

# LA GUIDA **ODIGOS**

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

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

IL TEMPO DELLA CHIESA:  
SEGNO LITURGICO PER UN NUOVO INIZIO

EMMANUEL ALBANO OP

LA PIETÀ, CUORE DELL'ESERCIZIO CRISTIANO

EMMANUEL ALBANO OP

PADRE NOSTRO E AVE MARIA,  
PREGHIERE DEI CRISTIANI IN CERCA DI UNITÀ

PIER GIORGIO TANEBURGO OFM. CAP.

SULLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

ALDO MODA

DOLORE E SPERANZA.  
LA BEATA VERGINE MARIA ADDOLORATA  
CONSOLATRICE DEI SIRIANI

SIMONA PAULA DOBRESCU

ANNO XXXVIII  
APRILE- GIUGNO 2020

**2**

# O ODIGOS

LA GUIDA

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

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

Nata nel 1981 come giornale di formazione e informazione ecumenica,

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

iniziato la pubblicazione dei QUADERNI DI O ODIGOS.

Le Veglie Ecumeniche di preghiera sono tra le attività più significative che il Centro Ecumenico intende offrire all'interno dell'animazione culturale delle realtà della Basilica Pontificia di San Nicola in Bari.

PER INFORMAZIONI  
Tel. 080.57.37.111  
centroecumenico@basilicasannicola.it

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

presso:  
Banca Popolare di Bari - via S. Domenico

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

Stampato da  
Pubblicità&Stampa - Bari

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

NUOVA SERIE



QUADERNI DI O ODIGOS

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



# IL TEMPO DELLA CHIESA: SEGNO LITURGICO PER UN NUOVO INIZIO

EMMANUEL ALBANO OP



La riapertura delle celebrazioni eucaristiche ai fedeli dopo l'emergenza pandemica degli ultimi mesi si apre a un senso liturgico - casuale o meno ognuno di noi potrà deciderlo da sé - delle feste solennizzate che fanno emergere in maniera profonda la realtà della Chiesa. Si tratta delle solennità dell'Ascensione (prima domenica in cui si è potuto tornare a celebrare insieme), Pentecoste, SS. Trinità e Corpus Domini.

Non si possono comprendere queste feste senza quel riferimento alla comunità che dà loro piena intelligibilità. A cavallo tra il tempo di Pasqua e la ripresa di quello ordinario queste solennità presuppongono necessariamente la dimensione collettiva che ne diventa la cassa di risonanza, confondendosi talvolta anche con il centro della celebrazione. Proviamo a ripercorrerle brevemente.

*In primis l'Ascensione.* Questa solennità è incomprendibile senza quell'azione dello Spirito a cui essa tende. La salita di Gesù al cielo assumerebbe i toni di un addio insostenibile se non fosse intesa all'interno di quel legame con il quale Egli ci stringe a Lui mediante lo Spirito e ci costituisce membra del suo corpo. Da allora siamo parte di Lui, la testa, che vive ora in cielo. Perciò anche noi gioiamo, misteriosamente partecipi di questa assise celeste. La *Pentecoste* che segue è l'evento della costituzione e dell'animazione - mediante il dono dello Spirito - di questo corpo (At 2,1-11). La solennità della Santissima Trinità è il compimento di questo movimento. Essa è celebrazione di Dio-Amore (1Gv 4,16). Un Amore che, essendo agapico, ha i connotati della pluralità e della collettività. È questo l'Amore con il quale i discepoli - la Chiesa - devono amarsi gli uni gli altri e mediante il quale sono chiamati a testimoniare la bellezza dell'essere figli di Dio. Conclude il percorso la solennità del *Corpus Domini*. Essa è certamente la festa di Cristo che si dona come pane del cielo (Gv 6), nutrimento a tutti coloro che intendono cibarsi di Lui. Ma analogicamente il Corpo del Signore è anche la Chiesa. Perciò la comunione col Capo non può limitarsi alla sola - centralissima - azione liturgica. Ma deve diventare anche comunione con i membri, pena l'inganno di un falso amore (cf. 1Gv 4,20).

In queste feste a ben guardare il capo e il corpo pur non confondendosi, di fatto convergono verso una medesima identità. Tanto che è difficile - fuorviante - comprendere la solennizzazione di queste feste del Signore senza integrarle nella comprensione dell'essere Chiesa. Pericoloso - fuorviante dicevamo - perché potrebbe condurre ad una comprensione del rapporto con Dio che sia svincolato - indipendente - da quello dei fratelli nella fede. La conformazione di queste solennità, invece, è intrinsecamente collegata all'azione salvifica che conduce «coloro che sono stati generati da Dio» (Gv 1,13) fin nel cuore dell'Amore divino. Da questo momento chi penetra in questo Amore non può che riconoscere di dovervi vedere - ed amare - anche i suoi fratelli nella fede.

Proviamo con questo segno del nuovo inizio a ripartire col desiderio rinnovato ed accresciuto di pregare, lavorare e vivere per l'unità visibile della Chiesa di Cristo, mediante la riconciliazione dei suoi membri con il Capo e con ogni altro membro.

# LA PIETÀ, CUORE DELL'ESERCIZIO CRISTIANO

Riflessioni a margine di 1Tim 2-6

## La preghiera per una pace universale

L'inizio del secondo capitolo della *Prima Lettera a Timoteo* entra in maniera più dettagliata nelle richieste di Paolo. Se il primo capitolo richiama il suo discepolo, chiamato a guidare la comunità di Efeso, nella direzione della custodia della «sola parola fedele e degna di essere accolta» (1,15), il secondo passa «dunque» a specifiche raccomandazioni:

«[1]Ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per (ὕπερ) tutti gli uomini, [2]per (ὕπερ) i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché possiamo trascorrere una vita calma e tranquilla (ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον) con tutta pietà e dignità (ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι)» (1Tim 2,1-2).

La prima raccomandazione afferisce alla preghiera *in favore* (ὕπερ) di tutti gli uomini ed in particolare di tutti coloro che stanno al potere<sup>1</sup>. Questo ha dei benefici su tutti - e dunque anche sulla comunità cristiana - per la realizzazione di una vita tranquilla intessuta di «pietà» e «decoro». Quest'ultimo termine compare nella Bibbia greca dei LXX soltanto una volta, applicato però alla realtà del tempio nel senso di sacralità. Nel NT è usato solo da Paolo nel NT - due volte in 1Tim (2,2 e 3,4) e una in Tit 2,7 - indica la rispettabilità e l'onorabilità di vita.

Più rilevante tuttavia il secondo che ricorre spesso già nella Bibbia greca ed è presente anche nel NT. Esso indica la pietà, nel senso di religiosità, di atteggiamento verso Dio. Interessante osservare come di 15 ricorrenze complessive nel NT essa ricorra ben 10 volte nell'epistolario paolino<sup>2</sup>, in modo speciale nella 1Tim ove ricorre ben 8 volte.

La pietà, ovvero la virtù di religione, costituisce in qualche modo l'obiettivo della lettera paolina. Egli mira a condurre la comunità a vivere pienamente il suo rapporto con Dio in una condizione

terrena che le permetta quanto maggiormente di realizzarlo. Questo è ciò che Dio vuole!

«[3] Questa è una cosa bella e gradita (καλὸν καὶ ἀπόδεκτον) al cospetto di Dio, nostro salvatore, [4] il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità.

[5] Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, [6]che ha dato se stesso in riscatto (ἐαυτὸν ἀντίλυτρον) per tutti (ὕπερ πάντων).

Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti, [7] e di essa io sono stato fatto banditore e apostolo - dico la verità, non mentisco -, maestro dei pagani nella fede e nella verità» (1Tim 2,3-7).

Le affermazioni di Paolo sono qui molto impegnative. Egli innanzitutto riconosce come una vita calma e tranquilla sia una condizione gradita a Dio. Essa è legata alla sua volontà: che cioè tutti gli uomini si salvino e conoscano la verità. Questo ha stretto legame con l'unicità di Dio e l'unicità del mediatore tra Dio e gli uomini, che è un uomo: Cristo Gesù.

Paolo enuncia qui tre concetti che sono collegati l'uno all'altro. Il primo è l'unicità di Dio e del suo mediatore. Letteralmente egli afferma: «uno infatti è Dio e uno anche il mediatore di Dio e degli uomini, un uomo Cristo Gesù» (2,5). Unicità di Dio e del mediatore implica in questo contesto uguaglianza tra tutti gli uomini davanti a Dio e alla sua volontà salvifica. Tanto più che il mediatore è indicato - senza articolo - come ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. Segue poi il connotato della sua mediazione egli è ἀντίλυτρον ὑπερ πάντων. Per comprendere meglio quanto l'apostolo intende affermare recuperiamo le uniche due ricorrenze del termine λύτρον nel NT, il brano matteoano (20,28) e il parallelo di Marco (10,15) - alle quali si aggiunge l'*hapax* ἀντίλυτρον.

<sup>1</sup> Affermazione forte in tempo di persecuzione. Paolo l'aveva già proposta nella *Lettera ai Romani* in maniera più dettagliata: «[1]Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. [2]Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. [3]I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa il bene e ne avrai lode, [4]poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. [5]Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. [6]Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. [7]Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto» (Rm 13,1-7).

<sup>2</sup> Nel dettaglio esso ricorre 8 volte nella Prima a Timoteo e 1 nella Seconda a Timoteo e 1 nella Lettera a Tito.

«Il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) in riscatto per molti (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)» (Mt 20,28).

Nel confronto tra i due testi appare evidente una modifica paolina che è connotata dall'uso specifico di due particelle di diverso significato che connotano l'azione dell'uomo Cristo: ἀντί e ὑπέρ. Detto altrimenti il λύτρον ἀντὶ πολλῶν di Matteo - cioè la redenzione sostitutiva di Cristo - diventa ἀντίλυτρον ὑπέρ πάντων, cioè il riscatto sostitutivo a vantaggio di tutti. Paolo cioè qui recupera il concetto di riscatto sostitutivo e ne accentua la coniugazione salvifica per tutti, con l'inserimento della particella ὑπέρ e la sostituzione di πολλῶν con πάντων.

Questa è «la testimonianza nei tempi propri» (2,6b) a vantaggio della quale Paolo è «stato posto come annunciatore e apostolo [...] maestro delle genti nella fede e [nella] verità» (1Tim 2,7). Anche l'ultima menzione conferma l'apertura universalistica del messaggio salvifico affidato a Paolo per le genti - i popoli pagani - in una prospettiva che abbracci chiaramente la fede.

### Una Chiesa in pace tra i suoi membri

Questo atteggiamento deve tradursi in azione all'interno della comunità. Per questo Paolo passa in rassegna l'atteggiamento dei suoi membri all'interno di un contesto che sembrerebbe esprimere la vita liturgica della comunità. Innanzitutto gli uomini, ai quali è chiesto di pregare «dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure senza ira e senza contese (ωρίς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ)» (2,8).

Anche l'atteggiamento chiesto alle donne, sia esteriore come interiore (2,9-10), sembrerebbe andare nella stessa direzione. La stessa sottomissione e il silenzio, corrisponde a quello che l'apostolo definisce «atteggiamento tranquillo» (ἐν ἡσυχίᾳ)<sup>3</sup> che è lo stesso obiettivo che viene proposto alla comunità cristiana presieduta da Timoteo all'inizio del capitolo: ἡσύχιον βίον. Il richiamo a Gen 2 e Gen 3 ha lo scopo di richiamare quella specifica vocazione femminile<sup>4</sup> attestata dalla parola divina.

Questo πιστὸς ὁ λόγος (3,1) deve dunque essere accolto ed applicato - sempre per il bene della comunità - fin'anche alle figure che hanno il compito di reggere la comunità. Paolo si riferisce, cioè, rispet-

tivamente alla scelta e all'atteggiamento dei vescovi (3,1-7), dei diaconi (3,8-10) e di donne (3,8-13) che potrebbero essere comprese come persone che svolgevano una *diaconia* all'interno della comunità<sup>5</sup>.

### Il mistero della pietà e la Chiesa

Interessante osservare che queste indicazioni, che orientano la comunità cristiana a quella vita di pace che Paolo auspicava, costituiscono l'essenza stessa del comportamento della Chiesa. La «casa di Dio» all'interno della quale deve vigere pace e armonia tra tutti i membri e apertura verso i fratelli pagani ai quali la salvezza resta rivolta:

«[14]Ti scrivo tutto questo, nella speranza di venire presto da te; [15]ma se dovessi tardare, voglio che tu sappia come comportarti nella casa di Dio (ἐν οἴκῳ θεοῦ), che è la Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità (στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας)» (1Tim 3,14-15).

Proprio la Chiesa viene definita da Paolo «colonna e sostegno della verità». Espressione che cerca di rendere consapevoli gli ascoltatori della sostanza della realtà ecclesiale e della loro responsabilità. Paolo usa il termine colonna già per gli apostoli «Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne (στῦλοι)» (Gal 2,9) della Chiesa a Gerusalemme.

L'Apocalisse giovannea utilizza questa immagine con una definitività maggiore, applicandola a colui che - vinta la battaglia della fede - sarà posto come «colonna nel tempio del mio Dio» (Ap 3,12), o addirittura alla stabilità delle gambe dell'angelo di Dio che ha «le gambe come colonne di fuoco» (Ap 10,1).

Tale immagine dunque esprime la solidità che la Chiesa è chiamata a portare nella sua testimonianza al mondo.

Tale testimonianza ha come elemento centrale «il mistero della pietà»:

«[16]Dobbiamo confessare che grande è il mistero della pietà (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον):  
Egli si manifestò nella carne,  
fu giustificato nello Spirito,  
apparve agli angeli,  
fu annunziato ai pagani,  
fu creduto nel mondo,  
fu assunto nella gloria» (1Tim 3,16).

3 «[11]La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione. [12]Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo» (1Tim 2,11-12).

4 «[13]Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; [14]e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. [15]Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia» (1Cor 2,13-15).

5 La tradizione dei Padri ha letto in queste donne anche le moglie dei diaconi.

Ritorna ancora nella riflessione paolina la pietà che è l'obiettivo della vita serena auspicata da Paolo. Essa è espressa qui nei termini di un mistero, cioè di una realtà che afferisce a Dio.

In modo particolare a Cristo. È solo mediante lui che può realizzarsi la religiosità umana.

Il rapporto con Dio non può che essere mediato dalla persona di Cristo di cui - sembrerebbe mediante un inno di derivazione liturgica - Paolo descrive i connotati, forse in un ordine consequenziale cronologico. La sua manifestazione nella carne - che potrebbe implicare la concezione della sua preesistenza - è seguita dalla giustificazione per mezzo dello Spirito Santo. Dopo ciò - che richiamerebbe alla risurrezione - è menzionata la sua apparizione agli angeli. Questa concezione richiama il brano della *Lettera agli Efesini* ove Paolo ricorda la manifestazione dei misteri di Cristo in cielo per mezzo della Chiesa stessa: «perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio» (Ef 3,10)<sup>6</sup>.

La stessa Chiesa ha poi il compito di annunciare Cristo ai gentili. Tale richiamo sottolinea dunque da un lato la dimensione gloriosa di Cristo, rispetto per esempio ad un inno, sempre di natura liturgica come quello di Fil 2,5-11, ove è maggiormente sottolineata la dimensione di umiliazione di Cristo. Ma simultaneamente essa fa menzione di questo grande mistero che è affidato alla Chiesa, che ha il compito di custodirlo e annunciarlo a tutto il creato, «tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili» (Col 1,16).

### **La pace turbata da falsi dottori**

La pace all'interno della Chiesa - condizione per vivere autenticamente il mistero della pietà - non è minacciata soltanto dai membri che vivono la Chiesa, ma anche dai falsi dottori. Già menzionati ad inizio di lettera ora ricompaiono con più dettagliate descrizioni espresse da Paolo:

«[1]Lo Spirito dichiara apertamente che negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede, dando retta (προσέχοντες) a spiriti menzogneri e

a dottrine diaboliche, [2]sedotti dall'ipocrisia di impostori (ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων), già bollati a fuoco nella loro coscienza (κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν)» (1Tim 4,1-2).

Questi uomini sono stati travati per aver prestato attenzione a spiriti menzogneri e dottrine diaboliche. Il verbo usato è προσέχω, utilizzato spesso nel NT per indicare il duplice atteggiamento dello "stare in guardia", il vigilare, dunque di fatto diffidare e il fare attenzione. Interessante osservare come l'aver prestato attenzione a «spiriti menzogneri e dottrine diaboliche» abbia condotto - quasi senza possibilità di difesa - allo smarrimento della fede<sup>7</sup>.

Più avanti nella lettera Paolo specificherà ancora meglio l'origine di questo atteggiamento:

«[3]Se qualcuno insegna diversamente e non segue le sane parole (ὕγιαίνουσιν λόγοις) del Signore nostro Gesù Cristo e la dottrina secondo la pietà (ὕγιαίνουσιν λόγοις), [4]costui è accecato dall'orgoglio (τετύφωται), non comprende nulla ed è preso dalla febbre di cavilli e di questioni oziose (περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας).

Da ciò nascono le invidie, i litigi, le maldicenze, i sospetti cattivi, [5]i conflitti di uomini corrotti nella mente e privi della verità, che considerano la pietà come fonte di guadagno (νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν)» (1Tim 6,3-5).

Il discorso di Paolo qui si fa più profondo perché va alla radice dell'errore di questi falsi dottori, di cui già nel primo capitolo aveva cominciato a dare una descrizione, ricordando il loro essersi volti a «a favole e a genealogie interminabili, che servono più a vane discussioni (ἐκζητήσεις) che al disegno divino manifestato nella fede (ἡ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει)» (1,4) e che conducono a «fatue verbosità (εἰς ματαιολογίαν)» (1,6). Qui egli riprende il discorso aggiungendo che questo atteggiamento non soltanto produce una vana conoscenza (cf. 6,4 come già 1,7), e ricerche vane - si vedano le ζητήσεις di 6,4 come anche le ἐκζητήσεις di 1,4 - ma anche λογομαχίας, ovvero parole che fanno guerra: dunque conflitti in comunità.

6 «[5]Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito: [6]che i Gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo, [7]del quale sono divenuto ministro per il dono della grazia di Dio a me concessa in virtù dell'efficacia della sua potenza. [8]A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunciare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, [9]e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, [10]perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, [11]secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, [12]il quale ci dà il coraggio di avvicinarci in piena fiducia a Dio per la fede in lui» (Ef 3,5-12).

