La simbolica nuziale.

Il dialogo prosegue ed ancora a differenti livelli di senso. “Gesù dice: Va’, chiama tuo marito e ritorna qui. La donna gli risponde: non ho marito. Gesù le dice: Dici bene che non hai marito. Ne hai avuti cinque e l’uomo con cui ora convivi non è tuo marito. In questo, dici il vero” (4, 16-18). La parola di Gesù ha un primo senso ovvio, quasi banale. Nel *Talmud di Babilonia* (*Berakot* 43b), a commento della *Mishna* (6,6) si legge: “Sei cose sono degne di vergogna per il sapiente (cioè in concreto per il perfetto rabbi): uscire di casa se si è cosperso di profumi, uscire di casa da solo di notte, uscire di casa con calzature rattoppate, parlare con una donna nella strada o in un luogo aperto, mettersi a tavola in compagnia d’ignoranti, entrare per ultimo nella sala (della sinagoga) assegnata allo studio”. *Parlare con una donna nella strada o in un luogo aperto* è disdicevole; poiché si possa continuare il dialogo, la donna deve essere accompagnata dal marito; e a questa usanza che si riattacca anche il susseguente stupore dei discepoli (4, 27), sebbene poi non osino chiedere spiegazioni (4, 28). Con questo rinvio alle convenienze usuali, l’evangelista sottolinea intanto come in Gesù si realizzi la figura del *perfetto Rabbi*; questo è un punto importante; in tutto il quarto vangelo la contestazione dell’autorità di Gesù è un dato costante in bocca ai suoi avversari. Ma vi è qualcosa di più: quando si svela la condizione della donna che non ha un marito in colui con il quale convive, la parola di Gesù non permette più alla donna di sfuggire alla lucida verità sulla sua condizione; Gesù vede e scruta i cuori e si fa portatore della verità di Dio, che non consente chiaroscuri, pur nel suo consueto atteggiamento di misericordia verso le donne più disprezzate ed emarginate<sup>42</sup>. Gesù opera come un *profeta autentico*; è quanto traspare anche dalle parole della donna (4, 19) che, colpita da questa convinzione, ingaggia con Gesù un dialogo dottrinale di grande rilevanza; da *perfetto Rabbi* a *profeta*, a *testimone perfetto* della volontà di Dio. Anche que-

sto è un punto importante, su cui con forza aveva attirato l'attenzione la testimonianza del Battista che apre la narrazione giovannea (1, 19-34), già anticipata nel prologo (1, 6-8 e 1, 15). Ma il discorso va oltre nella sua simbolica. Questa donna di Samaria che non ha un vero marito va oltre se stessa; è figura della Samaria sincretista che ha abbandonato il vero Dio e si è prostituita agli dei stranieri; forse anche l'allusione ai cinque mariti avuti dalla donna va in questa direzione, richiamando le divinità delle cinque nazioni pagane impiantatesi in Samaria (cfr. 2 Re 17, 24ss)<sup>43</sup>. Alla Samaria, come d'altronde alla Giudea, i profeti avevano attribuito l'epiteto di sposa infedele (Os. 2, 4; 3,1), annunciando però che nel futuro messianico la Samaria, come del resto l'insieme d'Israele, sarebbe ritornata a Dio (Os. 2, 21; Ez. 16, 53-61). Ezechiele vede questo ritorno con l'immagine delle nozze di Dio con il suo popolo (Ez. 16, 46-62). Giovanni è particolarmente sensibile a questa simbologia: alle nozze di Cana Gesù offre come prefigurazione il vino dei tempi messianici e prende il posto del marito che non aveva saputo provvedere al vino (2, 9-10); nel passo che immediatamente precede il brano della Samaritana, il Battista nella sua estrema testimonianza, parla di Gesù come dello sposo (3, 29); nella pericope della Samaritana, l'evocazione del pozzo rinvia, come già detto, alle scene bibliche in cui gli antenati (Giacobbe a Rachele e Mosè a Sefora) offrono l'acqua che sgorga dai pozzi alle loro future spose (Gen. 24, 16; Es. 2, 15-17). Il simbolismo nuziale si impone anche qui, frequente com'è nel Nuovo Testamento: i Sinottici lo avevano anch'essi applicato a Gesù (Mt. 9,25 in parallelo con Mc. 2, 19 e Lc. 5, 34; Mt. 25,1); l'Apocalisse mostra in Gesù lo sposo della chiesa (Ap. 19, 7-8; 22, 17), acquisita a prezzo del suo sangue (Ap. 5, 9); la lettera agli Efesini afferma che Gesù ha purificato la sua chiesa con un bagno nuziale (Ef. 5, 26-27). Qui Samaria stessa è coinvolta in questo simbolismo: il *perfetto Rabbi*, divenuto *profeta*, è ora lo *sposo*, è il *Cristo*: "Io lo sono, io che parlo con te" (4, 26). All'orizzonte si profilano le messi biondegianti per la mietitura (4, 35-38), si profilano i samaritani che seguono la donna (4, 40); Gesù si ferma due giorni presso di loro (4,40), anticipo e prefigurazione della missione futura presso i Samaritani effettuata dagli ellenisti (At. 8, 4ss)<sup>44</sup>; il simbolismo nuziale si compie nella fede che la donna (4, 29) e la gente (4, 39; 4, 42) ora manifestano<sup>45</sup>. Gesù il *perfetto Rabbi*, il *profeta*, lo *sposo* è il *Cristo*, il *salvatore del mondo* (4, 42)<sup>46</sup>. In questo contesto trova la sua esatta collocazione il dialogo sul culto in spirito e verità<sup>47</sup>. Attraverso la Samaritana, è tutta la Samaria infede-

le, disprezzata, contaminata che si vede offrire l'acqua trasformatrice, il cuore nuovo delle nozze messianiche<sup>48</sup>. Gesù che Giovanni aveva già antecedentemente qualificato come il *Tempio nuovo* (2, 21), diviene ora il *luogo del nuovo culto*, il tempio non localizzabile né a Gerusalemme né al Garizim; poco dopo sfruttando la medesima simbologia il quarto evangelista ribadirà questa verità (7, 37-39); ed è una verità forte nell'episodio della Samaritana, segnata nell'affermazione cristologica del v. 26, espressa con la formula di rivelazione "io sono" che fa di Gesù l'*Unto del Signore*, il *Cristo*<sup>49</sup>, anzi, come amplierà la scena del Calvario, nella citazione di Zacc. 12,10, il *Figlio unico del Padre*<sup>50</sup>.

## BIBLIOGRAFIA GENERALE DI RIFERIMENTO

1. Il contesto della pericope della Samaritana: T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission*, Mohr, Tübingen, 1988; C. SCHWAB, *Une femme en Samarie. Le récit d'une rencontre bouleversante*, du Moulin, Aubonne, 1990; J.E. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading*, Brill, Leiden, 1991; A. LINK, *Was redest du mit mir? Eine Studie sur Exegese -, Redaktions- und Theologieggeschichte von Joh. 4, 1-42*, Pustet, Regensburg, 1992; L. SCHOTTROFF, *Die Samariterin am Brunnen*, in *Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung*, Luzern, 1992, 115-132; A. LINDEMANN, *Samaria und Samaritaner im Neuen Testament*, "Wort und Dienst" 22, 1993, 51-76; R.G. MACCINI, *A Reassessment of the Woman at the Well in Joh. 4 in Light of the Samaritan Context*, "JStNT" 53, 1994, 35-46; J. ZANGENBERG, *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium*, Mohr, Tübingen, 1998; J. FREY, *Das neutest. Bild der Samaritaner*, in *Die Samaritaner und die Bible*, de Gruyter, Berlin, 2012, pp. 203-233.

2. L'acqua, il pozzo-roccia, l'abisso e la sorgente del Tempio: PH. REYMOND, *L'Eau, sa vie et sa signification dans l'Ancient Testament*, Brill, Leiden, 1958 (soprattutto pp. 167-207); A. JAUBERT, *La symbolique du Puits de Jacob*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, Aubier, Paris, 1963, vol. 1, 63-73; PH. RECH, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, Müller, Salzburg, 1966; R. SCHNACKENBURG: ed. ted.: vol. 2 (1967), pp. 209-218; ed. ital.: vol. 2 (1976), pp. 285-309; E. TESTA, *Il Targum d'Isaia 53 scoperto a Nazaret e la teologia sui pozzi di acqua viva*, "Liber Annuus Franc" 1967, 259-289; F.M. BRAUN, *Avoir soif et boire: Jn. 4, 10-14; 7, 37-39*, in *Mélanges B. Rigaux*, Duculot, Gembloux, 1970, 247-258; J. LUZARRAGA, *Fundo targumico del cuarto Evangelio*, "Est Eccl" 49, 1974, 251-263; A. JAUBERT, *Approches* (1976), pp. 140-146; J. FORESTELL, *Targumic Traditions and the New Testament*, Chico, 1979, pp. 93-102; F. GROB, *La femme samaritaine et l'eau du puits*, "ETR" 55, 1980, 86-89; F. MANNS, *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1983; D.C. ALLISON, *The Living Water: Jn. 4, 10-14; 6, 35c; 7, 37-39*, "SVTQ" 30, 1986, 143-

157; F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1991; S.A. NIGOSSIAN, *Water in Biblical Literature*, "ThRev" 17, 1996, 33-51; E. FARFÁN NAVARRO, *Acqua vivente*, in *Festschrift J.L. Ruiz de la Pena*, Madrid, 1997, 85-96; L.P. JONES, *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield, 1997, 89 ss; M.M. MORFINO, *Tradizioni targumico-midrashiche e middot rabbiniche nel Quarto Vangelo*, in *Il vostro frutto rimanga. Miscellanea G. Ghiberti*, Dehoniane, Bologna, 2005, 48-54; J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. 1, Rizzoli, Milano, 2007, 279-290.

3. Apporti di Giov. 7, 37-39: a) contesto: L. SCHENKE, *Joh. 7-10: Eine dramatische Szene*, "ZNW" 80, 1989, 172-192; G. ROCHAS, *Jean 7: une construction littéraire dramatique*, "NTSt" 39, 1993, 355-378; L.M. CAMARERO, *Revelaciones Solemnas de Jesús: Derás cristológico en Jn 7-8*, Madrid, 1997; b) apporto specifico: P. GRELOT, *Eau du rocher ou source du Temple*, "RBibl" 70, 1963, 43-51 (fondamentale; bibl.); F.M. BRAUN, *Avoir soif et boire* (1970: cfr. n. 2); M. MIGUENS ANGUEIRA, *El agua y el espíritu en Jn. 7, 37-39*, "Estudios Bibl" 31, 1972, 369-398; A. JAUBERT, *Approches*, 140-146 (ed inoltre il dossier 3 consacrato a 1 Giov. 5, 6-8: pp. 147-154); B.H. GRIGSBY, *Observations on the Rabbinic Background of John 7, 37-39*, "Bibl" 67, 1986, 101-108; G. BIENAIMÉ, *L'annonce des fleuves d'eau vive, en Jn. 7, 37-39*, "RTLouv" 21, 1990, 281-310 e 417-454; G. BALFOUR, *The Jewishness of John's Use of the Scriptures in Jn. 6, 31 and 7, 37-38*, "Tyn B" 46, 1995, 357-380; M.J. MENKEN, *The Origin of the Old Testament Quotation in Jn. 7, 38*, "Nov Test" 37, 1996, 160-175; L.P. JONES, *The Symbol of Water in the Gospel of John*, Sheffield, 1997; J. FRÜHWALD-KÖNIG, *Tempel und Kult*, Pustet, Regensburg, 1998, 175-216; J. MARCUS, *Rivers of Living Water from Jesus' Belly: Jn. 7,38*, "JBLitt" 117, 1998, 328 ss; c) L'indispensabile contributo di A. FEUILLET, *Les fleuves d'eau vive de Jn. 7, 38. Contribution à l'étude des rapports entre Quatrième Évangile et Apocalypse*, in *Parole et Sacerdoce*, Desclée, Paris, 1963, 107-120 consente un ulteriore significativo allargamento; il recente contributo di C. DOGLIO, *Il Cristo risorto "principe" dei re della terra*, in *Il vostro frutto rimanga. Miscellanea G. Ghiberti*, 193-201 ne permette una sostanziosa rivisitazione; il legame dei tre aspetti dell'Agnello di Dio (Servitore di Dio, agnello pasquale, agnello regale o agnello vincitore: essenziale anche per il n. 4) in A. JAUBERT, *Approches*, 135-139 (documentazione importante).

4. Apporti di Giov. 19: si può iniziare con una toccante e profonda lettura di Is. 53: M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, Mohr, Tübingen, 2007, 337-346. Per tutti i dati e le discussioni è una vera miniera R.E. BROWN, *La morte del Messia* (1994), Queriniana, Brescia, 1999. La miglior interpretazione complessiva mi pare ora U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testament: vol. 1/2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche auf Juden und Heiden*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 2003. Qualche testo importante: P. BENOIT, *Passione e risurrezione del Signore* (1964), Gribaudo, Torino, 1967; E. HAENCHEN, *History and Interpretation in the Johannine Passion Narrative*, "Interpr" 24, 1970, 198-219; A. DAUER, *Die Passions-*

*geschichte im Joannesevangelium*, Kösel, München, 1972; A. JAUBERT, *Approches*, 72-84; E. TROCME, *The Passion as Liturgy*, SCM, London, 1984; J. DÉLORME, *Sémiotique du récit et récit de la Passion*, "RSR" 73, 1985, 85-109; I. DE LA POTTERIE, *La Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni* (1986), Paoline, Milano, 1988; J.B. GREEN, *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, Mohr, Tübingen, 1988, 105-135; D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Giovanni* (1991), Ancora, Milano, 2004<sup>2</sup>; T. KNÖPPLER, *Die Theologia crucis des Johannesevangeliums*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1994; M.C. DE BOER, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kok, Kampen, 1996; M.J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, Kok, Kampen, 1996, 147-185; *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, Peeters, Leuven, 2007; M.J. RODRIGUEZ, *Para que también vos acrediteis. Estudio exegetico-teológico de Jo. 19, 31-37*, PUG, Roma, 2009; J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, LEV, Città del Vaticano, vol. 2, 2011, pp. 227-267; J. ONISZCZUK, *La passione del Signore secondo Giovanni*, EDB, Bologna, 2011.