7 I tratti di questa eresia sembrano quelli dell'encratismo. Lo osserveremo più avanti.

Tali conflitti nascono da atteggiamenti interiori che cercano di trarre un guadagno dalla εὐσέβεια! Detto altrimenti si istaura nel cuore dei credenti un atteggiamento che cerca di trarre profitto dalla loro presenza in comunità. La εὐσέβεια non è più compresa più come più virtù che mette in rapporto con Dio, ma che deve farmi trarre un vantaggio personale! Siffatto atteggiamento ha secondo Paolo una radice ancora più profonda.

«[6]Certo, la pietà è un grande guadagno (πορισμὸς μέγας), congiunta però a moderazione (αὐταρκείας)! [7]Infatti non abbiamo portato nulla in questo mondo e nulla possiamo portarne via. [8] Quando dunque abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo.

[9]Al contrario coloro che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bramosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione. [10]L'attaccamento al denaro (φιλαργυρία) infatti è la radice di tutti i mali; per il suo sfrenato desiderio alcuni hanno deviato dalla fede e si sono da se stessi tormentati con molti dolori» (1Tim 6,6-10).

Il paradosso che Paolo mette davanti al lettore è proprio nella parola πορισμὸς - che compare solo 2 volte e solo nell'epistolario paolino - in relazione con la virtù centrale di cui sta parlando: la εὐσέβεια. Mentre i falsi dottori vogliono trarre un vantaggio personale (πορισμὸς) dalla pietà - cioè da quel rapporto con Dio che si realizza nella Chiesa per mezzo di Cristo unico mediatore - non si accorgono che la stessa pietà è un πορισμὸς μέγας. Un gran vantaggio - termine che ricorre solo 2 queste due volte in tutto il NT - cioè che deriva dal rapporto con Dio stesso. Detto diversamente per questi falsi dottori il rapporto con Dio diviene strumentale per il proprio vantaggio concreto.

Questo ricordale parole di Gesù sulla ricompensa (ove il termine corrispondente, μισθός, ricorre ben più diffusamente nel NT)<sup>8</sup> che riguardano il rapporto con Dio - opere buone, preghiera, digiuno - e che si concludono con il discorso del vero tesoro (Mt 6,19) e dell'incompatibilità tra il servizio a Dio e al denaro (Mt 6,24). Anche Paolo conclude il discorso in questo modo ravvisando di fatto la radice di questo desiderio di guadagno nella φιλαργυρία. Essa è la radice di ogni male. Essa si configura come il desiderio di possesso che di fatto deforma anche la buona virtù della εὐσέβεια.

Per questo Paolo le associa la αὐταρκείας - la moderazione - che costituisce in qualche modo la protezione nei confronti del pericolo di deviazione. Anche questo termine ricorre solo 2 volte e sempre in Paolo<sup>9</sup>. Nella *Seconda lettera ai Corinzi* questi lo usa per esprimere ciò che è necessario a vivere.

Ma perch' io non proceda troppo chiuso, Francesco e Povertà per questi amanti prendi oramai nel mio parlar diffuso» (Dante, Divina Commedia, Paradiso, Canto X, 75).

Da qui la possibilità di deviare dalla pietà anche con pratiche ascetiche elevate. Tali pratiche ascetiche qui diventano esasperate fino a negare il matrimonio e la bontà dei cibi creati da Dio.

«[3]Costoro vieteranno il matrimonio, imporranno di astenersi da alcuni cibi che Dio ha creato per essere mangiati con rendimento di grazie dai fedeli e da quanti conoscono la verità. [4]Infatti tutto ciò che è stato creato da Dio è buono e nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie, [5] perché esso viene santificato dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1Tim 4,3-5).

Si tratta di deviazioni - di matrice giudaica e tendenzialmente gnosticheggianti - che hanno la loro radice nel malsano desiderio di guadagnare per sé e non di onorare Dio. Riprova che la religiosità - εὐσέβεια - non può essere connotata da un mero comportamento esteriore, ma piuttosto da ciò che lo connota interiormente. Testimonianza, inoltre, che un allontanamento dal corretto spirito di religiosità porta anche ad un allontanamento dalla dottrina in quanto tale.

Siffatta tendenza che accentua esasperatamente la dimensione del sacrificio e della rinuncia può essere compresa come forma di pelagianesimo che finisce poi per negare il vangelo. Lo fa presente anche il santo padre, papa Francesco parlando nella sua Esortazione apostolica *Gaudete et Exsultate* sulla santità affermando:

«57. Ci sono ancora dei cristiani che si impegnano nel seguire un'altra strada: quella della giustificazione mediante le proprie forze, quella dell'adorazione della volontà umana e della propria capacità, che si traduce in un autocompiacimento egocentrico ed elitario privo del vero amore.

<sup>8</sup> «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 6,1).

<sup>9</sup> «Tenete a mente che chi semina scarsamente, scarsamente raccoglierà e chi semina con larghezza, con larghezza raccoglierà. 7 Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia. 8 Del resto, Dio ha potere di far abbondare in voi ogni grazia perché, avendo sempre il necessario (πᾶσαν αὐταρκείαν) in tutto, possiate compiere generosamente tutte le opere di bene» (2Cor 9,6-8).

Si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente diversi tra loro: l'ossessione per la legge, il fascino di esibire conquiste sociali e politiche, l'ostentazione nella cura della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, la vanagloria legata alla gestione di faccende pratiche, l'attrazione per le dinamiche di auto-aiuto e di realizzazione autoreferenziale. [...]

58. Molte volte, contro l'impulso dello Spirito, la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi.

Questo accade quando alcuni gruppi cristiani danno eccessiva importanza all'osservanza di determinate norme proprie, di costumi o stili. In questo modo, spesso si riduce e si reprime il Vangelo, togliendogli la sua affascinante semplicità e il suo sapore. E' forse una forma sottile di pelagianesimo, perché sembra sottomettere la vita della grazia a certe strutture umane.

Questo riguarda gruppi, movimenti e comunità, ed è ciò che spiega perché tante volte iniziano con un'intensa vita nello Spirito, ma poi finiscono fossilizzati... o corrotti.

59. Senza renderci conto, per il fatto di pensare che tutto dipende dallo sforzo umano incanalato attraverso norme e strutture ecclesiali, complichiamo il Vangelo e diventiamo schiavi di uno schema che lascia pochi spiragli perché la grazia agisca» (Francesco, Gaudete et exsultate, 57.58-59).

### ***Il buon ministro e la custodia del deposito***

Al pericolo dei falsi maestri Paolo oppone la figura del buon ministro, connotato sulla base di una fedeltà alla sola «parola è sicura e degna di essere da tutti accolta (πιστός ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος): Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori» (1Tim 1,15). Essa corrisponde alle «parole della fede» e alla «buona dottrina» che permettono l'esercizio nella pietà:

«[6]Proponendo queste cose ai fratelli sarai un buon ministro di Cristo Gesù, nutrito come sei dalle parole della fede (τοῖς λόγοις τῆς πίστεως) e della buona dottrina (τῆς καλῆς διδασκαλίας) che hai seguito. [7]Rifiuta invece le favole profane, roba da vecchierelle. [8]Esercitati nella pietà (πρὸς

εὐσέβειαν), perché l'esercizio fisico è utile a poco, mentre la pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente come di quella futura (ζῶης τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης).

[9]Certo questa parola è degna di fede. [10]Noi infatti ci affatichiamo e combattiamo perché abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono. [11]Questo tu devi proclamare e insegnare» (1Tim 4,6-11).

Ancora una volta è la pietà il banco di prova della fede. Le parole della fede e l'insegnamento devono condurre ad una γυμνασία della εὐσέβεια. L'autentica pietà infatti allontana dal desiderio del guadagno derivante dalla cupidigia. Ha infatti come orizzonte «la promessa della vita presente come di quella futura». Ovvero della vita presente in conformità con quella nuova vita che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù: perché se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2Cor 5,15)<sup>10</sup>.

In questa direzione vanno dunque tutti quegli atteggiamenti che connotano il buon ministro. Cioè la vigilanza su se stesso perché queste indicazioni siano adempite. Ma anche il modo di trattare con anziani e giovani (5,1-2), le vedove (5,3-16) e i presbiteri (5,17-25), gli schiavi (6,1-2) e i ricchi (6,17-19). Oltre a ciò a livello personale, connotano il buon ministro la lettura, l'esortazione, l'insegnamento, elementi essenziali per ogni buon presbitero<sup>11</sup>. Esse, unite ad un vita virtuosa ed esemplare, permettono la custodia. Innanzitutto la custodia del «dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito»<sup>12</sup>. Ma poi anche quella del deposito affidato:

«[20]O Timoteo, custodisci il deposito (τὴν παραθήκην φύλαξον); evita le chiacchiere profane e le obiezioni della cosiddetta scienza (τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), [21]professando (ἐπαγγελλόμενοι) la quale taluni hanno deviato dalla fede» (1Tim 6,20-21).

Ritornano qui elementi già incontrati in precedenza, ma con una consequenzialità ancora più chiara. La custodia del deposito passa per lo stare lontani dalle chiacchiere profane e le obiezioni/opposizioni della falsa scienza, che ha

10 La medesima espressione ricorre anche in Gal 6,13.  
 11 «[17]I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento. [18]Dice infatti la Scrittura: *Non metterai la museruola al buo che trebbia e: Il lavoratore ha diritto al suo salario.* [19]Non accettare accuse contro un presbitero senza la deposizione di *due o tre testimoni.* [20]Quelli poi che risultino colpevoli riprendili alla presenza di tutti, perché anche gli altri ne abbiano timore. [21]Ti scongiuro davanti a Dio, a Cristo Gesù e agli angeli eletti, di osservare queste norme con imparzialità e di non far mai nulla per favoritismo. [22]Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno, per non farti complice dei peccati altrui. Conservati puro!» (1Tim 5,17-25).  
 12 «[12]Nessuno disprezzi la tua giovane età, ma sii esempio ai fedeli nelle parole, nel comportamento, nella carità, nella fede, nella purezza. [13]Fino al mio arrivo, dedicati alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento. [14]Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazioni di profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri. [15]Abbi premura di queste cose, dedicati ad esse interamente perché tutti vedano il tuo progresso. [16]Vigila su te stesso e sul tuo insegnamento e sii perseverante: così facendo salverai te stesso e coloro che ti ascoltano» (1Tim 4,12-16).

condotto coloro che le professavano a perdere la fede. Paolo dunque esprime preoccupazione per il confronto con obiezioni false che possono fuorviare la fede di chi vi entra in dialogo. In linea con questo pensiero è certamente Tertulliano che stigmatizza il pericolo di un'eccessiva apertura alla cultura profana, che diventa il criterio - sulla base di una possibile interpretazione paolina - del suo *De praecriptione haereticorum*<sup>13</sup>.

«7, 1. Queste sono le dottrine degli uomini e dei demoni, nate dallo spirito della sapienza terrena per quelle orecchie che hanno il prurito di udirle. Ma il Signore chiamò «stoltezza» quella sapienza, e scelse ciò che è stolto del mondo per confondere anche la stessa filosofia. 2. Ché la filosofia è la materia della sapienza terrena, interprete temeraria della natura e della disposizione divina.

Da essi [eretici e filosofi] ci tiene lontani l'Apostolo, dichiarando esplicitamente, quando scrive ai colossesi, che dobbiamo tenerci in guardia dalla filosofia e dalla vana seduzione di essa: *Fate attenzione a che qualcuno non vi inganni per mezzo della filosofia e della sua vana seduzione, secondo la tradizione degli uomini* (Col 2,8), in contrasto con la provvidenza dello Spirito Santo. 8. Era stato ad Atene, e aveva conosciuto, grazie agli incontri che ivi aveva fatto, questa sapienza umana che pretende di possedere la verità e la corrompe, anch'essa in più modi spartita nelle sue eresie, vale a dire nella varietà delle sue sette che si contrastano a vicenda. 9. Che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? L'Accademia e la Chiesa? Gli eretici e i cristiani? 10. La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva anche insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico. Non abbiamo bisogno della curiosità, dopo Gesù Cristo, né della ricerca dopo il Vangelo. Quando crediamo, non sentiamo il bisogno di credere in altro, giacché noi crediamo prima questo, non esserci motivo di dover credere in altro» (*De Praescript.* 7,1-2. 7-9).

Ma la dimensione difensiva, di custodia, ha in realtà uno scopo ben preciso. Al posto di annunciare/professare le chiacchiere profane l'obiettivo del credente è allinearsi con la testimonianza di Cristo:

«[11]Ma tu, uomo di Dio, fuggi queste cose; tendi alla giustizia, alla pietà, alla fede, alla carità, alla pazienza, alla mitezza. [12]Combatti la buona battaglia della fede, cerca di raggiungere la vita eterna alla quale sei stato chiamato e per la quale hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni (τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων).

[13]Al cospetto di Dio che dà vita a tutte le cose e di Gesù Cristo che ha dato la sua bella testimonianza (τοῦ μαρτυρήσαντος [...] τὴν καλὴν ὁμολογίαν) davanti a Ponzio Pilato, [14]ti scongiuro di conservare senza macchia e irreprensibile il comandamento, fino alla manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo, [15]che al tempo stabilito sarà a noi rivelata dal beato e unico sovrano, il re dei regnanti e signore dei signori, [16]il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere. A lui onore e potenza per sempre. Amen» (1Tim 6,11-16)



<sup>13</sup> «Perciò noi difendiamo soprattutto questo punto della discussione, vale a dire che gli eretici non possono essere ammessi ad alcuna discussione riguardante le Scritture. Se le Scritture costituiscono la loro forza, bisogna esaminare, per permettere loro di servirsene, a chi spetti il possesso legittimo delle Scritture stesse, perché non vi sia ammesso colui al quale non compete affatto il possesso legittimo di esse. 16, 1. Potrei introdurre questo argomento per motivi di prudenza, perché non mi fido di me stesso o perché desidero affrontare diversamente la questione; esiste però un motivo ben certo, e soprattutto quello dell'obbedienza che la nostra fede è tenuta a prestare all'Apostolo, il quale ci proibisce di affrontare tali discussioni, di dare ascolto a dei discorsi strani, di incontrare una seconda volta l'eretico dopo che è stato corretto una prima volta, e non dopo che si è discusso con lui. 2. A tal punto l'Apostolo ci ha proibito ogni discussione con l'eretico, che ci precisa che il motivo di rivolgergli a lui deve essere solo quello di correggerlo (cf. Tit 3,9-11)» (Tertulliano, *De praescript.* 15,3-16,2).

# PADRE NOSTRO E AVE MARIA

## PREGHIERE DEI CRISTIANI IN CERCA DI UNITÀ

Pier Giorgio TANEBURGO OFM. CAP.

Può capitare che ebrei e cristiani si ritrovino nello stesso momento e luogo ad invocare il nome e la custodia di Dio. In tali casi generalmente si ricorre alle parole di un salmo adatto, che hanno la straordinaria capacità di unire i sentimenti e le preghiere di tutti, elevando al Cielo la stessa lode. Si verifica magari più spesso il caso in cui fedeli di diverse tradizioni cristiane si ritrovino insieme a benedire il Signore in qualche circostanza particolare, anche al di fuori della tradizionale Settimana di preghiera per l'unità, da noi vissuta sempre nel mese di gennaio.

Nelle riflessioni a seguire si fa il tentativo di valutare l'esperienza di un'orazione in grado di accomunare i battezzati, fungendo da collante spirituale. Nello specifico si mettono a confronto tra loro il *Padre nostro* e l'*Ave Maria*, due formulazioni classiche, diffusissime nello scenario cristiano, la seconda in particolar modo nella spiritualità cattolica. Si offre, perciò, una riflessione sui criteri di ecumenicità nelle preghiere più comuni dei fedeli, indipendentemente dal loro stato di vita e dal ministero svolto all'interno del popolo di Dio.

### La preghiera del Signore

La quarta parte del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato nel 1992, intitolata «La preghiera cristiana», dedica tutta la seconda sezione ad un approfondimento della preghiera del Signore. Il n. 2761 contiene la celebre citazione di Tertulliano, che definisce il *Padre nostro* come «la sintesi di tutto il Vangelo»<sup>12</sup>. Laddove si mostra il significato dell'aggettivo possessivo “nostro”, si può leggere una considerazione di chiaro contenuto ecumenico:

«(...) nonostante le divisioni dei cristiani, la preghiera al Padre “nostro” rimane il bene

comune e un appello urgente per tutti i battezzati. In comunione con Cristo mediante la fede e il Battesimo, essi devono partecipare alla preghiera di Gesù per l'unità dei suoi discepoli»<sup>3</sup>.

Il rimando esplicito è al testo del Decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* nn. 8 e 22, rispettivamente dedicati all'unione nella preghiera - con la categoria dell'*ecumenismo spirituale* - e alla vita sacramentale<sup>4</sup>.

Dunque, la preghiera del *Padre nostro* viene adoperata volentieri per riunire tra loro i fratelli cristiani di diverse confessioni, per l'appunto in incontri che hanno un'ispirazione o anche un obiettivo di tipo ecumenico<sup>5</sup>. Così si è espresso papa Francesco nella preghiera ecumenica in occasione del grave contagio da coronavirus, mercoledì 25 marzo 2020, in piazza San Pietro, ricorrendo la solennità dell'Annunciazione del Signore:

«Cari fratelli e sorelle, oggi ci siamo dati appuntamento, tutti i cristiani del mondo, per pregare insieme il Padre Nostro, la preghiera che Gesù ci ha insegnato.

Come figli fiduciosi ci rivolgiamo al Padre. Lo facciamo tutti i giorni, più volte al giorno; ma in questo momento vogliamo implorare misericordia per l'umanità duramente provata dalla pandemia di coronavirus. E lo facciamo insieme, cristiani di ogni Chiesa e Comunità, di ogni tradizione, di ogni età, lingua e nazione.

Preghiamo per i malati e le loro famiglie; per gli operatori sanitari e quanti li aiutano; per le autorità, le forze dell'ordine e i volontari; per i ministri delle nostre comunità.

Oggi molti di noi celebrano l'Incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria, quando nel suo “Eccomi”, umile e totale, si rispecchiò l'“Eccomi” del Figlio di Dio. Anche noi ci affidiamo con piena fiducia alle mani di Dio e con un cuore solo e un'anima sola preghiamo: *Pater noster...*»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> TERTULLIANO, *De oratione*, 1, 6: CCL 1, 258 (PL 1, 1255).