5. Reduplicazione cristologica. Per quanto qui detto basterà riferirsi alle cristologie neotestamentarie o specifiche di O. CULLMANN (1957;1975<sup>5</sup>), di F. HAHN (1963; 1995<sup>6</sup>), di F.M. BRAUN, *Jean le Théologien*, voll. 3/1 e 3/2, Gabalda, Paris, 1966 e di S. SABUGAL, *Christos. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Herder, Barcelona, 1972. Per le posizioni più recenti: A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung der Schrift in Johannesevangelium*, Mohr, Tübingen, 1996; F. MUSSNER, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israel und der Urkirche* (a cura di M. THEOBALD), Mohr, Tübingen, 1999; TH. SOEDING, *Der Gottessohn aus Nazareth*, Herder, Freiburg, 2006; M. HENGEL-A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Mohr, Tübingen, 2007; J. RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu Begreifen*, Mohr, Tübingen, 2008; D. FELSCH, *Die Feste im Johannesevangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung*, Mohr, Tübingen, 2011; J.C. TAM, *Apprehension of Jesus in the Gospel of John*, Mohr, Tübingen, 2015. Utili, sebbene dispersivi come tutte le opere collettive: *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, a cura di G. VAN BELLE, Peeters, Leuven, 2005; *Studies in Gospel of John and its Christology. Festschrift G. van Belle*, a cura di J. VERHEYDEN, Peeters, Leuven, 2014. Molti elementi che abbiamo toccato sono sinteticamente esposti nel recente e molto utile *Jesus Handbuch*, curato da J. SCHRÖTER e CHR. JACOBI, Mohr, Tübingen, 2017 che all'epoca del seminario non avevamo potuto utilizzare; segnalo in particolare le pagine concernenti le recenti metodologie di ricerca (pp. 66-124), Gesù e il giudaismo del suo tempo (pp. 227-244), i rapporti Gesù-samaritani (pp. 356-361), l'autocomprensione di Gesù (pp. 425-431), la crocifissione il suo valore teologico (pp. 481-486), la rilettura cristologica (pp. 515-526). Parimenti ora si possono aggiungere J. FREY, *The Glory of the Crucified One. Christology and Theology in the Gospel of John*, Mohr, Tübingen, 2018; D.V. VISTAR, *The Cross-and-Resurrection. The Supreme Sign in John's Gospel*, Mohr, Tübingen, 2018; P.C.J. RILEY, *The Lord of the Gospel of John*, Mohr, Tübingen, 2019.

6. A proposito del rapporto fra midrash rabbinico e midrash cristiano (in particolare giovanneo per quanto ci riguarda) occorre sottolineare la tensione che lo anima. M.M. MORFINO (*Tradizioni*, p. 54) nota espressamente, appoggiandosi a R. Le Déaut, che nel midrash cristiano si opera una rivoluzione copernicana rispetto al midrash rabbinico, perché ormai Dio si è rivelato nella persona del Figlio e, appoggiandosi a Ch. Perrot, sottolinea che il riferimento radicale è il Cristo. Ciò che risulta primario per i cristiani non è il testo scritturale, ma l'avvenimento che è il Cristo. La Scrittura non è un fine, ma un mezzo. Forse nessuno meglio di C.H. DODD si è sforzato di esplicitarlo (*Secondo le Scritture*, 1952, Paideia, Brescia, 1970; la trad. franc.: Seuil, Paris, 1968 porta una preziosa introdu-

zione di X. Léon-Dufour) e la celebre *Préface* di P. RICOEUR alla trad. franc. del *Jésus* del Bultmann (Seuil, Paris, 1968; ripresa in *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1968, 373-391) resta a questo riguardo imprescindibile, accanto alla molteplice produzione di P. BEAUCHAMP. Ne abbiamo rilevato la portata nel nostro *Resurrexit a mortuis*, in *In sequela Christi. Miscellanea S. Poletto*, Effatà, Cantalupa, 2003, pp. 97-107. Cfr. tre testi fondamentali: CH. PERROT, *Les récits d'enfance dans l'Haggada antérieure au II siècle de notre ère*, "RSR" 55, 1967, 481-518; R. LE DÉAUT, *À propos d'une définition du midrah*, "Biblica" 50, 1969, 395-413; F. MANNS, *Exégèse rabbinique et exégèse johannique*, "Rev Bibl" 32, 1985, 525-538.

<sup>1</sup> Probabilmente hanno ragione quanti intitolano la pericope: "Gesù fra i Samaritani"; in tale senso spinge l'ampia problematica del contesto storico che la innerva (e che abbiamo abbondantemente discusso in *Una rottura che mette a fuoco un'identità forte. La pericope di Stefano*, "Parola, Spirito e Vita" n. 47, 2003, 135-175; cfr. anche la breve nota, con G. GHIBERTI, *Influsso samaritano sui libri del Nuovo Testamento*, in *La Storia di Gesù*, Rizzoli, Milano, 1983, vol. 3, fasc. 47, p. 1115), la dinamica di questo "intermezzo" che si apre a scenari futuri (cfr. U. BUSSE, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*, Peeters, Leuven, 2002, 111-121), il passaggio dalla rivelazione personale alla fede testimoniale tipico del rapporto fra la donna e i Samaritani (cfr. l'eccellente R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Glossa, Milano, 1994; 2007<sup>2</sup> rinnovata e ampliata); ma qui abbiamo ceduto volentieri al fascino della dicitura tradizionale, tanta è la forza espressa da questa donna, in una pericope che già il Lagrange riteneva la più bella pagina del quarto evangelo.

<sup>2</sup> È un dato ormai assodato che nella lettura del quarto evangelista (conformemente anche all'enigmaticità del personaggio: cfr. M.L. RIGATO, *L'apostolo ed evangelista Giovanni*, "sacerdote" levitico, "RivBibl" 38, 1990, 451-483; H. CAZELLES, *Jean, fils de Zébédée*, "prêtre" et apôtre, "RSR" 88, 2000, 253-258) occorre tenere sempre presenti i due elementi: T. ONUKI, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1985; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, Kaiser, München, 1992<sup>4</sup>; U. BUSSE, *Das Johannesevangelium*, 273-404. Taluni commenti (come U. WILCKENS, 1998: Paideia, Brescia, 2002 ed ora Paideia-Claudiana, Torino; e soprattutto K. WENGST, 2001: Queriniana, Brescia, 2005) ne hanno tratto conseguenze decisamente notevoli. Un'eccellente operetta postuma di G. SEGALLA, *Il Quarto Vangelo come storia*, EDB, Bologna, 2012 inquadra esaurientemente la problematica. A questo riguardo la bella ricerca, riassuntiva di tanti anni di lavoro, di O. CULLMANN, *Origine e ambiente dell'evangelo secondo Giovanni* (1975), Marietti, Casale Monferrato, 1976 (che pota come sottotitolo chiarificatore: situato nel tardo giudaismo, nel gruppo dei discepoli di Gesù e nel cristianesimo primitivo) resta ancora oggi indispensabile. Molte posizioni del Cullmann, che negli anni sembravano onnubilate, riemergono ora in un testo austero come quello di L. FLORI, *Le domande del Vangelo di Giovanni. Analisi narrativa delle questioni presenti in Giov. 1-12*, Cittadella, Assisi, 2013 (l'Autore del quarto vangelo è una persona singola, ma non un apostolo, presbitero e levita incentrato culturalmente sul Tempio di Gerusalemme; è buon conoscitore per via orale delle altre tra-

dizioni evangeliche, ma non dei testi scritti; la sua comunità, non settaria, rappresenta un tipo di giudaismo eterodosso e il libro è probabilmente stato scritto in una zona vicino al Giordano, donde la rilevanza del Battista), con l'aggiunta, legata allo studio, pioneristico, della forma letteraria della "questione", della caratterizzazione dei destinatari, un lettore implicito simile a Nicodemo (non per nulla figura importante anche nella ricerca di Vignolo), pio e acculturato giudeo che deve riapprendere e ri-pensare (cfr. U. BUSSE, *Das Johannesevangelium*, 99-105) le sue concezioni religiose.