<sup>2</sup> CCC 2791.

<sup>3</sup> Cfr. i testi di UR 8 e 22 in AAS 57 (1965) 98.105-106; oppure in EV 1/525-528.565-567.

<sup>4</sup> Una riflessione esauriente e pregevole sulle valenze ecumeniche del *Padre nostro* si può trovare in: GRUPPO DI DOMBES, «*Voi dunque pregate così*» (Mt 6,9). *Il Padre Nostro. Itinerario per la conversione delle Chiese*, EDB, Bologna 2011, specialmente i «Passi ecumenici» (nn. 120-125). P. Jean Galot sj (1919-2008) ha affidato delle considerazioni profonde ai suoi testi teologici, ad esempio, sul bisogno di scoprire il Padre nella preghiera cristiana: J. GALOT, «Teologia della preghiera», in C. ROSSINI - P. SCIADINI, ed., *Enciclopedia della preghiera*, LEV, Città del Vaticano 2007, 195-203. Gabriella Caramore, riflettendo sulla paternità di Dio, giunge ad affermare che forse sarebbe più esatto pensare Gesù come fratello che come Signore: G. CARAMORE, *La parola Dio*, Einaudi, Torino 2019, 33-40. Di altro genere è, invece, il libro-intervista di PAPA FRANCESCO - M. POZZA, *Padre nostro*, Rizzoli-LEV, Milano-Città del Vaticano 2017.

<sup>5</sup> [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/march/documents/papa-francesco\\_20200325\\_recita-padrenostro.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/march/documents/papa-francesco_20200325_recita-padrenostro.html)

In *Riforma*, il quotidiano *on-line* delle chiese evangeliche battiste, metodiste e valdesi in Italia, Daniela Grill, il 17 aprile 2020, ha dato notizia di un'iniziativa lanciata dalla Commissione Musica delle chiese valdesi del primo distretto. Si tratta di creare una corale virtuale audio/video, ognuno da casa propria, per le disposizioni legate all'isolamento a causa del contagio da Covid-19. Si produce e poi si pubblica un video con l'incisione del canto n. 217 dell'Innario, che è proprio il *Padre nostro*, ben conosciuto da tutti e adatto come preghiera nel tempo dell'emergenza. In questo senso, sia il canto in sé sia l'orazione domenicale contribuiscono a far crescere il coraggio e la speranza nei cuori della gente, in un Tempo di Pasqua difficile come quello dell'anno in corso<sup>7</sup>.

Una volta mons. Vincenzo Savio sdb (1944-2004), vescovo ausiliare di Livorno e poi di Belluno-Feltre, ha commentato le parole del *Padre nostro*. Si legge così all'inizio della sua meditazione:

«Uno dei discepoli gli disse: “Signore, insegnaci a pregare come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli”. Ed egli disse loro: “Quando pregate, dite: Padre...”» (Lc 11,1).

«Per quanto la preghiera ci sia familiare, per il fatto che ogni giorno ci è concesso, nello Spirito, di poterla sospirare, ogni volta che preghiamo, ci è chiesto di aprirci a essa rinnovando la richiesta del discepolo anonimo che tutti ci rappresenta: “Signore, insegnaci a pregare!”. Non c'è volta che non dobbiamo rivolgerci a Lui, per chiedere non tanto una formula, ma che Egli ci doni il maestro interiore che ci abiliti alla vera preghiera: questo, infatti, è il luogo per eccellenza, questa la chiave giusta per leggere la nostra vita e leggerla nella prospettiva del progetto di Dio. Sì, Signore, ogni giorno noi abbiamo bisogno di vivere nel tuo giorno senza tramonto; abbiamo bisogno di abitare il giorno della tua Pasqua»<sup>8</sup>.

Dunque, si nota che per sottolineare la valenza ecumenica della preghiera del *Padre nostro*, serve più di tutto radicarla nel mistero pasquale di sofferenza, morte e risurrezione di Gesù, rileggerla con l'unica lente d'ingrandimento possibile ovvero quella della Sua croce.

## Il saluto dell'angelo

Secondo alcuni, insieme col *Padre nostro* (o forse più?), sarebbe da riscoprire e valorizzare a scopi ecumenici la preghiera dell'*Ave Maria*<sup>9</sup>. Infatti, essa è biblicamente fondata, perché tutta la prima parte non è altro che la citazione e somma di due noti passi del vangelo di Luca: «Rallégrati, piena di grazia: il Signore è con te» (1,28b); «benedetta tu fra le donne e benedetto il frutto del tuo grembo!» (1,42bc).

Per questo i fratelli evangelici - e tutti i cristiani con loro - possono orientarsi, come sempre fanno, all'analisi e meditazione della Scrittura, a partire dall'annuncio del mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio.

Inoltre, la seconda parte dell'*Ave Maria* non è propriamente una supplica alla Santa Vergine, ma la richiesta a lei rivolta di pregare per tutta l'umanità peccatrice. Dire «prega per noi» significa e sottolinea che ogni preghiera, liturgica e non, individuale e comunitaria, non può prescindere dal movimento trinitario, sempre posto in chiara luce dall'eucologia. Ogni cristiano trova nell'*Ave Maria* la modalità concreta di un cammino stabile e sicuro, sostenuto dall'intercessione della santissima Madre di Dio.

Maria non deve andare a cercare esempi lontano da Nazareth. Non fa altro che specchiarsi nel Figlio, ripetendone gli atteggiamenti fondamentali e scegliendo modi idonei per vivere la preghiera del credente, inserita nel popolo d'Israele come nella comunità che nasce sotto la croce<sup>10</sup>. Intercede Gesù innanzi al Padre col Suo eterno sacrificio, perciò intercede anche la Madre. Recita il *Prefazio pasquale III*, che porta il titolo “Cristo sempre vive e intercede per noi”: «Egli continua a offrirsi per noi e intercede come nostro avvocato: sacrificato sulla croce più non muore, e con i segni della passione vive immortale»<sup>11</sup>.

Non avrebbe reale motivo di preoccuparsi chiunque temesse di far restare in ombra il grande e unico destinatario della preghiera cristiana ovvero il Padre, per la mediazione esclusiva del Figlio Suo Gesù Cristo, in unione con lo Spirito Santo. Ogni dossologia, dentro e fuori il contesto celebrativo, è

6 Cfr. <https://riforma.it/it/articolo/2020/04/17/una-corale-virtuale-il-padre-nostro> (URL consultato il 26 aprile 2020).

7 V. SAVIO, «Commento al Padre Nostro», in SAE, ed., *La preghiera respiro delle religioni. Atti della 36ª sessione di formazione ecumenica (1999)*, Ancora, Milano 2000, 174; ripubblicato nella rubrica «Memorie storiche» del Bollettino *Veritas in caritate. Informazioni dall'Ecumenismo in Italia* 13 (2020/2-3) 62.

9 Cfr. PAPA FRANCESCO - M. POZZA, *Ave Maria*, Rizzoli-LEV, Milano-Città del Vaticano 2018.

10 Qui è possibile riprendere un delicato argomento trattato dall'abate Gerhoh di Reichersberg (1093-1169) dei Canonici Regolari di sant'Agostino, il quale scriveva: «Fra tutte le spose fu ornata più di tutte, e tale rimane, la beata Vergine Maria, come compimento della sinagoga (*consummatio synagogae*), in quanto figlia elettissima dei patriarchi e, dopo il Figlio suo, nuovo inizio della santa Chiesa (*Ecclesiae sanctae nova inchoatio*), in quanto madre degli Apostoli, ad uno dei quali è stato detto: “Ecco tua madre” (Gv 19,27)». Citato da: L. MANTOVANI - G. PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale*, Cittadella, Assisi (PG) 2018, 144.

11 Per ulteriori approfondimenti si può leggere: A. M. TRIACCA, «La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo “Missale Romanum”)», in *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 233-279. L'autore presenta una triplice funzione strutturale e contenutistica propria dei Prefazi: cronologico-preterita, esistenziale ed escatologica.

caratterizzata da un contenuto trinitario.

Anche Paolo apostolo, soffermandosi a presentare la complessa e misteriosa realtà dei doni dello Spirito Santo, mentre scrive ai cristiani di Corinto, spiega il senso della professione di fede più concisa: «Nessuno può dire: “Gesù è Signore!”, se non sotto l’azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3). È un mini-Credo, condensato perfetto di un lungo discorso sul Dio Trinità, allo stesso identico modo di *Rm* 10,9<sup>12</sup>.

Tutti coloro che hanno fatto studi di liturgia ricordano l’asserto tradizionale: «Semper ad Patrem dirigatur oratio». Questo criterio è osservato, ad esempio, in tutta l’eucologia presente nel *Messale Romano*. Lo spiegava bene Dom Petrus Siffrin (1888-1963), monaco benedettino tedesco, nella voce «Orazione» dell’*Enciclopedia cattolica*:

«Secondo un principio liturgico tutte le orazioni vengono indirizzate a Dio, cioè al Padre, interponendo la mediazione di Cristo (1Pt 4,11; I Clem., 61; Tertulliano, *Adv. Marcion.*, IV,9). Il Concilio di Ippona, nel 393, precisa che “cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio”. Nella liturgia romana sono rivolte a Dio Padre quasi tutte le orazioni, provenienti dal periodo classico dei Sacramentari cosiddetti *leoniano*, *gelasiano* e *gregoriano* (e in origine anche le orazioni dell’Avvento); mentre nella liturgia gallicana le orazioni si rivolgono sovente al Figlio, facendo precedere alla finale la clausola “Salvator mundi”.

Nel Messale, Breviario, Pontificale e Rituale romano si trovano circa 50 orazioni rivolte al Figlio, una sola allo Spirito Santo (nella benedizione dell’abate), ma sono tutte di origine medievale o moderna, posteriori, cioè al sec. XVI; mentre la *Colletta* ed il *Postcommunio* della Messa del “Corpus Domini”, del sec. XIII, costituiscono le prime eccezioni. Nella conclusione caratteristica romana “Per Dominum...” furono aggiunte più tardi le due apposizioni “Filius tuum” e “Deus”, per accentuare la divinità di Cristo»<sup>13</sup>.

Anche nelle Litanie della Vergine il popolo cristiano continuamente ripete «ora pro nobis» ossia «ora nobiscum», sempre evitando di dire: «O Maria, te rogamus». E se, per fare un esempio, invoco Maria come “Madre del buon consiglio”, evidentemente è perché anzitutto «benedico il

Signore che mi ha dato consiglio» (*Sal* 16,7a).

Nella tradizione liturgica cattolica sono abbastanza rare le formule di un popolo volto direttamente alla Madre Maria o ai santi del Cielo, trascurando a pie’ pari la preghiera portata alla Trinità. Uno di tali casi potrebbe individuarsi nella «Supplica alla Vergine del santo Rosario di Pompei», composta dal beato Bartolo Longo nel 1883, col titolo «Atto d’amore alla Vergine», che andrebbe meglio fondata biblicamente e teologicamente<sup>14</sup>.

Lì Maria è chiamata «onnipotente per grazia», mentre non emerge affatto l’andamento trinitario della preghiera. Lo Spirito Santo è nominato espressamente solo nel segno di croce iniziale, magari evocato a piacere da ognuno quando si recita l’*Ave Maria*. Un po’ troppo poco per essere Lui la vera, divina sostanza di ogni atto d’amore spirituale.

### Pregare con le mani, pregare con i grani

Un prete statunitense, Thomas Ryan, religioso paolista, ha di recente pubblicato un saggio, che offre ragioni solide per sostenere la valenza ecumenica e interreligiosa della preghiera del rosario<sup>15</sup>. Nella prima parte, intitolata «Forme cristiane di preghiera coi grani», scrive appunto sul passaggio dal rosario cattolico al miracolo ecumenico del rosario stesso. Invece, nella seconda parte si sofferma sulla presenza e diffusione di forme di preghiera con una corona in altre religioni del mondo, in particolare nell’induismo e nel buddismo, ove è chiamata *japa mala*, e nell’islam in cui viene detta *tasbeeh*.

I cattolici più attenti di qualche generazione fa ricevettero una notevole sollecitazione da una breve lettera enciclica, pensata e scritta da papa Pio XII. Si chiamava *Ingruentium Malorum*, fu pubblicata il 15 settembre 1951 e le raccomandazioni principali erano rivolte alle famiglie cristiane:

«Soprattutto Noi desideriamo che in seno alla famiglia sia dappertutto diffusa la consuetudine del santo rosario, religiosamente custodita e sempre più sviluppata. Invano, infatti, si cerca di portare rimedio alle sorti vacillanti della vita civile, se la

12 Per eventuali approfondimenti resta sempre valido il testo di riferimento di G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2018<sup>4</sup>.

Vi si trovano spunti interessanti anche in vista di ulteriori aperture, a partire da quelle che l’Autore chiama *aporie* e/o incongruenze, che andrebbero urgentemente superate mediante «una nuova ontologia trinitaria» (p. 250).

13 P. SIFFRIN, «Orazione», in *Enciclopedia cattolica*. IX, Città del Vaticano 1952, cc. 212-214; oppure nel web: <http://www.unavoce-ve.it/ec-orazione.htm> (URL consultato il 24 aprile 2020). Dom Siffrin era monaco dell’abbazia di St. Joseph a Gerleve, ma quando essa venne soppressa dal regime nazista nel 1942, si trasferì a Gerusalemme presso l’abbazia della Dormizione. Poi fu tra i padri fondatori del Pontificio Istituto Liturgico “S. Anselmo”, a Roma, e si ritirò e morì nell’abbazia di Maria Laach, in Renania-Palatinato. Dalle notizie fornite da Bugnini nel suo storico volume sulla *Riforma liturgica*, dom Siffrin risulta tra i consultori della Commissione Preparatoria del Concilio [cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)* (BELL. 30), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1997<sup>2</sup>, 905].

14 Cfr. <http://www.santuario.it/images/stories/supplica/SupplicaItaliano.pdf>

15 Si tratta di TH. RYAN, *Praying by Hand, Praying with Beads. A Universal Form of Prayer*, Paulist Press, New York-Mahwah (NJ) 2019. Si può leggere una recensione di L. FAZZINI, «Il mondo unito dai grani del rosario», in *Avvenire*, 14 aprile 2020, 23.

società domestica, principio e fondamento dell'umano consorzio non sarà diligentemente ricondotta alle norme dell'evangelo. A svolgere un compito così arduo, Noi affermiamo che la recita del santo rosario in famiglia è mezzo quanto mai efficace. Quale spettacolo soave e a Dio sommamente gradito, quando, sul far della sera, la casa cristiana risuona al frequente ripetersi delle lodi in onore dell'augusta Regina del Cielo!

Allora il rosario recitato in comune aduna davanti all'immagine della Vergine, con una mirabile unione di cuori, i genitori e i figli, che ritornano dal lavoro del giorno; li congiunge piamente con gli assenti, coi trapassati; tutti infine li stringe, più strettamente, con un dolcissimo vincolo di amore, alla Vergine santissima, che, come madre amorosissima, verrà in mezzo allo stuolo dei suoi figli, facendo discendere su di essi con abbondanza i doni della concordia e della pace familiare.

Allora la casa della famiglia cristiana, fatta simile a quella di Nazaret, diventerà una terrestre dimora di santità e quasi un tempio, dove il rosario mariano non solo sarà la preghiera particolare che ogni giorno sale al cielo in odore di soavità, ma costituirà altresì una scuola efficacissima di virtuosa vita cristiana»<sup>16</sup>.

Così è successo ai giorni nostri con papa Francesco, che ha inteso indirizzare una lettera ai fedeli di tutto il mondo in vista del mese mariano dell'anno 2020, segnato dall'emergenza del coronavirus. Mediante il rosario la casa abitata da ogni singola famiglia può assumere il profumo della chiesa. Quest'ultimo viene generato e diffuso in essa – scrive il papa – dal prezioso segreto della semplicità.

«Cari fratelli e sorelle,

è ormai vicino il mese di maggio, nel quale il popolo di Dio esprime con particolare intensità il suo amore e la sua devozione alla Vergine Maria. È tradizione, in questo mese, pregare il Rosario a casa, in famiglia. Una dimensione, quella domestica, che le restrizioni della pandemia ci hanno "costretto" a valorizzare, anche dal punto di vista spirituale.

Per ciò ho pensato di proporre a tutti di riscoprire la bellezza di pregare il Rosario a casa nel mese di maggio. Lo si può fare insieme, oppure personalmente; scegliete voi a seconda delle situazioni, valorizzando entrambe le possibilità. Ma in ogni caso c'è un segreto per farlo: la semplicità; ed è facile trovare, anche in internet, dei buoni schemi di preghiera da seguire.

Inoltre, vi offro i testi di due preghiere alla Madonna, che potrete recitare al termine del Rosario, e che io stesso reciterò nel mese di maggio, spiritualmente unito a voi. Le allego a questa lettera così che vengano messe a disposizione di tutti.

Cari fratelli e sorelle, contemplare insieme il volto di Cristo con il cuore di Maria, nostra Madre, ci renderà ancora più uniti come famiglia spirituale e ci aiuterà a superare questa prova. Io pregherò per voi, specialmente per i più sofferenti, e voi, per favore, pregate per me. Vi ringrazio e di cuore vi benedico».

Roma, San Giovanni in Laterano, 25 aprile 2020, Festa di San Marco Evangelista - Francesco<sup>17</sup>

A quasi settant'anni di distanza dall'enciclica *Ingruentium malorum* di Pio XII, senza nessuna differenza sostanziale per l'ingresso del mese di maggio o di ottobre, l'insegnamento del vescovo di Roma resta lo stesso. Il Magistero si conferma e rinsalda intorno al nucleo luminoso e determinato della preghiera fatta di *Pater* e *Ave*. Col rosario si può invocare la fine della pandemia, ma anche la ricomposizione di ogni frattura. Santa Maria intercede per la guarigione fisica e spirituale dei malati, anche quando il contagio della divisione è libero di diffondersi, dopo aver già spezzato infelicitamente e ripetutamente l'unico corpo.

### Devozione alla *Theotókos* fra gli ortodossi

Oltre che nella tradizione protestante, anche in quella cristiana ortodossa potrebbe essere riscoperta la meditazione della sacra Scrittura attraverso i misteri del rosario. Già succede che qualche sorella o fratello ortodosso, avendo avuto rapporti col mondo cattolico per diversi motivi - studi, insegnamento, pellegrinaggi, amicizie consolidate -, si trovi a pregare con frutto la corona del rosario. Nella tradizione ortodossa ovvero nel rito bizantino potremmo identificare due fondamentali forme di preghiera mariana.