<sup>3</sup> Sintomatico è il breve studio di G. FRIEDRICH, *Chi è Gesù? Il messaggio del quarto evangelista nella pericope della Samaritana* (1972), Paideia, Brescia, 1975; due recenti saggi ne permettono una rilettura profonda: U. VANNI, *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Cittadella, Assisi, 2010; M. GRILLI, *Il Vangelo secondo Giovanni. Elementi di introduzione e di teologia*, EDB, Bologna, 2016.

<sup>4</sup> Ai partecipanti al seminario era stato consegnato come guida bibliografica il mio *invito alla lettura*, in *Giovanni, l'evangelista dalle ali d'aquila* (a cura di G. SEGALLA), "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, pp. 211-218, con l'aggiunta delle schede redatte da C. DOGLIO per "Orientamenti Bibliografici" n. 29, 2007; n. 34, 2009; n. 48, 2016. Come introduzione generale alle problematiche giovannee, a livello scientifico, erano stati proposti: M. HENGEL, *La questione giovannea* (1989; 1993<sup>2</sup>), Paideia, Brescia, 1999; J. ASHTON, *Comprendere il Quarto Vangelo* (1991; ed. ital. a cura U. VANNI), LEV, Città del Vaticano, 2000, D.M. SMITH, *La teologia del Vangelo di Giovanni*, (1995), Paideia, Brescia, 1998. A livello divulgativo: F.J. MOLONEY, *Il Vangelo di Giovanni* (1998), LDC, Torino-Leumann, 2007; R. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, a cura di F.J. MOLONEY (2003), Queriniana, Brescia, 2007; *Il Quarto Vangelo*, a cura di C. DOGLIO, EMP, Padova, 2015. Per tutti era stato consigliato l'ottimo X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (1988-1996), 4 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo, 1990-1998, piano come esegesi, privilegiante una lettura sincronica, spiritualmente molto ricco. Il noto studioso cerca di leggere il testo su due livelli di comprensione, passando dal fondo giudaico dell'esistenza di Gesù al riferimento cristologico della comunità giovannea, dato importante per la nostra prospettiva. Parimenti era stato sottolineato il notevole apporto del commento di R. FABRIS (Borla, Roma, 1992). Qui aggiungiamo U. VON WAHLDE, *The Gospel and Letters of John*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010 (con la rec. di C. DOGLIO, "Teol" 36, 2011/2, 304-307), veramente pregevole. Ed è appena il caso di ricordare che il commento di R. SCHNACKENBURG (4 voll.: 1965-1984; trad. ital.: Paideia, Brescia, 1973-

1987) resta una miniera a tutt'oggi insuperata. La pericope è al centro, liturgicamente parlando, della terza domenica di Quaresima (e *ad libitum* nelle messe feriali della settimana corrispondente; fa parte anche delle messe [o semplici riti] del battesimo dei bambini [4,4-15] e delle messe per una benedizione o dedicazione di una chiesa o di un altare [4,19-24]). Per l'utilizzazione liturgica (molto ampia e qualificata) del quarto evangelio: M. SODI, *La Parola di Dio nella celebrazione eucaristica. Tavole sinottiche*, LEV, Città del Vaticano, 2000, 765-810 (cfr. anche, a cura di A. FANTON: "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, 171-209).

<sup>5</sup> B. BAGATTI, *Nuovi apporti archeologici sul pozzo di Giacobbe in Samaria*, "Liber Annus Fr" 16, 1966, 127-164.

<sup>6</sup> Fondamentale X. LÉON-DUFOUR, *Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel*, "NTSt" 27, 1980-1981, 439-456; un'opera divulgativa eccellente è R. KYSAR, *Giovanni, il Vangelo indomabile* (1996), Claudiana, Torino, 2000; sui complessi figurativi che s'incontrano nel quarto evangelio importante è per densità e finezza J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano, 2007: vol. 1, 279-331. Un'ampia, ma abbordabile sintesi, in R. KIEFFER, *Le monde symbolique de st. Jean*, Cerf, Paris, 1983. Come ha notato giustamente G. CASARIN, *Simbolo, segno e sacramento*, "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, 43-60, "il linguaggio dei simboli è un ponte tra il Gesù terreno e il Cristo risorto" (p. 44). E siccome punto di forza del quarto Vangelo (l'intenzione dell'evangelista) è l'affermazione che in ogni singolo avvenimento della vita del Gesù incarnato si mostra al tempo stesso già all'opera il Cristo risorto ed il Cristo presente nella comunità dei credenti (cfr. O. CULLMANN, *Origine e ambiente*, 28-31), donde il ruolo importante del termine "ricordare" (cfr. O. CULLMANN, *Origine e ambiente*, 32-35), legato alla presenza dello Spirito (cfr. A. JAUBERT, *Approches*, 27-28), si comprende facilmente il ruolo giocato dal simbolismo, che obbliga a scavare nel testo (e partendo dal testo, con il serto di immagini collegate) e quello che oggi nella ricerca si chiama il carattere "elusivo" (un tempo si diceva: prefigurativo) del quarto evangelio. Il termine "elusivo", fuori dallo studio accademico, ha condotto a fraintendimenti che G. SEGALLA ha raddrizzato con forza (*La tradizione storica dei detti di Gesù in Giovanni*, "Credere Oggi" n. 137, 2003/6, 9-25), affidandosi alla ricerca imprescindibile di M. THEOBALD, *Herrenworte in Johannes-evangelium*, Herder, Freiburg, 2002. Proprio una delle particolarità stilistiche, di grande rilevanza teologica, del quarto evangelio, i termini a doppia valenza, che nel simbolismo giocano un grande ruolo (ed il loro uso era già stato rilevato da O. CULLMANN con un articolo fondamentale: *Der johanneischer Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des 4. Evangelium*, "ThZ" 1948, 460 ss), trovano nell'inserimento nelle tradizioni giudaiche una rilettura profonda: F. MANNS, *Les mots à double entente. Antécédents et fonctions herméneutiques d'un procédé johannique*, "Liber Annus Franc" 39, 1988, 40 ss e *L'Évangile de Jean* (1991: n. 7), 307-309. Tutto questo ha fatto parlare del quarto Vangelo come del Vangelo dei "segni", di cui il "segno" maggiore e ricapitolatore, perché archetipo e conclusivo, è il Cristo: G. BIGUZZI, *I "segni" giovannei*, in *Il vostro frutto rimanga. Miscellanea G. Ghiberti*, EDB, Bologna, 2005, pp. 25-33.

<sup>7</sup> A dire il vero la situazione è comune all'intero Nuovo Testamento, ma per Giovanni (e per Paolo) la situazione è accentuata. Solo qualche titolo per il quarto Vangelo: C.H. DODD, *La tradizione storica nel quarto Vangelo* (1963), Paideia, Brescia, 1983; F.M. BRAUN, *Jean le Théologien*: vol. 2: *Les Grandes Traditions d'Israël. L'accord des Ecritures*

*d'après le quatrième évangile*, Gabalda, Paris, 1964; Ch.K. BARRETT, *Il Vangelo di Giovanni e il giudaismo* (1967), Paideia, Brescia, 1980; *John and Qumran*, a cura di J.H. CHARLESWORTH, Chapman, London, 1972; G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannes-evangelium*, Cambridge Univ Press, Cambridge, 1974; L. LUZARRAGA, *Fondo targumico del quarto Evangelio*, "EstEccl" 49, 1974, 251-263; B. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Lund, 1974; S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Brill, Leiden, 1975; O. CULLMANN, *Origine e ambiente*, 46-56; A. JAUBERT, *Approches*, 18-27; J.T. FORESTELL, *Targumic Traditions and the New Testament*, Chico, 1979 (soprattutto pp. 93-102); J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, 1980<sup>2</sup>; J. FITZMYER, *The Qumrân Scrolls and the New Testament after Forty Years*, "RevQumrân" 13, 1988, 609-620; F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1991; *Jesus and the Death Scrolls*, New York, 1992; A. OBERMANN, *Die christologische Erfüllung der Schrift in Johannes-evangelium*, Mohr, Tübingen, 1996; J.C. VANDERKHAM, *Einführung in die Qumranforschung*, Vandenhoeck, Göttingen, 1998, 182-210; H. HÜBNER, *Vetus Testamentum in Novo*, vol. 1.2: *Evangelium secundum Johannem*, Vandenhoeck, Göttingen, 2003; U. BUSSE, *Das Johannes-evangelium*, 49-55; R.M. CHENATTU, *Johannine Discipleship as Covenant Relationship*, Hendrickson, Peabody M.A. 2006; ed anche per molte connessioni *Jesus, Paulus und die Texte von Qumrân*, Mohr, Tübingen, 2015. Per il reperimento di molti testi fondamentale resta A. JAUBERT, *La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Seuil, Paris, 1963. Il contributo più ricco come bibliografia, come esemplificazione e soprattutto come metodologia è M.M. MORFINO, *Tradizioni targumico-midrashiche e middot rabbiniche nel quarto evangelio*, in *Il vostro frutto rimanga*, pp. 43-59. Per una esatta situazione dei testi (è noto che occorre tenere un esatto rapporto fra i vari elementi: cfr. M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo*, 1996: Paideia, Brescia, 2001; ora: Paideia-Claudiana, Torino): R. LE DÉAUT, A. JAUBERT, K. HRUBY, *Le judaïsme*, Beauchesne, Paris, 1975, che è testo di eccellenza; o anche E. NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana* (2001), Paideia, Brescia, 2004. Per una scorsa all'aspetto culturale: R. TREVIJANO, *Origines del cristianismo. El trasfondo judío del Cristianesimo primitivo*, Salamanca, 1996; R. PENNA, *Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù*, in *Mysterium Regni. Ministerium Verbi. Miscellanea V. Fusco*, EDB, Bologna, 2000, 137-156; F. MANNS, *Les Juifs et Jésus*, in *Mysterium Regni. Ministerium Verbi*, specialmente pp. 168-200.

<sup>8</sup> Da questo punto di vista la metodologia strutturale (quale proposta nel commentario di Y. SIMOENS, 1997: trad. ital.: EDB, Bologna, 2000; meno ci pare la metodologia semiotica, quale vive nel commentario, pur eccellente, di H. THYEN: Mohr, Tübingen, 2000) può offrire utili indicazioni. Un esempio per la nostra pericope: A. LENGLET, *Jésus de passage parmi les Samaritains: étude structuraliste*, "Biblica" 66, 1985, 493-503, che ben mostra le possibili contaminazioni fra i metodi di lettura. Si cfr. anche M. GIRARD, *Jésus en Samarie. Analyses des structures stylistiques et du processus de symbolisation*, "Eglise et Théol" 17, 1986, 275-310.

<sup>9</sup> "Leggenda" nel senso midrashico del termine, cioè un'interpretazione tesa a mettere in evidenza il senso profondo di affermazioni che altrimenti non sarebbero colte o colte

solo in maniera inadeguata: cfr. F. MANNS, *Le Midrash*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 2001, 131-141. Nel suo pregevole contributo M.M. MORFINO ricorda brevemente regole ermeneutiche e procedimenti messi in opera: *Tradizioni*, pp. 43-48: poche pagine ma di rara chiarezza. Il medesimo A. ne aveva già mostrato la fecondità: *Leggere la Bibbia con la vita*, Qiqajon, Magnano Bose, 1990, pp. 31-59.

<sup>10</sup> A partire da Origene, una tradizione identifica il “luogo del Cranio” con il luogo in cui Adamo era stato sepolto; nulla però consente di dire che tale tradizione esistesse già nel primo secolo: cfr. il commento di R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, Doubleday, New York, 1970, vol. 2, 916-918 (trad. ital.: Cittadella, Assisi, 1979).

<sup>11</sup> H.M. SCHENKE, *Topographische Untersuchungen und Erwägungen in der Perspektive von Jo. 4,5-6: Jacobsbrunnen, Josephsgrat, Sychar*, “Zeitsch Deutsch Pal Ver” 84, 1968, 159-184.

<sup>12</sup> S. BUCHER-GILLMAYR, *Begegnungen am Brunnen*, “Bibl Notizen” 75, 1994, 48-66.

<sup>13</sup> Si ha qui un tipico procedimento d’“inversione”, destinato ad eplicitarsi oltre in Gesù che apparentemente non ha acqua, ma che in verità è il “vero donatore”, essendo lui stesso il “dono di Dio”. Giovanni lo usa spesso; e l’antropologia culturale può aiutare a raggiungere buoni risultati di comprensione. Un esempio: A. DESTRO-M. PESCE, *La lavanda dei piedi come rito di inversione*, “Credere Oggi” n. 137, 2003/5, 109-131. Per questo approccio, indubbiamente arduo: A. DESTRO-M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Bari, 2000 con la recensione di G. SEGALLA, “Studia Patav” 48, 2001, 201-206.

<sup>14</sup> Cfr. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie*, vol. 2: *Das johanneische Zeitverständnis*, Mohr, Tübingen, 1998; V. PASQUETTO, *Il “qui” e “ora” della salvezza nella testimonianza del Vangelo e delle lettere di Giovanni*, in *Scritti in onore di Giuseppe Segalla*, “Studia Patav” 50, 2003/3, 809-825; L. MARTIGNANI, *L’“ora” e il “giorno” giovannei. L’irruzione del tempo escatologico nella storia*, “Credere Oggi” n. 137, 2003/6, 61-81. Valgono sempre le ricche prospettive di O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia* (1965), il Mulino, Bologna, 1966, 225ss e 365ss (ripresa da EDB, Bologna, 1971).