Anzitutto c'è l'*Akáthistos*, che nel nome sta a significare la celebrazione liturgica in cui si resta in piedi, da *a-* privativo e *kathistánai*, "stare, sedere", quindi "non seduto". L'inno *Akáthistos* è legato alla festa dell'Annunciazione ed è antichissimo, di autore anonimo secondo la tradizione, ispirato dalla parola dell'arcangelo Gabriele: *Káire*, «Rallegrati».

«L'inno consta di 24 stanze (in greco: *oikoi*), quante sono le lettere dell'alfabeto greco con le quali progressivamente ogni stanza comincia. Ma fu sapientemente progettato in due parti distinte, su due piani congiunti e sovrapposti - quello della storia e quello della fede -, e con due prospettive intrecciate e complementari - una cristologica, l'altra ecclesiale

16 Pius PP. XII, *Epist. enc. Ingruentium malorum de mariali Rosario octobri praesertim mense pie recitando*, [Ad venerabiles Fratres Patriarchas, Primate,

Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes], 15 septembris 1951: AAS 43 (1951) 577-582.

17 <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/04/25/0245/00535.html> Un intervento sintetico e preciso, sempre del 25.4.2020, è quello di JEAN-CHARLES PUTZOLU, «I Papi e la preghiera del Rosario», in <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2020-04/papi-preghiera-rosario-lettera-papa-francesco-coronavirus.html> (URL consultato il 26 aprile 2020).

-, nelle quali è calato e s'illumina il mistero della Madre di Dio. Le due parti dell'inno a loro volta sono impercettibilmente suddivise ciascuna in due sezioni di 6 stanze: tale suddivisione è presente in modo manifesto nell'attuale celebrazione liturgica»<sup>18</sup>.

La prima stanza tradotta in italiano recita così:

«Il più eccelso degli Angeli fu mandato dal Cielo  
 per dire "Ave" alla Madre di Dio.  
 Al suo incorporeo saluto  
 vedendoti in Lei fatto uomo,  
 Signore, in estasi stette,  
 acclamando la Madre così:  
 Ave, per Te la gioia risplende;  
 Ave, per Te il dolore s'estingue.  
 Ave, salvezza di Adamo caduto;  
 Ave, riscatto del pianto di Eva.  
 Ave, Tu vetta sublime a umano intelletto;  
 Ave, Tu abisso profondo agli occhi degli Angeli.  
 Ave, in Te fu elevato il trono del Re;  
 Ave, Tu porti Colui che il tutto sostiene.  
 Ave, o stella che il Sole precorri;  
 Ave, o grembo del Dio che s'incarna.  
 Ave, per Te si rinnova il creato;  
 Ave, per Te il Creatore è bambino.  
 Ave, Sposa non sposata!»<sup>18</sup>.

Si ripete tante volte l'*Ave*, il *Kaíre*. Nell'ultimo secolo sul modello dell'*Akáthistos* dell'Annunciazione se ne sono realizzati altri, magari rivolti alla Vergine venerata con altri titoli (ossia altre icone) o dedicati in particolare ad alcuni santi.

La seconda parte dell'*Ave Maria* dei cattolici - «Santa Maria, Madre di Dio...» - manca nella tradizione ortodossa. L'*Akáthistos* è tipico del vespro solenne del sabato sera o della vigilia di una festa importante, un santo molto noto, contraddistinto da una crocetta rossa, come proprio si vede nel calendario liturgico. Diversamente c'è una crocetta nera per i santi e le sante meno conosciuti, quelle che nella liturgia cattolica sono chiamate «memorie facoltative».

Poi c'è una seconda formula mariana ragguardevole per lodare Dio attraverso la Vergine Madre. Tra le persone che frequentano la chiesa ortodossa è la preghiera più conosciuta, la *Paràklisis* di santa Maria Madre di Dio, un inno attribuito a san Giovanni Damasceno (675 circa-750), uno dei maggiori cantori orientali della Vergine Maria.

L'etimologia è dal greco *paràklesis*, "esortazione,

consolazione, supplica"; e il verbo *parakalèo*, "chiamo a me, in aiuto". È collegata direttamente alla festa dell'Assunzione, in Oriente la *Dormitio* della Madre di Dio,

«ma anche in ogni circostanza e periodo dell'anno può essere recitata su richiesta dei fedeli. Si usa anche chiamare il sacerdote in casa e per una necessità di famiglia cantare la *paràklisis*. (...) Questa *akoluthia* consiste in un canone di nove odi (di S. Giovanni Damasceno) preceduto dalla recita dei salmi 142 e 50. Dopo la VI ode si legge il Vangelo (*Lc* 1,39-46), la pericope della visita di Maria ad Elisabetta. A conclusione del canone si cantano i megalinari. L'intera *akoluthia* è dominata da un senso di accorato dolore. L'angoscia della vita, l'inquietudine, i pericoli, i mali fisici e spirituali che si abbattono sull'uomo, sono occasione di questa preghiera fiduciosa nell'intercessione della Madre di Dio»<sup>19</sup>.

Il servizio liturgico ovvero l'intera celebrazione dura circa quindici minuti. Insieme con la struttura originaria vi sono altre *Paràklisis* più recenti, derivate da essa o costruite su quel modello. Non è una preghiera ripetitiva come il rosario; esiste anche una versione in italiano. L'esperienza odierna alquanto praticata nelle Chiese sorelle di conoscere, valorizzare e scambiarsi le formule più antiche e poetiche con lodi alla Madre di Dio non è altro che un tentativo di ritorno alla preghiera del primo millennio, attualizzando la ricchezza spirituale e la storia - opere e giorni - dell'unica Sposa di Cristo.

### Santa Maria e l'islam

Come molti sanno, la Madonna ha un posto particolare anche nella tradizione musulmana. Don Marco Pozza, cappellano nel carcere "Due Palazzi" di Padova e intervistatore del papa, alle riflessioni raccolte sulle parole dell'*Ave Maria* ha aggiunto alcune riguardanti direttamente il *Magnificat*, «il discorso più lungo che fa Maria».

E ha riferito a papa Francesco:

«C'è un aspetto singolare della figura di Maria: è amata anche da fratelli che non condividono la fede nel Figlio. Il popolo musulmano per esempio è molto devoto a Maria. Per 34 volte il nome di Maria viene citato nel Corano e a me viene quasi da sospettare che se un giorno

<sup>18</sup> *Ibid*

<sup>19</sup> Papàs Gabriel Otvos ha sintetizzato la storia e il significato dell'inno *Paràklisis* in: [http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/ccci\\_dioc\\_new/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=33826](http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/ccci_dioc_new/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=33826) (URL consultato il 27 aprile 2020).

il mondo tornerà unito, l'unità sarà nel nome di Maria. C'è quella bellissima pratica, il primo giorno dell'anno, di affidare l'anno a Maria. C'è gente che non crede a suo Figlio però crede nella Madre. È curioso...»<sup>19</sup>.

Bisogna riconoscere che il "sospetto" di don Marco rappresenta una bella utopia e che, se il futuro del mondo si colora e sostanzia di sogni condivisi, piacerà a moltissimi il fatto che «l'unità sarà nel nome di Maria». Desiderando affermare la stessa speranza, il papa ha aggiunto a queste considerazioni un suo personale ricordo:

«Il vescovo di un Paese africano, dove vivono in pace cristiani e musulmani, mi raccontava che nell'anno del Giubileo della Misericordia c'era tutto il giorno la coda per entrare nella cattedrale. Quando la gente entrava, alcuni si accostavano ai confessionali, altri si mettevano a pregare, ma la maggioranza andava davanti all'altare della Madonna: ed erano i musulmani. E il vescovo ha chiesto tante volte: "Ma perché voi venite qui?". E loro: "Il Giubileo è anche per noi". Andavano dalla Madonna perché Maria è vicina al popolo musulmano»<sup>20</sup>.

### **Maria, vincolo di unità tra i popoli**

La serva di Dio Chiara Lubich (1920-2008) è stata donna costruttrice di unità, soprattutto profetessa con gli occhi bene aperti verso un orizzonte più libero, chiaro come il suo nome nuovo, assunto da terziaria francescana e figlia spirituale dei frati cappuccini di Trento. In un discorso pronunciato a Fiera di Primiero, sulle Dolomiti, nell'estate 1959, dinanzi ai rappresentanti di ventisette nazioni, aveva sentito già la necessità di spiegare in cosa potesse consistere il sogno dell'unità, validandolo con motivazioni sia spirituali sia razionali:

«Forse quanto si va dicendo può sembrare un sogno. Ma – a parte il fatto che, se il rapporto fra i cristiani è il mutuo amore, il rapporto fra popoli cristiani non può non essere il mutuo amore, per quella logica del Vangelo che non cambia – c'è un vincolo che già unisce i popoli fortemente e che voce di popolo, di ogni popolo, ha già proclamato, quella voce di popolo che è così spesso voce di Dio. Questo vincolo nascosto e custodito nel cuore di ogni nazione è Maria. (...) Regina degli uomini, Regina dei santi, Regina degli angeli, perché quando era in terra

ha saputo immolare totalmente se stessa, ancella del Signore, e insegnare con ciò ai figli suoi la via dell'unità, dell'abbraccio universale degli uomini, affinché sia come in Cielo così in terra»<sup>21</sup>.

Dal profondo del cuore le emozioni dei santi salgono, facendo scaturire sulle loro labbra parole convincenti, di soave odore. Prendono la forma stessa delle preghiere, anche quelle principali che tutti impariamo da piccoli: «Padre, sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra». Così più di sessant'anni fa Chiara Lubich intravvide e spiegò a tanti il senso della sua visione. Intendeva legarsi con filo doppio a Maria, le affidava confidante la sua Opera, il Movimento dei Focolari, e la indicava quale segno luminoso di unità fra le genti.

In un certo qual senso Chiara Lubich fu antesignana del rinnovamento teologico-spirituale del Vaticano II, protagonista - non solo spettatrice - di quel *ressourcement* che segnò profondamente la vigilia feconda e ragionante della stagione conciliare. Con mezzi di natura e di grazia seppe riconoscere, cogliere e potenziare le istanze che attraversavano la società e la Chiesa all'avvento del pontificato di san Giovanni XXIII, uomo desideroso di unità e pace per tutto il genere umano.

Pochi anni dopo quel discorso di Chiara a Fiera, i Padri presenti al concilio intesero sancire nel 1964, al termine della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, il ruolo svolto dalla Vergine Maria: una Donna serva accanto al Figlio nella sua vita terrena e sostegno del Suo Corpo mistico, contemporanea agli uomini di qualunque epoca, condividendone fatiche e speranze:

«La Madre di Gesù, come in cielo, in cui è già glorificata nel corpo e nell'anima, costituisce l'immagine e l'inizio della Chiesa che dovrà avere il suo compimento nell'età futura, così sulla terra brilla ora innanzi al peregrinante popolo di Dio quale segno di sicura speranza e di consolazione, fino a quando non verrà il giorno del Signore (cfr. 2Pt 3,10)»<sup>22</sup>.

La Chiesa appare dis-tesa fra presente e futuro, fra il già e il non ancora, come sempre nella riflessione ecclesiologica recente. E infine, i Padri concludono quel documento fondamentale con l'auspicio che sia sempre Maria a intercedere per l'unità dei cristiani:

«Tutti i fedeli effondano insistenti preghiere alla Madre di Dio e Madre degli uomini, perché, dopo aver assistito con le sue preghiere la Chiesa

20 PAPA FRANCESCO - M. POZZA, *Ave Maria*, 114-115.

21 PAPA FRANCESCO - M. POZZA, *Ave Maria*, 115.

22 C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, 329-330.

23 LG 68.



nascente, anche ora, esaltata in cielo sopra tutti i beati e gli angeli, nella comunione dei santi interceda presso il Figlio suo, fin tanto che tutte le famiglie di popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il loro Salvatore, in pace e concordia siano felicemente riunite in un solo popolo di Dio, a gloria della santissima e indivisibile Trinità»<sup>23</sup>.

Si attribuisce un'altra volta a Maria Vergine il compito di orante dinanzi al Cristo nella gloria. A lei si dà l'onore di un posto speciale alla mensa dell'unità, del pane di vita e del vino di salvezza. Si potrebbe pensare quella della santa Cena, dove Ella resta verosimilmente a servire, nel sacrificio di sé e nel nascondimento sino all'ultimo. Là sono risuonate le parole del Figlio: «Padre, tutti siano una cosa sola» (Gv 17,21). Un motivo in più per invocare Maria come Madre e fonte dell'unità, protettrice di quanti lavorano per costruire nella Chiesa e nel mondo l'armonia e la pace.

Come si vede, ripetutamente il Magistero è tornato sul ruolo che Maria Santissima ha svolto, svolge e svolgerà nella storia dell'unità frammentata. Tocca al popolo dei fedeli continuare a invocarla attraverso una fiduciosa e fervente preghiera, per giungere alla ricomposizione dell'unico corpo.

### Una sintesi per unire e mai contrapporre

Una lezione chiara, la più semplice, giunge a noi dallo schema tracciato dalla corona del rosario. Volendo definire teologicamente e spiritualmente i suoi contenuti, siamo di fronte ad una mirabile sintesi cristologica. Dalla meditazione dei venti misteri della vita di Gesù chiunque può passare facilmente al ruolo che la Vergine Madre ha svolto nell'opera della redenzione. Tanti papi e scrittori spirituali di spessore hanno raccomandato di coltivare la buona e bella abitudine di recitare il rosario. Senza dire qui del suo significato nell'alveo di alcune rivelazioni private riconosciute dalla Chiesa. E della comprensibile familiarità che persone di ogni livello sociale e culturale hanno avuto e tuttora hanno con esso. Per brevità non è possibile fornire un elenco di nomi, date e contesti, in cui è stata ribadita ufficialmente o indirettamente l'utilità della preghiera del rosario.

Conviene concludere con le considerazioni di papa Pio XII nell'enciclica già ricordata

sopra. Infatti, avendo imparato quell'esempio straordinariamente equilibrato e fecondo, dalla sua mente e dal suo cuore veniva l'ispirazione a coniugare insieme il *Padre nostro* e l'*Ave Maria*, formulando un solo desiderio di unione con Dio e sostegno all'umanità nel bisogno:

«Che cosa infatti di più adatto e più bello dell'orazione domenicale e del saluto angelico, che formano come i fiori di cui s'intreccia questa mistica corona? Aggiungendosi, inoltre, alle ripetute preghiere vocali la meditazione dei sacri misteri, ne deriva l'altro grandissimo vantaggio, che tutti, anche i più semplici e i meno istruiti, hanno in ciò una maniera facile e pronta per alimentare e custodire la propria fede. E invero, dalla meditazione frequente dei misteri, l'animo attinge e insensibilmente assorbe la virtù che essi racchiudono, si accende straordinariamente alla speranza dei beni immortali, e viene fortemente e soavemente spronato a seguire il sentiero battuto da Cristo medesimo e dalla sua Madre. La recita stessa di formule identiche tante volte ripetute, nonché rendere questa preghiera sterile e noiosa, quale mirabile virtù, invece, possiede, come si può sperimentare, per infondere fiducia in chi prega e fare dolce violenza al cuore materno di Maria!»<sup>24</sup>.

In campo ecumenico si dovrebbe valutare la necessità di riscoprire sia il *Padre nostro* sia l'*Ave Maria* dal punto di vista teologico e cristologico. Potrebbe essere come combattere una battaglia spirituale senza ricorrere ad armi "carnali" (cfr. Gal 5,16-24), ovvero le parole eccedenti, le emozioni incontrollate, i sentimenti individuali, le mere devozioni, le rivelazioni private scambiate per evangelo. Combattere, invece, forti di altri strumenti, ad esempio la divina Parola, giacché «Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici»<sup>25</sup>; oppure la fede, spina dorsale della persona che prega, adora, evangelizza, fa la carità.

Nell'invocazione, ricezione e crescita dello spirito di preghiera – anche quella ecumenica – poggiando sopra una base psicologica o caratteriale, non si raggiunge nessun buon traguardo. Per tutte e tutti occorre cominciare o ripartire da un fondamento autenticamente spirituale.

24 LG 69

25 Prus PP. XII, *Epist. enc. Ingruentium malorum*: AAS 43 (1951) 577-582.

26 DV 2.

# SULLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

Tre aspetti per introdurvisi - Qualche conseguenza da trarre

Aldo Moda

**A mons. Dario Berruto, con antica amicizia**

1. Spiritualità è termine complesso; lo si sapeva fin dai tempi di William James quando si parlava di “febbre ardente” dell’esperienza religiosa, o di Rudolph Otto quando ci si immergeva nella religiosità del sacro, o di Henri Brémond quando ci si riferiva al “sentimento religioso”, per citare solo tre esempi che conservano tutt’oggi una validità ed uno spessore incontestati<sup>1</sup>; lo resta anche se si aggiunge la specificazione cristiana, tante sono le armoniche che esso evoca e tanto denso è il contenuto che lo invera, da cui è portato e che tende ad esprimere; una volta quasi a margine del discorso teologico, vi è ora al centro, con le sue esigenze coinvolgenti, fino alle vette altissime della mistica, fino alla sua realizzazione nella santità, le cui tappe sono assunte a *locus theologicus* per eccellenza, in una fenomenologia di tipologie quasi inarrestabile, tante sono le incarnazioni possibili della testimonianza e della sequela. Pur su un fondo comune, gli approcci sono diversi, ora privilegiando un aspetto ora sottolineandone un altro; l’esistenza cristiana appella sì all’oggettività del mistero, rivelato e discusso, che conduce alla realtà di un incontro e di uno scambio; però varie sono le prospettive che lo incrociano (cristologico-trinitaria, ecclesiologico-sacramentale, antropologico-esistenziale, liturgico-dossologica, e la lista potrebbe allungarsi). La difficoltà è di conservarne la pregnanza, di non velare il centro da cui sono sostenute, di non cadere in una settorialità che finirebbe per estenuare quel percorso mistagogico che, almeno nel profondo delle intenzioni, sorregge il cammino dell’esistenza cristiana verso il suo fine, che è anche il suo inizio. Parlare della spiritualità cristiana non è dunque facile; lo è ancora di meno se lo si tenta nell’ambito ristretto di una conferenza, quindi necessariamente in forma sintetica; abbiamo tuttavia accettato di farlo affidandoci a qualche percorso significativo che con insistenza ci conduca al cuore del dibattito, consentendoci di cogliere alcune strutture fon-

damentali. Nella pluralità dei termini, che da soli svelano la ricchezza del discorso, vive la complessità del questionamento. La polisemia dell’approccio, obbligando a porsi da punti di vista diversi, se può causare qualche difficoltà, mette infatti in luce convergenze significative che, lo speriamo, aiuteranno a comprendere quanto si vuol dire, parlando di spiritualità cristiana. Non è cosa da poco ed in verità lo si è fatto da sempre; l’antica ermeneutica dei sensi scritturistici, che oggi gode di rinnovato fulgore, l’antica dialettica dei sensi spirituali che ora vive di rinnovata ripresa, erano tutte finalizzate a questo scopo; l’esigenza di farne risuonare gli esiti maggiori resta compito ineludibile, anche se per realizzare tutto questo occorre un supplemento di senso ed un supplemento d’amore che ce ne renda capaci. *Accende lumen sensibus. Infunde amorem cordibus*. Senza questo è difficile parlare, con qualche frutto, della spiritualità cristiana: del suo centro, della sua forza, del suo fine.