<sup>15</sup> Sull’estensione del riferimento a Qumrân e al suo ambiente: A. JAUBERT, *Approches*, p. 22, nota 20; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, Sei, Torino, 1994, 205-209, 454-461, 467-472; ci siamo dilungati anche noi su questa problematica in *La date de la Cène: sur la thèse de Mlle Annie Jaubert*, “Nicolaus” 3, 1975, 53-116 e credo che le osservazioni metodologiche che costellano lo studio siano valide ancora oggi. Il dato è importante perché mostra, con le sue varie contaminazioni e la ricchezza di una letteratura quanto mai vasta, la natura plurima del giudaismo dell’epoca di Gesù, con inflessioni di non poco conto sui rapporti con il cristianesimo delle origini (cfr. n. 7).

<sup>16</sup> È tema carissimo alla tradizione rabbinica: M.M. MORFINO, *La Torah non si acquista a meno di quarantotto condizioni. Tipologie maestro-discepolo nel trattato Pirqé Abot e nel Midrash Abot*, in *Un Padre per vivere*, Padova, 2001, 95ss.

<sup>17</sup> Per l’utilizzo di Filone, ed i suoi limiti: A. JAUBERT, *Approches*, 168-174.

<sup>18</sup> R. SCHNACKENBURG nel suo commento ha proposto di unire alle sette (ed il numero non è certo casuale) parole figurative con cui in Giovanni sono accompagnate le affermazioni in cui compare l’“Io Sono” (il pane della vita; la luce

del mondo; la porta; il buon pastore; la resurrezione e la vita; la via, la verità, la vita; la vera vite) anche l’acqua viva della sorgente (4,14; 6,35; 7,38; cfr. 19,34), che è acqua di vita. Tutte queste espressioni infatti “non sono che variazioni su un unico tema: Gesù è venuto nel mondo affinché gli uomini abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza (10,10). Egli concede il dono unico della vita, e lo può concedere perché in Lui è presente in un’abbondanza originaria e inesauribile la vita divina” (vol. 2, p. 101). J. RATZINGER (*Gesù di Nazaret*, vol. 1, pp. 403-404, al termine di pagine pregnanti sulle affermazioni di Gesù su se stesso: vol. 1, pp. 367 ss ed in particolare sull’“Io sono”: vol. 1, pp. 395ss) accetta la proposta, che è senz’altro da ritenere sia per il contenuto (cfr. G. ZEVINI, *Gesù pienezza di vita per l’uomo nel vangelo di Giovanni*, “Credere Oggi” n. 137, 2003/5, 155-170) e sia per la progressione della scena che, come vedremo, passa dall’acqua di vita all’acqua zampillante per la vita eterna (v. 14) alla grande rivelazione siglata dall’“Io sono” del v. 26, con ricadute facilmente intuitibili (cfr. P.M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l’évangile selon st. Jean*, Gabalda, Paris, 1996).

<sup>19</sup> C.H. KRAELING, *The Excavation at Dura-Europas*, Yale Univ. Press, Yale, 1956, 118-125.

<sup>20</sup> Sull’importanza di *Pirqé Abot*: M.M. MORFINO, *La Torah* (n. 16), pp. 75-94.

<sup>21</sup> Queste contaminazioni, abbondantemente presenti (cfr. A. JAUBERT, *Approches*, 142), fanno parte della lettura plurale del testo biblico, in uso nella sinagoga: ci sono settanta, cioè infiniti, volti in ogni parola della Torah (cfr. M.M. MORFINO, *Tradizioni*, p. 51). E Giovanni (ma anche Paolo ed altri testi: bibl. in M.M. MORFINO, *Tradizioni*, p. 43, n. 1; p. 47, n. 15), pur con i limiti e gli spostamenti ermeneutici che vedremo (cfr. bibliografia finale, n. 6), ne è intriso (cfr. M.M. MORFINO, *Tradizioni*, p. 44): cfr. A. DEL AGUA PEREZ, *El metodo midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia, 1985.

<sup>22</sup> J. LUZARRAGA, *Das Ewige Leben in den johanneischen Schriften*, “Communio” (ed. tedesca) 20, 1991, 23-32 con abbondante documentazione; eterna da intendersi come la vita vera, cioè come la vita solida e realizzata secondo il piano dell’alleanza. Tutta una documentazione importante in A. JAUBERT, *L’image de la Vigne*, in *Oikonomia. Mélanges Cullmann*, Hamburg, 1967, 93-99. La valenza messianica ed escatologica, grazie al sotteso richiamo all’alleanza, ne esce rafforzata.

<sup>23</sup> S. SABUGAL, *El título Messias-Christos en el contexto del relato sobre la actividad de Jesus en Samaria*, “Augustinianum” 12, 1972, 79-106.

<sup>24</sup> F. MANNS, *La prière d’Israël à l’heure de Jésus*, Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1986, p. 98, analizzando alcuni testi giudaici, ha ben messo in evidenza l’associazione acqua viva e luogo di culto, il che dà ulteriore profondità alla questione.

<sup>25</sup> A. REINHARTZ, *Jesus as Prophet: Predictive Prophecies in the Fourth Gospel*, “Journ St NT” 36, 1989, 3-16; al termine la caratura profetica di Gesù sarà piena: 4, 39-42.

<sup>26</sup> A. JAUBERT, *La symbolique des Douze*, in *Hommage à Dupont-Sommer*, Maisonneuve, Paris, 1971, p. 454.

<sup>27</sup> J.L. RUBINSTEIN, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta, 1995; H. ULFGARD, *The Story of Sukkot. The Setting, Shaping and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*, Mohr, Tübingen, 1998; la letteratura rabbinica accentuava in taluni testi l’aspetto escatologico: F. MANNS, *Le symbole eau-esprit* (1983: v. bibl.

gen.), pp. 226-232, il che dà nuova profondità a Gv. 7, 37-39 (cfr. M.M. MORFINO, *Tradizioni*, p. 54).

<sup>28</sup> Oltre il prezioso commento di R. INFANTE (San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015): G.A. YEE, *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Delaware, 1989; L. DEVILLERS, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentés: 7, 1-10,21 et la christologie*, Gabalda, Paris, 2002 (soprattutto pp. 27-113 e 270-502); D. FELSCH, *Die Feste in Johannes-evangelium. Jüdische Tradition und christologische Deutung*, Mohr, Tübingen, 2011.

<sup>29</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 60, 80, 104-105, 144-145. Acque vivificanti e purificanti: la purificazione per mezzo dello Spirito era attesa in fasce importanti del giudaismo: A. JAUBERT, *Alliance*, 238-239. M.M. MORFINO, *Tradizioni*, p. 54: "Durante la festa di Sukkot, gioiosa festa dell'acqua e della luce, Gesù, Acqua, Tempio, Torah, Sapienza e Verità si offre come luogo privilegiato della rivelazione divina, effusore dello Spirito e possibilità piena di rapportarsi a Dio in verità". Il rinvio all'episodio della Samaritana, ove queste realtà sono rivelate con forza, non è che più evidente, soprattutto nella tematica di Gesù dono di Dio, che abbevera e purifica (su quest'ultimo aspetto D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 373-382).

<sup>30</sup> Si veda il contributo molto stimolante di R. VIGNOLO, *Il doppio letterario tra Giovanni Battista e il discepolo amato*, "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, 83-108 (cfr. già l'opera maggiore) ed anche Sister THOMAS MORE, *His Witness in True: John and His Interpreters*, Lang, Frankfurt-Bern, 1988; da cfr. con la verità della testimonianza della Samaritana: R.G. MACCINI, *Her Testimony is True: Women as Witness according to John*, Sheffield, 1996.

<sup>31</sup> M.J. MENKEN, *Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel*, "Neotest" 33, 1999, 125-143; J. LIEU, *Narrative Analysis and Scripture in John*, in *The Old Testament in the New Testament*, Sheffield, 2000, 144-163; R. MASON, *Why is Second Zechariah So Full of Quotations?*, in *The Book of Zechariah and His Influence*, Ashgate-Burlington, 2003, 21-28; M. NOBILE, *Le citazioni di Zaccaria nel Vangelo di Giovanni*, in *Il vostro frutto rimanga* (2005), 61-69.

<sup>32</sup> R. BERGMEIER, *Tetelestai: John 19,30*, "ZNW" 79, 1988, 282-290; Y. SIMOENS, *La mort de Jésus selon Jn. 19, 28-30*, "NRTh" 119, 1997, 3-19; e l'ottimo sintetico testo di G. BORGONOVO, *Calendario e feste nel quarto vangelo*, in *Il vostro frutto rimanga* (2005), 35-41, soprattutto pp. 38-41.

<sup>33</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 63-84 (che fa gran conto dei commentari di Lohmeyer, Bultmann e Brown; molto utile è il commento di H. Thyen con la rec. di G. SEGALLA, "Studia Pat" 52, 2005/3, 912-922); J. ZUMSTEIN, *L'interprétation johannique de la mort du Christ*, in *Festschrift F. Neiryneck*, Peeters, Leuven, 1992, vol. 3, pp. 2119-2138; L. CILLIA, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini. Contributo allo studio della soteriologia giovannea*, EDB, Bologna, 1992 (riassunto: "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, 123-138).

<sup>34</sup> A. JAUBERT, *Approches*, p. 73; per la discussione R.E. BROWN, *La morte del Messia* (1994), Queriniana, 1999, app. VI: *Il sacrificio di Isacco e la passione*, pp. 1626-1635; fondamentali restano R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, PIB, Roma, 1963; M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, PIB, Roma, 1978<sup>3</sup>, pp. 164-168; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac*, PIB, Roma, 1981.

<sup>35</sup> A. JAUBERT, *Approches*, p.73; cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia*, pp. 1085-1088; i citati lavori di L. CILLIA, seguendo S. PANCARO, *People of God in st. John's Gospel*,

"NTSt" 16, 1969-1970, 1-14 ss e I. DE LA POTTERIE, *La prospettiva universale della salvezza nel quarto vangelo*, "Parola Spirito e Vita" 16, 1987, 129 ss, insistono giustamente sull'aspetto di ricondurre tutto quanto è disperso all'unità con l'afflato universalistico che già ben traluce nel finale della pericope della Samaritana: ad es. sinteticamente: "Credere Oggi" n. 137, 2003/5, pp. 126-132, 133-137.

<sup>36</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 13-74; discussione in R.E. BROWN, *La morte di Gesù*, pp. 1075-1078; importante J.P. HEIL, *Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John*, "CathBQ" 57, 1995, 729ss, in particolare pp. 735-744.

<sup>37</sup> Eccellente, anche se arduo: M. GIRARD, *Cana ou l'heure de la vraie noce. Structure sylistique et processus de symbolisation*, in *Il vostro frutto rimanga* (2005), pp. 99-109, in part. pp. 105ss.

<sup>38</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 74-78 (bibl.: p. 77); U. WILCKENS, *Maria. Mutter der Kirche*, in *Festschrift K. Kertelge*, Münster, 1996, 247-266; J.M. LIEU, *The Mother of the Son in the Fourth Gospel*, "JBibLit" 117, 1998, 61-77; e soprattutto A. FEUILLET, *L'heure de la femme et l'heure de la Mère de Jésus*, "Bibl" 47, 1966, 169-184, 361-380, 555-573 e F.M. BRAUN, *Jean le Théologien: vol. III/2: Le Christ notre Seigneur*, Gabalda, Paris, 1966, pp. 95-115.

<sup>39</sup> U. BUSSE, *Da Johannesevangelium*, pp. 323-361, in particolare pp. 335s, 337ss, 341ss, 344s, 355ss.

<sup>40</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 78-79; R.E. BROWN, *La morte di Gesù*, pp. 1205-1216; W. KRAUS, *Die Vollendung der Schrift nach Joh 19, 28*, in *The Scripture in the Gospel*, Peeters, Leuven, 1997, pp. 629-636.

<sup>41</sup> J.M. FORD, *Jesus as Sovereign in the Passion according to John*, "BiblThBull" 25, 1995, 110-117; U. WILCKENS, *Christus traditus se ipsum tradens*, in *Festschrift W. Popkes*, Leipzig, 1996, 363-383; R.A. CULPEPPER, *The Theology of the Johannine Passion Narrative*, "Neotest" 31, 1997, 21-37.

<sup>42</sup> Ci sia permesso di rinviare al nostro *Gesù e le donne. Qualche pista metodologica*, in *Il vostro frutto rimanga* (2005), pp. 341-351.

<sup>43</sup> F. WESSEL, *Die fünf Männer der Samariterin. Jesus und die Torah nach Joh 4, 16-19*, "Bibl Notizen" 68, 1993, 26-34; con insistenza M.M. MORFINO, *Tradizioni*, pp. 51 e 55.

<sup>44</sup> Cfr. O. CULLMANN, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne* (1953), in *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Delachaux, Neuchâtel-Paris, 1969, 43-49; *L'opposition contre le Temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant* (1959), in *Des sources*, 25-41; *La Samarie et les origines chrétiennes*, in *Mélanges W. Seston*, Paris, 1974, 135ss; *Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium*, in *Festschrift W.G. Kümmel*, Vandenhoeck, Göttingen, 1975, 44ss; *Origine e ambiente*, 46ss 57ss 77ss 83ss 104ss.

<sup>45</sup> A. JAUBERT, *Approches*, pp. 60-63; M. MORFINO, *Tradizioni*, pp. 51-52.

<sup>46</sup> Culmine cristologico della pericope: C.R. KOESTER, *The Savior of the World*, "JBibLit" 109, 1990, 665-680.

<sup>47</sup> Fondamentale per la nostra prospettiva D. MUÑOZ LEÓN, *Adoración en espíritu y verdad. Aportación targumica a la inteligencia de Jn. 4, 23.24*, in *Homenaje a Juan Prado*, Madrid, 1975, 387-403; cfr. anche J. FRÜHWALD-KOENIG, *Tempel und Kult*, Pustet, Regensburg, 1998, 107-138.