2. Che cos’è dunque la spiritualità cristiana? A questa domanda si può rispondere in prima battuta rifacendosi ad uno dei contributi più profondi di Hans Urs von Balthasar, che il trascorrere del tempo (ormai settant’anni!) ha reso ancora più prezioso. “È innanzitutto contemplazione dello Sposo da parte della Sposa; essa perciò sarà tanto più oggettiva, profonda ed ampia, quanto maggiormente luce e grazia verranno comunicate dallo Sposo alla Sposa, che vede la propria luce nella luce di Lui ed appunto colà riflette la gloria del Signore e viene in tale maniera trasformata a sua stessa immagine, di gloria in gloria, a misura che opera in lei il Signore che è Spirito. Fine della visione è che questa dinamica di gloria riflessa coinvolga nella trasformazione la vita della Sposa contemplante: gloria è splendore di santità, che non viene solo irradiata sulla sposa, ma che la attrae nel processo di metamorfosi. Questo non significa che la sposa debba prende-

\*Conferenza data a Trieste il 10 dicembre 2018. Se ne è conservato il testo letto, corredandolo con una documentazione essenziale e con un percorso per eventuali approfondimenti, preferendo testi facilmente accessibili. L’A. ringrazia la direzione della Rivista che ha acconsentito a pubblicare questo testo particolarmente elaborato, confidando nella pazienza dei lettori, nella speranza di rendere un servizio in un campo significativo e difficoltoso.

<sup>1</sup> L’opera di W. James è stata riedita a cura di G. FILORAMO (*Le varie forme dell’esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia, 2003); l’opera di R. Otto è stata riedita a cura di A.N. TERRIN (*Il Sacro*, Morcelliana, Brescia, 2011); l’*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, con i suoi 12 voll., di H. Brémond è stata riedita da A. Colin, Paris, 1968.

re a considerare in se stessa la gloria dello Sposo, bensì che le comunicazioni precedenti dallo Sposo sono di natura teologico-cristologica, così come essa è. Questo è il punto in cui si riannodano tutte le grazie più elevate che rendono capaci di vedere e di conoscere, che sono partecipazione al contemplare e al conoscere propri del Figlio e che, per passaggi organici, conducono ai doni dello Spirito, ai carismi e alle esperienze di Dio di carattere propriamente mistico. Qui si riannodano ugualmente le grazie di vita dei santi, che anzi, secondo Paolo stesso, sono carismi e pertanto funzioni del corpo mistico, le quali non possono essere prive di profondo contenuto teologico. Non affinché li stiamo ad ammirare stupefatti come uomini straordinari dall'energia realizzatrice eroica, i santi ci sono concessi, ma affinché in essi otteniamo immagini chiare, che illustrino la realtà interiore di Cristo tanto per la nostra intelligenza della fede, quanto per la nostra vita nell'amore. Martin Buber dice a ragione: la vita di tali uomini richiede un commento teologico, cui costituiscono un contributo le loro personali parole, ma un contributo del tutto frammentario, che è riservato a noi d'integrare. L'esistenza dei santi è teologia vissuta<sup>2</sup>, testimonianza, al massimo grado, di quella vita unitaria che si svolge fra Cristo e la sua Chiesa, nella massima concentrazione della vita reale di un individuo, "teso fra la perdizione e la redenzione, fra il peccato e la grazia"<sup>3</sup>, attestazione "del solo atteggiamento realistico di fronte al mistero"<sup>4</sup>. In questa direzione,

come ha ben visto Lucio Casto in un contributo importante, "la figura del santo diventa un vero e proprio luogo teologico, sia per capire meglio il dato rivelato, sia per cogliere i veri segni dei tempi che lo Spirito mostra alle Chiese"<sup>5</sup>. Guardando al santo, a quest'uomo in cui si riverbera in massimo grado la vita cristiana, abbiamo la possibilità di cogliere, come in uno specchio, che cosa sia la spiritualità cristiana, che cosa sia cioè vivere in Cristo, contemplarlo, esserne trasformati. In modo non dissimile si muove un altro importante contributo, la grande opera di Jean Mouroux, che insiste però maggiormente sull'aspetto esperienziale: se c'è un fatto cristiano nella sua oggettività, c'è però anche (e nessuno mai ha pensato di negarlo) un vissuto personale cristiano, c'è l'immensa gamma delle articolazioni personali dell'oggettivo cristiano, c'è il vissuto del singolo cristiano che sperimenta in prima persona, con sottolineature singolarissime, il dato oggettivo del mistero di Cristo. Esiste infatti un dato rivelato, ma è necessario che esso, in certo modo, s'incarni in un soggetto, cioè nel credente, secondo il dinamismo sempre attivo e creativo dello Spirito Paraclito<sup>6</sup>. Nota giustamente Lucio Casto: "Abbiamo qui la riproposizione del mistero dell'unità e della molteplicità delle realizzazioni dello Spirito: egli ripropone nella storia della chiesa sempre l'unico modello, che è Cristo, ma in una molteplicità di realizzazioni personali, che sono i santi: tutti imitatori di Cristo, tutti realizzatori dell'unico vangelo, ma al tempo stesso tutti unici e differenti

- 2 H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità* (1948), in *Verbum Caro. Saggi teologici* (1960), Morcelliana, Brescia, 1968, 200-223; citaz: pp. 223-224. Nella medesima raccolta: *La sede della teologia* (1953); *Spiritualità* (1958); *Azione e contemplazione* (1948): pp. 165-177, 230-247, 248-261. La traduzione italiana è impreziosita dalla prefazione di un grande "spirituale", quale D. BARSOTTI (pp. 9-14). Per queste armoniche ci permettiamo di rinviare al nostro *Hans Urs von Balthasar: un'esposizione critica del suo pensiero*, Ecumenica Editrice, Bari, 1976, 130-173 e 457-492. Cfr. inoltre J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasar*, Echter, Würzburg, 1991; G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1998 (un ottimo riassunto: *La teologia esperienziale di Hans Urs von Balthasar: unità di oggetto, metodo, stile, esistenza*, "Rivista Teol. Lugano" 7, 2002, 423-448); M. NERI, *La testimonianza in Hans Urs von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede* (con eccellente prefazione di P.A. SEQUERI), EDB, Bologna, 2001. A sottolineare l'importanza dell'approccio, Balthasar vi è ritornato sopra: *L'unità fra teologia e santità* (1969), in *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana* (1969), Morcelliana, Brescia, 1970, 11-23; *Teologia e santità*, "Communio" n. 96, 1987, 7-16. In quest'ultimo contributo è sottolineata la necessità di nutrirsi alla santità oggettiva della Chiesa, condizione per una testimonianza integrale ed efficace. Gli articoli della fede infatti (già vi insisteva s. Tommaso) non acquisiscono evidenza dall'argomentazione del teologo, ma dalla luce della scienza divina che dalla testimonianza di Cristo è passata nella testimonianza della Chiesa. Le prospettive di Balthasar affondano nell'esperienza spirituale e teologica della von Speyr: A. MODA, *Adrienne von Speyr 50 anni dopo*, "Nicolaus" 4, 2018, 177-236 (con bibl.). M. IMPERATORI, *H.U.V. Balthasar. Una teologia drammatica della storia*, Glossa, Milano, 2001, 409-419 ne ha mostrato felicemente le connessioni. La struttura di fondo che sorregge la riflessione di Balthasar è quella della dialettica delle evidenze (oggettiva e soggettiva) fondate nella figura archetipale, già abbozzata in *Das betrachtende Gebet* (1955; ultima ediz. italiana: *La preghiera contemplativa*, Jaca, Milano, 1997) ed esplicitata nel vol. 1 della *Herrlichkeit* (trad. ital.: Jaca, Milano, 1976; orig.: 1961); essa vive peraltro fin dal capitale lavoro su Barth (1951; 1962<sup>2</sup>; 1974<sup>2</sup>; trad. ital.: Jaca, Milano, 1984).
- 3 H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, 225. Quest'aspetto è tipico della riflessione balthasariana, che lo svilupperà all'infinito nella *Teodrammatica*: A. MODA, *La gloria della croce. Un dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Messaggero, Padova, 1998, 37-60 e 131-151. Cfr. inoltre: A. TONIOLO, *La teologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto fra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger*, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel, Glossa, Milano, 1995; J.G. ROHTEN, *Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasar theologische Anthropologie*, Univ. Dayton, Ohio, 1996; R. CARELLI, *La libertà colpevole: perdono e peccato nella teologia di H.U. von Balthasar*, Glossa, Milano, 1999.
- 4 H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, 227. Balthasar insiste su questo aspetto, soprattutto nella *Teo-logica*: A. MODA: *Struttura e fondamento della logica teologica secondo H.U. von Balthasar* (1991), in *Per una critica della ragione teologica*, Edizioni Messaggero, Padova, 1993, 163-220 e la lunga rec. apparsa in "Filosofia e Teologia" 7, 1993/2, 415-426. Ma alcuni testi molto semplici, e di lettura immediata per tutti, quindi di alta fruibilità pastorale, sono veri gioielli: *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana* (1969), Morcelliana, Brescia, 1970; *Gesù ci conosce? noi conosciamo Gesù?* (1980), Morcelliana, Brescia, 1982; *La semplicità del cristiano* (1983), Jaca Book, Milano, 1988.
- 5 L. CASTO, *Un interrogativo della teologia spirituale: l'esperienza spirituale è pensabile come realtà teologica?*, in *In sequela Christi. Miscellanea in onore del card. Severino Poletto*, Effatà, Cantalupa, 2003, 469-482; cit.: p. 474. Per l'accento ai "segni dei tempi" cfr. l'esauriente disamina di G. RUGGIERI, *La storia come luogo teologico: i segni dei tempi, in La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma, 2007, 81-114 e gli approfondimenti di G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2017, 96-147.
- 6 J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana* (1952), Morcelliana, Brescia, 1956. Cfr. G. BOURDEAU, *J. Mouroux: l'actualité de l'experientiel*, "La Vie Spir. Suppl." n. 104, 1973, 3-25; S. UBBIALI, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di J. Mouroux*, "La Scuola Catt" 106, 1978, 505-543; P.L. FERRARI, *Personalismo e cristologia. La meditazione cristologica di J. Mouroux*, Istituto Propaganda Libreria, Milano, 1984; J. ALONSO, *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana*, "Scripta Theol" 31, 1999/1, 37-70. Molti elementi si trovano anche nel finissimo, ed ancora impreteferibile, *Il mistero del tempo* (1964), Morcelliana, Brescia, 1965 che allarga ulteriormente la prospettiva, ed a monte in *Senso cristiano dell'uomo* (1945), Morcelliana, Brescia, 1961<sup>3</sup>.

l'uno dall'altro. Lo Spirito Santo è lui a produrre questo miracolo: salvaguarda l'unità, ma non annulla, anzi favorisce la molteplicità delle realizzazioni storiche<sup>7</sup>. Riallacciandosi proprio alla riflessione di Mouroux, e riferendosi anche ad un'altra sua operetta, pure essa celebre e tutta piena della lezione di Pierre Rousselot, dedicata agli "occhi della fede"<sup>8</sup>, Joseph Ratzinger va ancora oltre e ci porta al cuore stesso della spiritualità cristiana, intesa come fede vissuta. "Credere è trovare un 'tu' che mi sostiene e, nonostante l'imperfezione e l'intrinseca incompiutezza di ogni incontro umano, mi accorda la promessa di un indistruttibile amore, che non solo aspira all'eternità, ma che ce la accorda. La fede cristiana attinge la sua linfa vitale dal fatto che non solo esiste obiettivamente un senso della realtà, ma che questo senso è impersonato da Uno che mi conosce e mi ama, cosicché io posso affidarmi a lui con l'atteggiamento del bambino, il quale ha la piena consapevolezza che tutti i suoi problemi sono al sicuro nel 'tu' della madre. Conseguentemente fede, confidenza e amore formano in ultima analisi un tutto unico; e tutti i contenuti attorno a cui la fede ruota sono unicamente la concretizzazione della volta che sostiene tutto, dell'io credo in Te, ossia della scoperta di Dio da noi fatta guardando il volto dell'uomo Gesù di Nazareth"<sup>9</sup>. Qui il soggettivo prende nuovamente la forma di un oggettivo. È quanto Giovanni Moiola non ha cessato d'insegnare. "Esiste un soggetto, il credente, nel quale la grazia della fede opera non solo facendoci accettare delle verità, ma, prima che delle verità,

facendo accettare il riferimento a Gesù Cristo. Di tale riferimento il soggetto credente dice: Questo riferimento è la mia verità, io devo prendere la forma di questa verità. Questa constatazione, che in sé può apparire elementare, è in realtà decisiva per la spiritualità cristiana, perché consente di capire come la fede non sia solo un sentimento religioso ed un fatto soggettivo. Il cristiano non è l'uomo del sentimento religioso. Il senso religioso è importante, ma non è la fede. Quest'ultima è un atteggiamento complesso, proprio dell'uomo che dice a Gesù: Tu sei la mia verità, cioè: tu misuri la verità del mio modo di essere uomo. La verità dell'uomo infatti non è nell'uomo, ma nell'umanità di Gesù Cristo. Caratteristica della fede cristiana è questa interazione continua tra soggettivo ed oggettivo, tra il soggetto che dice: Io cerco la verità, e: La verità sei Tu, dove il Tu è Gesù Cristo. Come se il soggetto dicesse: Faccio verificare da te quello che dico vero e quello che dico falso, quello che dico giusto e quello che dico sbagliato, quello che dico buono e quello che dico cattivo. Dalla Bibbia questo atteggiamento è chiamato ubbidienza"<sup>10</sup>. Insomma la spiritualità cristiana instaura una relazione: "la fede e la santità sono la disponibilità a ricevere una forma, la forma di Cristo"<sup>11</sup>. E "il più elementare, nella forma cristiana, è anche il più radicale. L'ascolto affettuoso della parola che fa la memoria del Signore, la celebrazione dell'Eucaristia che fa la presenza del Signore, l'azzardo della fraternità di un comune sentire e operare che fa l'attesa del Signore"<sup>12</sup>. Non senza una forte drammaticità che immette i vari mo-

- 7 L. CASTO, *Un interrogativo*, p. 475. E poco oltre, dopo aver insistito sull'apertura trascendentale dell'uomo, inteso come uditor della Parola (tema classico della teologia di K. Rahner) o come soggetto reso capace di ascoltare e di accogliere in sé lo Spirito del Dio vivente (movenza tipica della teologia di Balthasar), il che specifica il tipo di spiritualità cui si fa riferimento (p. 478), annota: "Se è vero, come è vero, che dalla Rivelazione sappiamo sia chi è Cristo, sia come deve essere l'uomo spirituale (che è l'uomo nuovo cristiforme: p. 479), la Rivelazione non ci dice e non può dirci tutte le realizzazioni concrete possibili di un uomo spirituale cristiforme: questo perché una delle principali caratteristiche dell'opera dello Spirito di Dio è quella di creare una molteplicità di forme vissute, che traducono e concretizzano tutte nei vari momenti della storia l'unico modello prototipo che è il Cristo. Allora, non potrà più bastare al popolo di Dio riflettere sul dato biblico che gli illustrerà chi è l'uomo spirituale ricreato a immagine e somiglianza di Cristo, ma avrà bisogno di guardare anche alle molte realizzazioni storiche di uomo spirituale suscitate dallo Spirito di Dio: è lo sguardo sul vissuto cristiano, anzi sui molteplici vissuti cristiani" (p. 480). In un'opera successiva: *Lesperienza mistica nella Bibbia. Una storia*, Effatà, Cantalupa, 2012 (ben recensita da DORA CASTANETTO, "Teol" 38, 2013, 304-306), seppure da altra prospettiva, Casto approfondisce ed illustra molto utilmente il discorso. Utilissimo è anche G. GHIBERTI, *La spiritualità del Nuovo Testamento*, in *In sequela Christi*, pp. 449-467, che è sguardo sintetico particolarmente suggestivo.
- 8 J. MOUROUX, *Io credo in Te. Struttura personale della fede* (1949), Morcelliana, Brescia, 1950; 1961<sup>2</sup>; cfr. T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Ediz. La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore, 1969, 100-108 e sempre preziosissimo, R. AUBERT, *Le problème de lacte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain, 1958<sup>3</sup>, 617-622. L'influsso di P. Rousselot è fortissimo: R. AUBERT, *Le problème de lacte de foi*, 452-470; e oggi siamo in grado di valutarne meglio la portata: Pierre Rousselot il y a un siècle, "Greg" 96, 2015, 677-763 (soprattutto P. GILBERT, *Amour et dynamisme spirituel*, pp. 689-708).
- 9 J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (1968; 1970<sup>2</sup>), Queriniana, Brescia, 1970, p. 47; le varie edizioni di questo fortunatissimo volume, di rara limpidezza, portano introduzioni che mostrano l'emergere di non infondate preoccupazioni, divenute sempre più evidenti circa l'identità cristiana (particolarmente rilevante è il saggio introduttivo del 2000); vale la pena di leggere ancora G. RUGGIERI, *Dibattito su "Introduzione al cristianesimo"*, "Idoc Internazionale" 1, 1970, 45-50. Queste prospettive (che innervano con forza la lunga introduzione dell'opera) rivivono in una bella raccolta: *Fede e futuro* (1970), Queriniana, Brescia, 1971 (2005<sup>3</sup>) che si legge ancora con frutto (soprattutto pp. 33-58).
- 10 G. MOIOLI, *Lesperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano, 1992, pp. 20-21; il tutto fondato nella sua mirabile cristologia: *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano, 1989 (con la bellissima introduzione di F.G. BRAMBILLA, *Una Cristologia della singolarità di Gesù*: pp. 9-24); cfr. P. MIRABELLA, *Lesistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moiola*, Glossa, Milano, 1997; G. CAZZULANI, *Quelli che amano, conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di G. Moiola*, Glossa, Milano, 2002; *Giovanni Moiola. Un cammino spirituale*, a cura di D. CASTANETTO, Glossa, Milano, 2009. La prospettiva escatologica (*Lescatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano, 1994, con l'esemplare introduzione di P. Sequeri, pp. 9-33) innerva con forza tutto il discorso (cfr. D. D'ALESSIO, *Il vangelo della "vita in Cristo"*, *Lescatologico cristiano di G. Moiola*, "Scuola Catt" 137, 2003, 657-681). Fin da subito G. COLOMBO attirò l'attenzione sull'apporto di Moiola (*L'eredità di don Moiola*, "Teol" 20, 1995, 3-7), tesi approfondita da P. MARTINELLI (*La teologia spirituale dopo Moiola*, "Teol" 39, 2016, 333-343).
- 11 F. ARDUSSO, *Santità e missione della chiesa*, in *In sequela Christi*, 225-250; cit.: p. 243. Queste prospettive animano in maniera intensa soprattutto l'ultima stagione della riflessione di Arduzzo, come attesta la raccolta postuma *La fede provata*, a cura di V. DANNA e R. REPOLE, Effatà, Cantalupa, 2006. Ma sono state una costante dell'intero suo percorso, teste il mirabile *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1992.
- 12 P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano, 2001, p. 26; le pp. 24ss sono di una ricchezza esemplare. Sul singolarissimo percorso del Sequeri, che più volte avremo occasione d'incrociare cfr. R. MAIOLINI, *Pierangelo Sequeri. La coscienza credente come*

menti cristologici (cammino verso la croce, passione, risurrezione, ascensione) nella vita del cristiano<sup>13</sup>, poiché “la rivelazione è un campo di battaglia ed i credenti vi si possono arruolare solo se si armano della panoplia di Dio”<sup>14</sup> “Sembra che la fede, in quanto accoglienza della rivelazione, possa nascere e crescere solo attraverso una modalità drammatica, per mezzo cioè dello smascheramento dei cuori, costringendo così il peccato e il male a venire allo scoperto. Secondo la testimonianza dei vangeli, credere in Gesù Cristo ha significato dall’inizio alla fine vincere un’incredulità, una resistenza, una durezza di cuore”<sup>15</sup> Ed instaura una relazione mistica, come ben sa chi pratica la preghiera vera, quella del cuore<sup>16</sup>. Scrive icasticamente F. Arduso: “Non c’è fede cristiana autentica senza mistica. La relazione personale è di tipo mistico perché il Risorto è il vivente, colui che è in grado di istituire qui ed ora una effettiva ed intensissima relazione col credente”<sup>17</sup>. L’affievolirsi, o peggio il perdersi di questa connotazione, riduce il cristianesimo a sem-

plice religione morale, come dall’illuminismo in poi si è cercato di avvallare, con le conseguenze che sono sotto gli occhi di tutti<sup>18</sup> e lo avvia verso una religione civile, i cui esiti sono, nella loro insipidezza, se possibile, ancora più disastrosi<sup>19</sup>. Come aveva ben visto quel grande maestro che fu, per intere generazioni, Romano Guardini, è solo confessando senza reticenza che Gesù è il Signore della nostra vita e della nostra storia che si può costruire<sup>20</sup>; lo aveva sperimentato più di ogni altro Kierkegaard per il quale il cristianesimo è una scuola che ha come scopo di rendere contemporanei a Cristo<sup>21</sup>; come dice efficacemente F.G. Brambilla, “nel cammino della sua umana libertà infatti, Dio prende dimora fra gli uomini e li raggiunge nel gesto pasquale. La parola scritta e lo spezzare del pane sono la duplice mensa a cui ogni uomo può accostarsi per accedere alla Pasqua di Gesù. Senza riconoscere l’origine, la storia di Gesù è cronaca muta e vuota, la parola scritta e il pane spezzato sono segni indecifrabili e opachi. Ricondotti alla loro origine,

struttura originaria/originante della reciprocità fra figura cristologica ed antropologica della fides, in *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L’originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano, 2005, 107-136; D. RICOTTA, *Il Logos, in verità, è amore. Introduzione filosofica alla teologia di P. Sequeri*, Ancora, Milano, 2007; J.B. SÈBE, *Malheurs et défaits de la raison théologique: ratio et idée de la foi chez P.A. Sequeri*, “Transversalités” n. 125, 2013, 45-58. Alle prospettive del Sequeri si possono fruttuosamente accostare i percorsi di CH. BERNARD, *Teologia affettiva*, San Paolo, Cinisello, 1985; di F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell’essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi, 2006; e del compianto D. ZORDAN, *Sentire per credere. Soggettività estetica, rivelazione e fede, in Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologia*, EDB, Bologna, 2007, 173-183. Per “l’azzardo della fraternità” resta fondamentale J. RATZINGER, *La fraternità cristiana* (1960), Queriniana, Brescia, 2005.

- 13 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 4 (1984), Jaca Book, Milano, 1986, p. 57; anche qui forte è l’influsso della von Speyr: *Adrienne von Speyr 50 anni dopo*, 209-214.
- 14 H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 4, p. 14; con molta forza, riferendosi a Ef. 6, F. ARDUSSO, *Santità e missione*, pp. 244-248 tocca efficacemente questi temi; sulle conseguenze che modellano l’atteggiamento personale: *Accidia e perseveranza*, Glossa, Milano, 2005 (tre magnifici interventi di G. ANGELINI, G.C. NAULT, R. VIGNOLO). Ed è tutto da leggere, con la sua dialettica fra autenticità ed inautenticità del credere, il bel volume di L. ALICI, *Cielo di plastica. L’ecclisismo dell’infinito nell’epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009. Sono utili, anche perché offrono l’esperienza forte della tradizione evangelica, due numeri monografici di “Studi di Teologia”: *Il combattimento spirituale* (n. 31, 2004/1) e *Idoli fra noi* (n. 44, 2010/2). Per chi volesse approfondire in maniera sistemica l’impatto di tale tradizione, cfr. il nostro *Per i quarant’anni di “Studi di Teologia”*, “Studi di Teologia” n. 60, 2018/2, 76-173.
- 15 D. D’ALESSIO, *Eccle homo. Il dramma dell’umanesimo cristiano*, Glossa, Milano, 2000, pp. 4-5. E F.X. KAUFMANN aggiunge: “Ai cristiani che temono per la loro fede, raccomandiamo di leggere i Salmi dell’Antico Testamento, i discorsi di addio di Gesù nel Vangelo di Giovanni e le lettere dell’apostolo Paolo. Essi potrebbero imparare da tali scritti che la tradizione della fede giudeo-cristiana è sempre stata una tradizione difficile e che non le è mai stata fatta balenare l’idea che avrebbe avuto successo in questo mondo” (*Quale futuro per il cristianesimo?*) [2000], Queriniana, Brescia, 2002, p. 153).
- 16 P. SEQUERI, *L’idea della fede*, Glossa, Milano 2002, p. 222. Ed una mistica esigente e vigile, come più di altri ha sottolineato J.B. METZ, *Mistica dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (2011), Queriniana, Brescia, 2013. Solo così può essere recuperato il tema dell’emozione, oggi sicuramente inflazionato, ma non privo di buone ragioni: un esempio: *Creedere con passione*, “Creedere Oggi” n. 214, 2016/4. Sulla preghiera del cuore ottimo è A. LOUF, *El hombre interior: la liturgia del corazón*, “Cistercium” 62, 2010, 23-52 e molto c’è da imparare da A. PIOVANO, *La preghiera del cuore, in Preghiera e mito*, Edizioni Messaggero, Padova, 2015, 179-251. Sulla preghiera (oltre ad un importante e variegato numero monografico di “Creedere Oggi” n. 223, 2018/1) segnalò tre opere di notevole profondità: P. CURTAZ, *La preghiera*, San Paolo, Cinisello, 2012; *La preghiera cristiana*, a cura di G. FERRETTI, Cittadella, Assisi, 2012; G. MAZZOTTA, *Il sicomoro. Iniziazione alla preghiera cristiana*, Urbaniana University Press, Roma, 2012. Sempre bellissimo è M. NÉDONCELLE, *Prière humaine, prière divine*, DDB, Bruges-Paris, 1962. Fresca di stampa è una voluminosa e poliedrica opera di M. MEYER-BLANCK, *Das Gebet*, Mohr, Tübingen, 2019, tutta da leggere. Una eccellente operetta pratica, incentrata sui Salmi, è G. ATTANASIO, *Il tempo di chi prega*, EMP, Padova, 2019.
- 17 F. ARDUSSO, *Santità e missione*, p. 241; cfr. P. Sequeri, *L’idea della fede*, pp. 132ss. Sulla varietà delle relazioni: *Gesù Cristo, Signore delle relazioni*, “Creedere Oggi” n. 211, 2016/1. Sulle conseguenze etiche è particolarmente rilevante l’analisi fenomenologica di C. VIGNA, *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano, 2002. J.B. SÈBE, *Le Christ, l’écritain et le monde. Théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris, 2012 ha mostrato come Balthasar ha illustrato queste armoniche in maniera molto efficace. Qualche cosa lo abbiamo detto anche noi (*Hans Urs von Balthasar*, 123-129, 236-245, 252-256, 285-301; *Letteratura e filosofia come interrogativi per la teologia: l’esempio di Hans Urs von Balthasar*, “Creedere Oggi” n. 36, 1986, 49-64).
- 18 E. BISER, *Mystik und Therapie*, in E. MÖDE-S. MÜLLER (a cura di), *Von der Heilkraft des Glaubens*, Topos, Berlin, 2002, pp. 15ss; del Biser si veda anche il bellissimo *Svolta della fede. Una prospettiva di speranza* (1987), Morcelliana, Brescia, 1989, soprattutto pp. 89-138.
- 19 Cfr. le puntualizzazioni benvenute di G. PIANA, *Ritorna la “religione civile”?*, “Creedere Oggi” n. 148, 2005/4, pp. 113-118.
- 20 Fra i moltissimi saggi: *La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento* (1936), Morcelliana, Brescia, 1950, 2000; *Il Signore* (1937), Vita e Pensiero, Milano, 1949; *Lessenza del cristianesimo* (1938), Morcelliana, Brescia, 1981, 1993. Le linee di fondo rivivono mirabilmente in H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini* (1970), Jaca Book, Milano 1970. Cfr. in particolare, in una bibliografia sterminata: L. SCHEFFCZYK, *Das Christusgeheimnis in der Schau Romano Guardinis*, in W. SEIDEL (a cura di), *Christliche Weltanschauung*, Echter, Würzburg, 1985, 103ss; A. SCHILSON, *Die Christologie als Zentrum*, in *Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardini*, Düsseldorf, 1986, 82-155; S. ZUCAL, *Il Cristo esposto all’umana decisione*, in S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1993, 447-501 (con antologia: pp. 502-526). Ne abbiamo trattato anche noi: *Tre modi di dire Dio nella teologia del ‘900: Jünger, Guardini, Sartori*, “Nicolaus”, 3, 2017, 166-181.
- 21 Basti rifarsi a *Briciole di filosofia* (Opere, a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1972, 199-258). *Postilla conclusiva non scientifica* (Opere, pp. 259-611); *Esercizio del cristianesimo* (Opere, pp. 693-822); la trad. del Fabro è ripresa nella nuova edizione (in 3 voll.): Piemme, Casale Monferrato, 1994; alcune armoniche (con molti riferimenti al Diario) nel nostro *Dire Dio: Pascal, Kant, Kierkegaard*, in *Per una critica della ragione teologica*, 86-99. Cfr. nell’immensa bibliografia: F. BOUSQUET, *Le christianisme c’est Jésus-Christ: Kierkegaard*, in J. DORÉ (a cura di), *Sur l’identité chrétienne*, Desclée, Paris 1990, 105-127; G.M. PIZZUTI, *Kierkegaard: una biografia intellettuale*, Hermes, Potenza 1993; M. NICOLETTI, *Sören Kierkegaard. Il Cristo: mediatore, paradosso, modello*, in *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, 163-186 (con antologia: pp. 187-195).

la parola scritta e il pane spezzato sono il luogo vivente per l'incessante incontro con il Risorto"<sup>22</sup>, che "continua a conversare e a farsi riconoscere fino alla fine dei secoli"<sup>23</sup>.

3. Tutto questo, proprio perché qui entra in gioco una concreta *sequela Christi*<sup>24</sup>, una radicalizzazione attraverso la grazia<sup>25</sup>, comporta vigilanza (Ef. 6, 18), sobrietà (1 Tess. 5, 6-8), temperanza (1 Cor. 9, 25), padronanza di noi stessi e del nostro corpo (1 Cor. 9,27), capacità di soffrire per il Signore (Fil. 1,29; Eb. 10, 32-33). Tutte cose fortemente inattuati<sup>26</sup>. Eppure è ora di riprendere la grande lezione di un maestro di tante generazioni, C.V. Truhlar, che proponeva con forza, come sintesi della santità cristiana il rinnegamento di se stessi: *summa caritas in summa abnegatione*, spingendosi a parlare di una *caritas crucifixa*<sup>27</sup>. È ora di ritornare "al duro linguaggio dell'asceti cristiana e asceti vuol dire lotta, esercizio. Senza esercizio ascetico non si dà vittoria sulla mondanità, sugli idoli e sulle potenze malvagie"<sup>28</sup>. È tempo di uscire "da quest'ora di adolescenze interminabili"<sup>29</sup>, di continui esperimenti<sup>30</sup>,

di provvisorietà precarie<sup>31</sup> che scandiscono, ed impoveriscono fino all'esaurimento, questa nostra lunga stagione.

Con una doverosa precisione. "Misura cristiana della santità non sono di per sé i voti monastici, le pratiche ascetiche, la meditazione e nemmeno la miriade di impegni a favore del prossimo; misura della santità è la carità che viene immessa dentro tutte queste (ed altre) dimensioni"<sup>32</sup>, formando quell'unica santità di cui ha parlato il Concilio: "un'unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti al Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria"<sup>33</sup>. E si radica nella ferialità e nella quotidianità, a stretto contatto con le figure dell'esistenza di ogni giorno: "È forse tempo, per la teologia spirituale cristiana, di applicarsi sistematicamente e con rinnovato fervore allo sviluppo di un'intelligenza sapienziale della vita quotidiana. Non certo un'intelligenza spirituale evanescente e leggera. Include infatti la capacità di misurarsi con la radicalità del dolore (Giobbe) e della disillusione (Qohelet), dell'eros (Cantico) e