<sup>48</sup> F. MANNS, *L'Evangile de Jean*, p. 137: "La dichiarazione di Gesù sul culto in Spirito e verità conclude l'insegnamento delle scene precedenti: già il vino delle nozze di Cana prefigurava il vino nuovo, il vino dello spirito versato

nelle giare del giudaismo; la purificazione del tempio annunciava il Tempio spirituale, edificato sulle rovine del Tempio di pietra. A Nicodemo Gesù insegna la rigenerazione spirituale richiesta per entrare nel Regno. Alla samaritana Gesù rivela ciò a cui preludevano queste scene: la religione suscitata da Dio nel cuore di coloro che sono rinati dall'acqua e dallo Spirito”.

<sup>49</sup> R. SCHNACKENBURG; ed. ted.: vol. 2 (1967), 59-70 (ed. ital.: vol. 2, 87-103); P.B. HARNER, *The "I Am" of the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia, 1970; A. JAUBERT, *Approches*, pp. 162-167 (che apre ulteriori prospettive); B. HINRICH, *Ich Bin. Die Konsistenz des Johannesevangelium in der Konzentration auf das Wort Jesu*, KBW, Stuttgart, 1988; D.M. BALL, *"I Am" in John's Gospel*, Sheffield, 1996; J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, vol. 1, 395-404 (ma cfr. i significativi ampliamenti cit. n. 18). Ulteriori approfondimenti in S. PETERSEN, *Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analyse johanneischer Ich-bin-Worte*, Brill, Leiden, 2008. Sull'importanza del Nome (che è Nome dell'Alleanza!) nel cristianesimo primitivo: J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, Paris, 1958, 199-216. Questo tema carissimo allo sfondo giudeo-cristiano del quarto vangelo non lo è da meno per lo sfondo variamente gnostico (cfr. l'importante commento di E. HAENCHEN: Mohr, Tübingen, 1980; cfr. U. BUSSE, *Das Johannesevangelium*, 415-423) che è indubbiamente un'altra delle chiavi d'interpretazioni dello scritto (cfr. A. JAUBERT, *Approches*, 23-27 con bibl.; E. RUCKSTUHL, *Das Johannesevangelium und die Gnosis*, in *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, Zürich-Tübingen, 1970, 143-156 precisa bene l'ermeneutica da adottare), teste *Evang. Veritatis* (éd. H. CH. PUECH - G. QUISPEL, Zürich, 1956, pp. 38-40), "una delle meditazioni più antiche (v. 150 d.C.) sul Nome" (A. JAUBERT, *Approches*, p. 167).

<sup>50</sup> R. SCHNACKENBURG; ed. tedesca: vol. 2, 150-168 (ed. ital.: vol. 2, 207-227). A. JAUBERT, *Approches*, pp. 155-161; J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, vol. 1, 384-395.

FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE  
ISTITUTO DI TEOLOGIA ECUMENICO-PATRISTICA "SAN NICOLA"

III CORSO  
DI AGGIORNAMENTO IN  
**ECUMENISMO**



**"Partecipare ai doni dell'altro"**  
Riconoscere il valore della grazia concessa ad altre comunità cristiane  
(Papa Francesco, Omelia pronunciata durante la preghiera per l'unità dei cristiani, 18 gennaio 2019)

1	<p>Mercoledì <b>16 ottobre 2019</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Le Scritture nel cammino di unione tra i cristiani</b> Prof. Luca de Santis OP <small>Docente di Scaglie del Nuovo Testamento Direttore dell'Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica "San Nicola" - Bari</small></p>
2	<p>Lunedì <b>11 novembre 2019</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Dio e la felicità</b> Prof. Jörg Lauster <small>Docente di Teologia Dogmatica - Facoltà Teologica Protestante - Università di Monaco</small></p>
3	<p>Mercoledì <b>11 dicembre 2019</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Battesimo ed Eucarestia: questioni ecumeniche aperte</b> P. Vladimir Zelinsky <small>Docente di Lingua e Civiltà Russa all'Università Cattolica di Brescia e di Milano Escarato Russo del Patriarcato di Costantinopoli</small></p>
4	<p>Mercoledì <b>15 gennaio 2020</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Sul dono dell'ospitalità. Il paradigma della traduzione, tra interculturalità ed ecumenismo</b> Prof. Annalisa Caputo <small>Docente di Filosofia - Università degli Studi di Bari / Facoltà Teologica Pugliese - Bari</small></p>
5	<p>Mercoledì <b>12 febbraio 2020</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Mediteraneo: luogo di guerra, di pace e di accoglienza</b> Prof. Gerardo Cioffari OP <small>Docente di Storia delle Chiese Orientali - Facoltà Teologica Pugliese - Bari</small></p>
6	<p>Martedì <b>10 marzo 2020</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>Chiesa e Chiese: autorità e sinodalità</b> Prof. Roberto Repole <small>Docente di Teologia Sistemica - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Sezione di Torino Presidente dell'Associazione Teologica Italiana</small></p>
7	<p>Mercoledì <b>22 aprile 2020</b> 16.00-19.00</p>	<p><b>L'incontro con l'altro. Prospettive etiche</b> Prof. Angelo Panzetta <small>Docente di Teologia Morale - Facoltà Teologica Pugliese - Bari</small></p>
8	<p>Mercoledì <b>13 maggio 2020</b> 16.30-18.30</p>	<p><b>CONVEGNO ECUMENICO</b> <b>"Partecipare ai doni dell'altro"</b> Riconoscere il valore della grazia concessa ad altre comunità cristiane Prof. Piero Codà - Preside dell'Istituto Varesiano "Sophia" - Loppiano</p>

PROGRAMMA

 Il Corso è organizzato con il contributo del Servizio Nazionale per gli studi superiori di teologia e di scienze religiose della Conferenza Episcopale Italiana

Gli incontri avranno luogo presso l'Aula Magna "Enrico Nicodemo" dell'Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica "San Nicola" Piazzetta Binarzio Rainaldo, 15 - 70122 Bari  
Tel. 080/5135252 - [te@facolteologica.it](mailto:te@facolteologica.it)

La Facoltà Teologica Pugliese, in virtù dell'Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica Italiana (art. 9, N. 2 del 18 febbraio 1984), dell'intesa tra il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca e la Conferenza Episcopale Italiana del 28 giugno 2012, in virtù della direttiva n°70 del 21 marzo 2016 del MIUR, in base alla comunicazione del Presidente della Conferenza Episcopale Italiana del 7 giugno 2017, prot. 377/2017, è considerata soggetto qualificato per la formazione del personale scolastico.

Iscrizione obbligatoria ed esclusiva online all'indirizzo:  
<http://www.facolteologica.it/corso-aggiornamento.php>

Ut omnes unum sint.

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

Centro Ecumenico "P. Salvatore Manna OP"  
Fratelli Domenicani - Largo Abate Elia, 13 - 70122 Bari (Italia)  
tel. (+39) 080.5737111 - fax (+39) 080.5737261  
[www.basilicasannicola.it](http://www.basilicasannicola.it)  
[centroecumenico@basilicasannicola.it](mailto:centroecumenico@basilicasannicola.it)