- 22 F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 286; il Brambilla commenta con rara finezza l'episodio lucano dei discepoli di Emmaus (pp. 271-289); le movenze incontrano un testo di rara spiritualità, quale quello di H.J. NOUWEN, *La forza della sua presenza*, Queriniana, Brescia, 2004<sup>8</sup>. Il lettore potrà rileggere con frutto le pagine corrispondenti della mirabile *Vie de Jésus* di F. MAURIAC (1936; riproposta da Seuil, Paris, 1968), di rara penetrazione, con un'intensità che ancora oggi non lascia indifferenti.
- 23 F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, p. 289. Abbiamo sviluppato questi ed altri dati (ispirandoci soprattutto, ma non solo, a K. Barth, Hans Urs von Balthasar e ad Adrienne von Speyr) in *Resurrexit a mortuis*, in *In sequela Christi*, pp. 97-129. Anche qui vale la lezione di G. MOIOLI (cfr. *Mistica cristiana, in Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Milano, 1979, 985-1001): cfr. A. VALLI, *Dell'unità-comunione-presenza, ovvero la mistica cristiana secondo G. Moiola*, "Scuola Catt" 143, 2013, 91-117. Le pagine conclusive del vol. 2 del *Gesù di Nazaret* di J. RATZINGER-BENEDETTO XVI (Lev, Città del Vaticano, 2011, 303-324) sono di forza esemplare.
- 24 F. ARDUSSO, *Santità e missione*, p. 242; si può rileggere con frutto la nuova edizione di tre bellissimi testi di K. RAHNER, *Aimer Jésus*, rilettura di Ch. THEOBALD, Mame-Desclée, Paris, 2010 (trad. ital.: San Paolo, Cinisello Balsamo, 2015; cfr. Ch. THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica* [2015], EDB, Bologna, 2017, 89-106), anche se non si condividono in tutto o in parte le conclusioni del Theobaldo le si declini diversamente.
- 25 K. RAHNER, *Fede tra razionalità ed emozionalità*, in *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma, 1978, pp. 103-130, soprattutto pp. 115 ss. Questo implica una lettura forte degli *Esercizi* ignaziani, come perseguita da E. Przywara, K. Rahner, G. Fessard (cfr. M. SCHNEIDER, *Unterscheidung der Geister*, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1983) e H.U. von Balthasar (J. SERVAIS, *Théologie des Exercices Spirituels. Hans Urs von Balthasar interprète S. Ignace*, Culture et Verité, Bruxelles-Namur, 1996). Rahner vi ha insistito nell'ultima sua conferenza pubblica (1984): *Esperienze di un teologo cattolico*, in A. RAFFELT-H. VERVEYEN, *Leggere Karl Rahner* (1997), Queriniana, Brescia, 2004, 159-180. E poggia anche sul rinnovamento della dottrina del soprannaturale, altro punto forte della ricerca gesuitica del XX secolo: J. SERVAIS, *Théologie et spiritualité. Le renouveau de la pensée chez les jésuites du XX siècle*, "Greg" 90, 2003, 271-392. Tipico esempio resta lo studio di H. BOUILLARD, *L'idea del soprannaturale e il mistero del cristiano* (1963), in *Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica*, Esperienze, Fossano, 1973, pp. 95-114 (con una nota attualizzante: pp. 93-95).
- 26 Vi insiste, con la particolare inflessione della sua tradizione ortodossa, Ch. YANNARAS, *La libertà dell'ethos* (1980), EDB, Bologna, 1984, pp. 116ss; approfondimenti in *Communauté ecclésiale et éthique*, in *Fondament de l'éthique chrétienne*, a cura di J.L. LEUBA, Labor et Fides, Genève, 1995, 199-206; cfr. B. PETRÀ, *Ecclesialità ed etica cristiana. Annotazioni sul pensiero di Ch. Yannaras e Y. Zizioulas*, in *Diligite sapientiam. Miscellanea in onore di p. S. Manna*, Istituto di Teologia Ecumenico-Patristica S. Nicola, Bari, 2003, 203-217.
- 27 C.V. TRUHLAR, *Structura theologica vitae spiritualis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1966<sup>3</sup>, pp. 47ss. F. ARDUSSO commenta: "Siamo così rimandati alla logica battesimale: veniamo battezzati nella morte di Cristo, per risorgere e camminare in una vita nuova" (*Santità e missione*, p. 248).
- 28 F. ARDUSSO, *Santità e missione*, p. 246. Ed in conclusione: "Sono convinto che il volto storico del cristianesimo futuro sarà (dovrà essere) abbastanza diverso dalla configurazione che ha assunto negli ultimi secoli. Su due punti però dovrà restare saldo e intransigente: la professione dell'unica fede trasmessa dagli apostoli e la santità intesa come lotta all'idolatria e al peccato, come vita di grazia nella partecipazione della vita divina trinitaria, come sequela di Cristo nella compagnia degli uomini, come umile trionfo della carità" (p. 250). È sempre attuale la bella operetta di H. SCHLIER, *Principati e potestà nel Nuovo Testamento* (1958), Morcelliana, Brescia, 1967.
- 29 Scrive giustamente E. BIANCHI, *È necessaria l'ascesi cristiana?*, Qiqajon, Bose, 1997, p. 13: "Oggi non si ha interesse verso l'esercizio spirituale, e ciò sia nello spazio della rinuncia, sia nel cammino dell'acquisizione di una virtù, sia nella preghiera. Si contrappongono volentieri pratica e spontaneità, esercizio e autenticità. Si suppone perciò, con scarsa intelligenza e molta superficialità spirituale, che tutto dovrebbe essere naturale nella vita. È il mito romantico della spontaneità che domina ancora in quest'ora di adolescenze interminabili".
- 30 F. ARDUSSO, *Santità e missione*, p. 249: "La tendenza odierna è di vivere tutto, comprese le relazioni più impegnative, sotto il segno dell'esperimento. Ma non si può vivere di esperimenti, pena lo svuotamento individuale e la disgregazione collettiva".
- 31 P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, p. 27: "Questo è oggi una difficoltà radicale: nominare cose che possono valere la bontà di un'intera vita, e non soltanto la precarietà di un provvisorio esperimento del bene".
- 32 E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia, 2002, p. 326. Da altra prospettiva, però convergente, le dense pagine di L. PACOMIO, *Qualità di vita teologale*, in *In sequela Christi*, 33-45, con conseguenze di non poco conto.
- 33 *Lumen Gentium*, n. 41; idea ribadita nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 826; utili precisazioni in F. ARDUSSO, *Santità e missione*, pp. 228-229, 237-238, 249-250. Cfr. S. MAZZOLINI, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2: *Lumen Gentium*, EDB, Bologna, 2015, 355-374; mai disgiunto dal capitolo VII: G. CANOBBIO, pp. 398-421. Sulla connessione santità-peccato cfr. il nostro *La tunica inconsueta. Percorsi storici ed ecumenici*, Quaderni dei Odisseus, Centro Ecumenico p. S. Manna, Bari, 2014, 247-259. Le prospettive insistentemente aperte ed illustrate da Oscar Cullmann (cfr. A. MODA, *Oscar Cullmann*, Morcelliana, Brescia, 2013; G. D'ANIELLO, *Tempo e rivelazione in Oscar Cullmann*, "Nicolaus" 4, 2018, 237-266) consentono un inquadramento di rara completezza: cfr. anche J. KOLEGA, *L'indole escatologica della Chiesa: la prospettiva già-e-non-ancora della pienezza del nuovo popolo di Dio nel cap. VII della Lumen Gentium*, Pontificia Università della S. Croce, Roma, 2000.

dell'angoscia (Salmi)<sup>34</sup>. Solo così si può respirare una spiritualità cristiana autentica, in cui il carattere dominante è la progressione. A guisa di concretezza cito due esempi. Il primo è il mirabile testo in cui Gregorio Magno racconta gli ultimi giorni di s. Benedetto. Il fondatore dell'ordine benedettino si era coricato per dormire al piano superiore di una torre, alla quale conduceva dal basso una scala diritta. Si era poi alzato prima del tempo della preghiera notturna, per un momento di veglia. “Mentre stava alla finestra e pregava il Signore onnipotente, improvvisamente, guardando il cielo nel cuore della notte, vide una luce, che si riversava dall'alto e dissipava tutta l'oscurità della notte”. Ma “fu meraviglioso anche il seguito di questa visione: tutto il mondo, come raccolto sotto un solo raggio di sole, fu portato davanti ai suoi occhi”. A questo racconto l'interlocutore di Gregorio fa obiezione: “Ciò che tu hai detto, che davanti ai suoi occhi, come raccolto sotto un solo raggio di sole, è stato portato tutto il mondo, poiché non ho avuto mai una esperienza di questo genere, non riesco neppure ad immaginarmela. In che modo infatti è potuto accadere che il mondo intero sia stato visto da un solo uomo?”. La risposta di Gregorio, nella sua parte essenziale, suona così: “Se egli vide tutto quanto il mondo come unità davanti a sé, ciò non avvenne perché il cielo e la terra si erano ristretti, ma perché l'anima di colui che guardava si era dilatata”<sup>35</sup>. Con grande profondità, Joseph Ratzinger, che da sempre nella spiritualità di Benedetto ha trovato una delle sue linee-guida, così commenta: “In questa narrazione tutti i particolari sono significativi: la notte, la torre, la scala, la stanza al piano superiore, la finestra, lo stare in piedi. Tutto questo, al di là della descrizione topografica e biografica, ha una grande profondità simbolica. Quest'uomo attraverso un cammino lungo e faticoso, che ebbe inizio in una grotta presso Subiaco, è salito sulla montagna e finalmente sulla torre. La sua vita fu un'ascesa interiore, gradino dopo gradino, sulla scala diritta. Ed

è giunto nella torre, più precisamente nella stanza al piano superiore, che a partire dagli Atti degli Apostoli ha il valore di simbolo del raccoglimento verso l'alto, dell'uscire dal mondo dell'agire e del fare. Sta alla finestra: ha cercato il luogo per guardare fuori e lo ha trovato, ove il muro del mondo è rotto e lo sguardo si apre verso lo spazio aperto. Sta in piedi. Lo stare in piedi è nella tradizione monacale simbolo dell'uomo che si è raddrizzato dal suo ripiegamento; non più incurvato su se stesso ha recuperato la posizione eretta; e parimenti lo sguardo libero verso l'alto. Così egli diventa un veggente. Non il mondo si restringe, ma la sua anima si dilata, perché egli non è più assorbito dal singolo oggetto, dagli alberi che gli impediscono di vedere la foresta, ma ha acquisito lo sguardo verso la totalità. Ancora meglio: egli può vedere l'insieme, perché guarda dall'alto ed a questo è giunto, perché si è dilatato interiormente. L'essenziale è proprio questo: l'uomo deve imparare ad ascendere, deve dilatarsi. Deve stare in piedi davanti alla finestra. Deve cercare con gli occhi. E allora la luce di Dio può toccarlo, egli la può riconoscere e acquisire così il vero sguardo panoramico. Lo sguardo alla terra non può diventare così esclusivo, da divenire incapaci di ascendere, di assumere una posizione eretta. I grandi uomini, che con paziente ascesa e con sofferza purificazione della loro vita sono divenuti veggenti e quindi maestri di tutti i secoli, interessano anche noi oggi. Ci indicano come anche nella notte si può trovare la luce e come possiamo affrontare le minacce che salgono dall'abisso dell'esistenza umana e andare incontro con speranza al futuro”<sup>36</sup>. Il secondo esempio è un altro mirabile testo, “stazioni sul cammino della libertà”, che Bonhoeffer scrisse nel carcere di Tegel, testo in cui ritorna con vigore la necessità della sequela<sup>37</sup>, la complessa inquietudine degli interrogativi e delle revisioni etiche che animano quest'ultima, interrotta, stagione del teologo luterano<sup>38</sup>, la passione per la terra, mai disgiungibile, né disgiunta, dall'incrollabile fe-

34 P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, p. 24. Si noti come questo aspetto, sovente trascurato (così notava Sequeri: “La rappresentazione cristiana dell'alto profilo teologale iscritto nel vissuto minimo e più comune è scarsa o invisibile”: p. 25; cfr. F. ARDUSSO, *Santità e missione*, pp. 248s), ad eccezione della reiterata insistenza di A. RIZZI (*Messianismo nella vita quotidiana*, Marietti, Torino, 1981; *Terra, paese dell'uomo. Spiritualità del quotidiano*, Centro Studi Ecumenici, Sotto il Monte, 1984; *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1987) e di U. VIVARELLI (*La difficile fede cristiana*, La Locusta, Vicenza, 1964; Centro Studi Ecumenici, Sotto il Monte, 1984<sup>3</sup>), gode ora di forte rivisitazione sia con volumi interessanti (P. CARLOTTI, *Altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo*, LAS, Roma, 2008; R. ZAS FRIS DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010; G. GRESHAKE, *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana*, Queriniana, Brescia, 2012; B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, EDB, Bologna, 2012) e sia con articoli chiarificatori (S. ROBERT, *Vocation actuelle de la théologie spirituelle*, “RSR” 97, 2009, 53-74; L. FANIN, *Valore e ruolo del vissuto in teologia spirituale*, “Studia Pat” 58, 2011, 575-589; R. RONCHIATO, *I tempi dell'uomo e il tempo di Dio. L'esperienza spirituale nel cammino della vita alla luce della fede*, “Studia Pat” 60, 2013, 621-633). Occorre infatti abitare il presente (cfr. C. GIACCARDI, *Abitare il presente*, Messaggero, Padova, 2014) ed è possibile guardando a Gesù e praticando la sua sequela (cfr. A. FABRIS, G. GIACCARDI, S. MORANDINI, *Gesù, fonte del nuovo umanesimo*, Messaggero, Padova, 2015). Un buon esempio è il fascicolo *Teologia e vita quotidiana*, “Credere Oggi”, n. 210, 2015/6.

35 GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, 35, 1-8 (ed. M. SIMONETTI: Fondazione Valla-A. Mondadori, Milano, 2005, pp. 206-211; commento di S. PRICOCO: pp. 364-370).

36 J. RATZINGER, *Fede fra ragione e sentimento*, “Archivio Teologico Torinese” 5, 1999/1, pp. 7-19; citaz.: p. 19.

37 D. BONHOEFFER, *Sequela* (1937), a cura di A. GALLAS, Queriniana, Brescia, 1997; quest'opera, mirabile (probabilmente la più intensa scritta dal teologo luterano), ha attirato un magnifico commento di K. BARTH, proprio nella linea di quanto qui rilevato: *Die kirchliche Dogmatik IV/2* (Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1955), pp. 604, 612ss, 677ss (trad. francese: *Dogmatique*, t. 21 [Labor et Fides, Genève, 1970], pp. 172, 179s, 245s).

38 D. BONHOEFFER, *Etica* (1949: postuma), con intr. I. MANCINI, Bompiani, Milano, 1983. Una bella scelta antologica (anche con testi dall'epistolario) si ha

deltà a Dio, con una polarità che, ancora oggi, è il fascino della pagina bonhoefferiana<sup>39</sup>. Scrive dunque (o forse sarebbe meglio dire: testimonia) Bonhoeffer: “Se parti alla ricerca della libertà, impara innanzitutto la disciplina dei sensi e dell’anima, affinché i desideri e le membra non ti portino a caso qua e là. Casto sia lo spirito e il corpo, sottomessi e obbedienti nel cercare la meta assegnata. Nessuno penetra il mistero della libertà, se non con la disciplina”. Cioè diventa te stesso, impara a conoscerti, sappi quello che sei. Si può così passare alla seconda stazione, che è l’azione. Chi ha imparato a conoscersi, e a conoscersi integralmente, ha la chiave che introduce all’azione, all’onere dell’autonomia, alla fatica della responsabilità. “Fare ed osare non il qualsiasi, ma il giusto; non ondeggiare nel possibile; afferrare arditi il reale. La libertà non è nei pensieri fuggenti, ma nell’azione soltanto. Esci dal timoroso esitare nella tempesta degli eventi, guidato dal comandamento di Dio e dalla tua fede soltanto. La libertà accoglierà, festante, il tuo spirito”. Cioè sii una roccia; essere cristiani è possibile, ma richiede audacia ed ardentimento; afferra la forza del comandamento di Dio e osa! Osa sempre, anche quando t’imbatti nella terza stazione, che è il dolore. “Le tue forti, attive mani sono legate. Solitario, impotente, vedi la fine della tua azione. Ma ecco, respiri e il diritto deponi silenzioso, consolato, in mani più forti e trovi la pace. Per un istante, felice, la libertà hai sfiorato; poi a Dio l’hai rimessa, affinché le desse perfetta pienezza”. Cioè non lasciarti abbattere neppure dal dolore che come radice profonda accompagna la nostra vita; guarda avanti; guarda a Cristo morto e risorto e rimettiti come lui a Dio. Allora potrai toccare anche la quarta stazione: “Libertà, te abbiamo cercato a lungo nella disciplina, nell’azione, nel dolore. Morendo, te riconosciamo ora nel volto di Dio”<sup>40</sup>. Siamo dei vasi

di argilla, ma conteniamo un tesoro (2Cor. 4, 5-18). Questo tesoro porta un nome e questo nome è libertà, salvezza, redenzione (2 Cor. 4,5). Per questo il lungo cammino dell’ascesi cristiana, come ha ammonito con forza Lutero, è racchiuso in un imperativo: “dobbiamo sempre ricordarci di Cristo”, poiché “là dove vi è siffatto ricordo, là è la vera redenzione, là è la vera comunità dei credenti”<sup>41</sup>. “Dobbiamo guardare a questa figura e impadronircene con fede ferma. Chi fa questo, possiede un’innocenza ed una vittoria di Cristo, pari all’enormità dei suoi peccati”<sup>42</sup> “Paolo (infatti) parla di un tipo di fede che rende Cristo operante in noi, contro la morte, il peccato e la legge. Questa fede percepisce Cristo, che è morto per i nostri peccati e risorto per la nostra giustificazione. Essa è una fede che non solo ascolta le cose fatte dagli ebrei e da Pilato crocifiggendo Cristo o raccontate a proposito della sua risurrezione. Essa comprende l’amore di Dio Padre che vuole redimerti e salvarti per mezzo di Cristo, consegnato per i tuoi peccati. La vera fede dice: credo fermamente che il Figlio di Dio ha sofferto ed è risorto; ma dice anche: tutto questo lo ha fatto per me, per i miei peccati; e di questo sono certo. E questo per me e per noi, se veramente creduto, crea questa vera fede che si distingue da tutti gli altri tipi di fede, che ascoltano semplicemente le cose avvenute”<sup>43</sup>.

4. La spiritualità cristiana, dunque, è appropriazione intensa di un dono che viene dall’alto e che esige, perché la suscita, una risposta ininterrotta e feconda. Ad evitare confusioni, valgano qui due riflessioni. La prima, che investe sul rapporto fra autonomia umana e presenza di Dio, alla ricerca del luogo in cui l’autonomia umana si apre alla presenza di Dio, si pone dalla parte della risposta umana ed è sollecitata da un mirabile testo del filosofo ebraico Emmanuel Levinas: “La dimensione del di-

in *Cristianesimo e storia dell’Occidente. Pagina dall’Etica e dalle Lettere*, a cura di U. PERONE, SEI, Torino, 1996. Una buona individuazione dei nodi cruciali si ha in N. BOSCO, *Dietrich Bonhoeffer. Un’etica cristiana della responsabilità*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli, 1995 e in F. FERRARIO, *L’Etica di Bonhoeffer*, Claudiana, Torino, 2018.

39 Cfr. i testi raccolti con abbondanza (e la bibliografia discussa, che può esimere da ogni ulteriore riferimento) in A. GALLAS, *Anthropos teleios. L’itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995 (del medesimo A. la raccolta *Non santi ma uomini. Studi bonhoefferiani*, Claudiana, Torino, 2008); A. ANDREINI, *Bonhoeffer. Letica come confessione*, Paoline, Milano 2001; R. REPOLE, *Fedeltà a Dio, fedeltà alla terra. Attualità di alcune prospettive bonhoefferiane*, in *In sequela Christi*, pp. 389-420. Le opere fondamentali per accostarsi a Bonhoeffer sono indubbiamente: A. DUMAS, *D. Bonhoeffer: une théologie de la réalité*, Labor et Fides, Genève, 1968; F. FERRARIO, *Bonhoeffer*, Carocci, Roma, 2014; P. FRICK, *Understanding Bonhoeffer*, Mohr, Tübingen, 2017. Com’è noto esiste, da sempre, il problema dell’interpretazione delle tesi di Bonhoeffer (cfr. J. DINGER, *Tendenzen der Bonhoeffer-Rezeption in den letzten Jahrzehnten*, “Ev Th” 67, 2007, 405-419); due essenziali contributi di N. CIOLA (*Il Dio di Gesù Cristo crocifisso chiave interpretativa delle ermeneutiche di Bonhoeffer. Per un discernimento critico*, “Later” 57, 1991, 27-53; *Dio ritrovato nella struttura cristocentrica della realtà*, “Later” 57, 1991, 311-410) sono essenziali; chiarificatore resta, per i problemi che interseca, U. PERONE, *La questione Bonhoeffer*, “Hermen” 1996, 7-28.

40 D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere dal carcere* (1951: postuma), con intr. di I. MANCINI, Bompiani, Milano, 1969, pp. 270-271 (nel 1970 E. Bethge ne ha data un’edizione più completa, in seguito ulteriormente arricchita e tradotta da A. GALLAS, Paoline, Milano, 1988; 1996<sup>2</sup>) con il mirabile commento di C. SCILIRONI, *In cammino con l’uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, pp. 128-137 (interazione continua con l’Etica). Sulla sottolineatura di quel “testimonia” (che è la vera chiave interpretativa dell’esperienza bonhoefferiana) ci siamo soffermati, al seguito del magistero di R. MARLÉ (*Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo fra i suoi fratelli* [1967], Morcelliana, Brescia, 1968) in un ampio contributo, posto quasi agli inizi della nostra militanza teologica: *Lecclesiologia di Dietrich Bonhoeffer: la sua evoluzione e il suo significato*, “Humanitas” 30, 1975/8-9, pp. 681-722.

41 WA 30/2, 609, 7 e WA 50, 241, 7.

42 WA 40/1, 443, 18s.

43 WA 39/1, 450, 5-14. Per queste forti armoniche di Lutero ci sia consentito di rinviare al nostro *Martin Lutero: messaggio e spiritualità*, in *La tunica inconsueta*, 17-35. E sono prospettive vivissime che si possono cogliere a piene mani nel gioiello di M. ARNOLD, *Prier quinze jours avec Luther*, La Nouvelle Cité, Paris, 1998. Calvino non è da meno; basta scorrere l’impressionante ricerca di P. GISEL, *Le Christ de Calvin*, Desclée, Paris, 1990; ed ora è importante L. SCHÜMMER, *La théologie de Calvin à la lumière de sa mystique de l’unité en Christ*, chez l’Auteur (Rue Henrichamps 28-6140), Fontaine-l’Évêque (Belgique), 2016.

vino si apre a partire dal volto umano. È qui che il Trascendente, infinitamente Altro, ci sollecita e ci chiama in causa. La prossimità degli Altri, la prossimità del prossimo è nell'essere un momento ineluttabile della rivelazione di una presenza assoluta, che si esprime. La sua epifania stessa consiste nel sollecitarci con la sua miseria che traspare nel volto dello straniero, della vedova, dell'orfano. Bisogna operare la giustizia – la rettitudine dell'a faccia a faccia – perché si apra il varco che conduce a Dio. Non vi può essere, separata dalla relazione con gli uomini, nessuna conoscenza di Dio<sup>44</sup>. Commenta H. Bouillard: "L'irriducibile alterità degli altri, la loro miseria che fa appello alla nostra giustizia e al nostro amore, il tragico della violenza o del sacrificio ci rimandano ad un Totalmente-Altro, avvenire assoluto della nostra coesistenza. Poiché questo Totalmente-Altro è la sorgente e il fondamento della nostra libertà e del nostro essere-con-gli-altri-nel-mondo, esso è nello stesso tempo il non altro. La fede religiosa, nella quale ci apriamo alla sua azione rivelatrice e riconciliatrice, sorge nel cuore stesso delle relazioni interumane; è nel presente e nella presenza che essa promuove il loro senso, anticipando il loro senso compiuto<sup>45</sup>. È ancora Levinas a ricordarlo: "il significato non è separato dalla strada che vi conduce, poiché l'accesso fa parte del significato stesso<sup>46</sup>. Però, giova ribadirlo, ed è la seconda riflessione, questa "densità del presente"<sup>47</sup> trova la sua radice in alto. "Il punto verso cui volgiamo lo sguardo è il granello di senapa della parabola, più piccolo, modesto e povero degli altri semi, ma tuttavia seminato per terra, che giunge alla spiga e al frutto soltanto attraverso un processo di morte e risurrezione. Dietro a questo dramma del granello di senapa non si può rifugiare alcuna estetica contemplativa. Ciò che si coglie nel modo più primordiale e immediato è sempre ciò che *si compie* fra Dio e il mondo. Ma il soggetto primario

di questo *si compie* rimane Dio. È ciò che egli fa e soffre che realizza se stesso: nell'uomo Gesù Cristo e, attraverso lui, in tutti e per tutti<sup>48</sup>. Queste due riflessioni consentono di cogliere appieno il carattere anticipatore e prolettico di ogni esperienza cristiana, immersa nel presente, aperta sul futuro: "Le immagini talvolta fantasiose alle quali fa ricorso il Nuovo Testamento per parlare delle realtà ultime non debbono essere considerate come il reportage di un sapere divino circa avvenimenti futuri. Il loro compito è di sorreggere lo sguardo in avanti che il cristiano, partendo dalla sua attuale esperienza di salvezza in Gesù Cristo e nella prospettiva della sua decisione spirituale di fede, porta verso il suo compimento eterno già anticipato nella sua fede presente<sup>49</sup>. E consentono di ribadire anche l'assoluta singolarità del cristianesimo: "Il luogo da cui irradia tutta questa luce è il punto d'incontro fra Dio e il mondo e si chiama Gesù Cristo. Egli non è soltanto il motivo ispiratore, più o meno casuale, di una dottrina generale, ma il costante punto di riferimento dell'amore di Dio e degli uomini, la sua realizzazione concreta, il suo punto focale vero e proprio. Lo Spirito Santo può immergere la nostra esistenza in questo punto, ma la nostra identificazione con esso non sarà mai tale da impedirci di porlo considerare sempre come il massimo oggetto del nostro amore, come un Tu che si sdoppia nel Tu irraggiungibile del Dio uno e trino e nel Tu sempre nuovo del più piccolo fra i fratelli<sup>50</sup>. Si giocano qui le armoniche di una "santità ospitale" o se si vuole "la grammatica cristiana di una santità ospitale", che si declina in modi svariati e con interrogativi anche rilevanti e che si radica, in maniera intrinseca, nella "santità ospitale" vissuta da Gesù, nella sua libertà, espressa fino all'estremo nella sua affettività e ubbidienza filiale<sup>51</sup>. Si è qui immessi, proprio perché nel piano di Dio, quel piano che per tanti secoli la tradizione cristiana ha chiamato predestina-

44 E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye, 1968, pp. 50-51 (trad. ital.: Jaca Book, Milano, 1990<sup>2</sup>); cfr. anche *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano, 1983; si veda pure il denso volumetto di C. SCILIRONI, *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, Dehoniane, Bologna, 1991, soprattutto pp. 115-196.

45 H. BOUILLARD, *Autonomia umana e presenza di Dio*, in *Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica*, pp. 115-139; citazione: p. 139.

46 E. LEVINAS, *La signification et le sens*, "Revue de Métaphysique et de Morale" 69, 1964, p. 135 (ora in *Umanesimo dell'altro uomo* [1972], Il Melangolo, Genova, 1985). Per una lettura molto feconda della tematica di Levinas, certo fondamentale: G. FERRETTI: *La filosofia di Levinas*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1986 (2010<sup>2</sup>) e *Emmanuel Levinas*, Queriniana, Brescia, 2016.

47 Per estrapolare il titolo di un testo di G. GUTIERREZ (Queriniana, Brescia 1998) dedicato alle ultime significative vicende della teologia latino-americana, trent'anni dopo Medellín.

48 H.U. VON BALTHASAR, *Perché sono ancora cristiano* (1971), in H.U. VON BALTHASAR-J. RATZINGER, *Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella chiesa* (1971), Queriniana, Brescia, 2005<sup>3</sup>, pp. 9-70; citaz.: pp. 14-15.

49 H. BOUILLARD, *Il linguaggio della teologia*, in *Fede o paradosso?*, pp. 64-87; citaz.: pp. 84-85. Vale sempre quanto scritto da K. RAHNER nell'importantissimo saggio *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche* (1961), in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma, 1965, 399-440.

50 H.U. VON BALTHASAR, *Perché sono ancora cristiano*, p. 70.

51 È la tematica portante dell'opera sterminata di CH. THEOBALD: *La rivelazione* (2006<sup>2</sup>), EDB, Bologna, 2009<sup>2</sup>; *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (2007), EDB, Bologna, 2009; *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II* (2015), EDB, Bologna, 2016; *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica* (2015), EDB, Bologna, 2017. La migliore esposizione sintetica resta S. DIDONÉ, *Cristianesimo come stile in Chr. Theobald*, "Studia Patav" 62, 2010, 887-902. Non è possibile dilungarci qui sul progetto di Theobald, estremamente articolato, e che è al centro di una discussione vivacissima: *Cristianesimo come stile*, "Teol" 32, 2007/3; A. BERTULETTI-M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano, 2008, 604-616; S. DIDONÉ, *La struttura antropologica della fede* (con pref. M. Epis), Glossa, Milano, 2015, 215-281. Ne abbiamo abbozzato una valutazione anche noi: *Per i quarant'anni di "Studi di Teologia"*, "Studi di Teologia" n. 60, 2018/2, 156-162 cui rinviamo. Quanto qui è detto è solo per tracciare un percorso.

zione, e che ora meglio indichiamo, dopo Barth, come elezione divina<sup>52</sup>, siamo costitutivamente orientati ad essere conformi all'immagine del Figlio (cfr. Rom. 8,29s), l'ultimo Adamo colto nel suo compimento pasquale come il fondamento reale, che c'impone di leggere la condizione comune dell'umano decifrando in essa l'anticipazione di ciò che l'evento cristico determina in pienezza (cfr. 1Cor. 15, 45), siamo qui immessi, dicevamo, in un'antropologia di appello e di corrispondenza, di cui si sostanzia il discepolato cristiano, ricerca della volontà di Dio come esercizio di libertà<sup>53</sup>, risposta ad una promessa, realizzata nella vicenda del Crocifisso-risorto, che nella sua dimensione redentiva apre alla possibilità di una libertà finalmente riconciliata, tesa verso il suo compimento<sup>54</sup>. Scrive molto bene J. Werbick: "Dio che mi viene incontro liberandomi, mi dona la possibilità di essere completamente in ciò da cui mi lascio afferrare. Egli me la dona, perché quando mi afferra non è un destino cieco, che mi travolge senza riguardo e di necessità e non può affatto pensare a me, ma è la libertà creatrice di colui che degna me e gli altri uomini miei fratelli e le mie sorelle di essere con lui. Egli non vuole essere senza di noi; e perciò vuole anche che la nostra esistenza diventi così piena, così buona, come di più non potrebbe essere. La sua libera volontà vuole *per noi* la libertà del compimento, vuole per noi un'identità escatologica, nella quale e con la quale possiamo identificarci con tutto il cuore. La volontà libera di Dio è così libera e potente da non soggiacere ad alcun destino che vanifichi la sua libera volontà"<sup>55</sup>, cosicché gli uomini sono messi nel-

la condizione "di fare volentieri e spontaneamente il bene, di apprezzare tanto ciò che rende possibile e favorisce l'amore e la giustizia da essere conquistati dalla passione di ciò che è degno di essere amato e dalla passione per il Regno di Dio"<sup>56</sup>. Quest'evento grazie al quale "l'assoluto concede alla libertà finita una relazione con se stesso, in cui questa può trovare se stessa e proprio così può corrispondere all'assolutezza dell'assoluto"<sup>57</sup> si realizza, come rivelazione e come salvezza, nella vicenda cristologica; e se davanti ad essa "la risposta dell'uomo ondeggia fra la fede e l'incredulità, l'intenzione di Dio, come si dà nel comportamento di Gesù, appare assolutamente stabile e univocamente salvifica", legata "al carattere incondizionato della sua dedizione"<sup>58</sup>. Sull'affidabilità di Dio, così come è attestata nell'epifania storica dell'esistenza filiale di Gesù<sup>59</sup>, *auctor et executor redemptionis nostrae*<sup>60</sup>, sta la vocazione cristiana, che diventa elezione alla testimonianza<sup>61</sup>, "obbedienza ad un'interpellazione che convoca ad un cammino di appropriazione della verità cristologica di Dio e dell'uomo"<sup>62</sup>, condizione testimoniale "che sollecita ogni uomo e ogni donna ad attuare la propria libertà vivendo nello Spirito come e con Gesù Cristo"<sup>63</sup> e che consente, con coraggio e discernimento, di "affidarsi ad un modo originale di essere, che appare promettente per la propria vita, esattamente perché si intuisce che la sua riuscita può contare sull'intenzione del Signore e non semplicemente sulla propria buona volontà o magari sulla propria velleità"<sup>64</sup>. Tale è lo "stile" della spiritualità cristiana; il termine pare appropriato, a condizione di mantenere una

52 K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina dalla Dogmatica Ecclesiastica*, Classici UTET, Torino, 1983 a cura di A. MODA; si tratta della traduz. di *Kirchliche Dogmatik II/2*, par. 32-35 (1942; trad. franc.: t. 8, 1958), con ampia introduzione e vari apparati.

53 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato: una rilettura sistematica della "predestinazione" in Cristo*, "Teologia" 36, 2011, 361ss, specialmente pp. 373-383, in dialogo con J.L. Chrétien, un autore con cui indubbiamente deve avere a che fare la riflessione teologica (cfr. D. ALBARELLO: *Il soggetto responsabile. Fenomenologia della promessa e della corrispondenza*, "Teologia" 34, 2009, 451-482; *La libertà in Cristo come principio dell'antropologia teologica*, "Teologia" 35, 2010, 326-357; *Luomo, levocato*, 366-375).

54 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, 383-390; cfr. P. DAUTAIS, *Il cammino dell'uomo secondo la Bibbia* (2009), San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011; si cfr. anche le dense pagine di J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, pp. 228ss.

55 J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio* (2007), Queriniana, Brescia, 2010, 498. Il tema del destino e della libertà nella diversa prospettiva greca e cristiana è ben studiato da C. SCILIRONI, *Destino e fede*, Messaggero, Padova, 1994, da noi orchestrato nell'introduzione (*Destino e libertà*) a A. TILGHER, *La visione greca della vita* (1922), Giordano, Cosenza, 1996, pp. 5-24.

56 J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 461-462.

57 J. WERBICK, *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale* (2000), Queriniana, Brescia, 2002, p. 193.

58 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, p. 372; cfr. pp. 371-372. Scrive acutamente P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Seuil, Paris, 1999, p. 212: "L'umanità sarà un solo corpo nella misura in cui le sarà significato che essa ha una sola storia, un solo alpha e un solo omega. Questa unità non è il fatto della somiglianza; essa non risulta dalla somma, puramente immaginaria, di tutte le storie; non risulta dall'inglobamento di tutte le storie nella storia singolare della rivelazione biblica. Questa conserva la ristrettezza della sua linea, con tutta la sua esiguità. La proposizione biblica è che tutto l'universo deve essere radunato in un solo punto, ossia in Colui che è morto sul Calvario, e deve essere radunato da lui. È dunque semplicemente logico di vedere questo punto unico e intimo in cui Dio si concentra, connesso al cominciamento della storia universale attraverso un solo filo rosso, il filo stretto del racconto biblico: la sua singolarità iscrive nel mondo la firma dell'unico trascendente". E già O. CULLMANN osservava che "la storia della salvezza per sua intima essenza riposa sul principio della scelta, della riduzione a linea sottilissima, ma proprio questa scelta e questa riduzione avvengono per la redenzione dell'intera umanità" (*Il mistero della redenzione nella storia* (1965), Il Mulino, Bologna, 1966, p. 223).

59 P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia, 1996<sup>2</sup>, pp. 557-609; cfr. la bella recensione di G. FERRETTI, "Fil Teol" 11, 1997/3, 603-609.

60 È questo il punto centrale: A. MODA: *Strutture della fede. Un dialogo con Karl Barth*, Messaggero, Padova, 1990, 76ss, 158ss, 203ss, 268ss e Oscar Cullmann, 19ss, 215ss, comunque lo si declini; cfr. anche il bel volume di G. BIFFI, *Christus hodie*, EDB, Bologna, 1995; per un utile inquadramento J. RATZINGER, *Eschatologie*, Pustet, Regensburg, 1978<sup>2</sup>, 23-64.

61 F. SCANZIANI, *Destino, Destinazione, Vocazione*, "La Scuola Catt" 132, 2004, 425-450; M. BELLET, *Vocazione e libertà* (2006), Cittadella, Assisi, 2008; CH. THEOBALD, *Vous avez dit vocation?*, Bayard, Montrouge-Paris, 2010 (tr. ital.: EDB, Bologna, 2011; cfr. *Spirito di santità*, 345ss, 393ss, 441ss); G. ANGELINI, *Lagire e l'identità del cristiano*, "Teol" 36, 2011, 330-360; D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, pp. 366-373, 383-390.

62 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, p. 386.

63 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, p. 388; cfr. pp. 368-369.

64 D. ALBARELLO, *Luomo, levocato*, p. 390; cfr. pp. 388-389.

stretta “concordanza fra la forma e il contenuto” e che “la forma d’incontro non sia mai separata dal contenuto della fede”<sup>65</sup>, continuamente richiamato da una costante pratica memoriale<sup>66</sup> che ha nell’ascolto della Scrittura il suo punto di forza<sup>67</sup>, contenuto incarnato, in modo definitivo, archetipale ed escatologico (quindi prolettico), nell’operato di Gesù che ha una “singolare capacità” (che è il segno della sua potenza, il cui segreto è la coerenza con se stesso) di “creare uno spazio di libertà attorno a sé, comunicando con la sua sola presenza, una benefica prossimità di tutti quelli che, uomini e donne, vanno incontro a Lui”<sup>68</sup>. Tutto questo lo si è detto lungo i secoli in modi diversi; oggi lo si declina di preferenza con il linguaggio del dono<sup>69</sup>, con un’apologetica di rara intensità volta a suscitare efficacemente il grato riconoscimento della donazione discreta e generosa di Dio<sup>70</sup>, nella vicenda storica di Gesù<sup>71</sup>, in quella relazione ontologicamente ed affettivamente filiale che la caratterizza, con quel suo carattere di libertà assoluta, proprio in quanto consegnata, totalmente dimentica di sé, in quanto tutta riferita al Padre, che suscita nel credente un affida-

mento assoluto ed una conversione del cuore, in cui la grazia gioca un ruolo capitale<sup>72</sup>. Alla mia generazione lo aveva d’altronde insegnato Joseph Malègue, con un suo fondamentale intervento<sup>73</sup>, doppiato da uno smagliante romanzo<sup>74</sup>, che non per nulla ritorna oggi nella *Gaudete et exultate* di papa Francesco<sup>75</sup>, con termini più pacati di quelli usati da un Bernanos<sup>76</sup>, ma non meno persuasivi. Polo cristologico e polo antropologico mostrano la loro connessione (l’antico tema teologico del *nexus mysteriorum*, che oggi ritorna in pagine estremamente pertinenti<sup>77</sup>) e istituiscono l’esistenza credente, la sua caratura teologale, il suo spazio di libertà, il suo relazionarsi “ad una figura dell’affidamento e dell’obbedienza che l’uomo attende, ma che da solo non può costruire”, ma solo “riconoscere ed invocare” e che è la figura obbedienziale dell’esistenza di Gesù<sup>78</sup>. S. Tommaso con la sua teologia dei misteri di Cristo ha dato a questo riguardo pagine che ritornano con forza tutta particolare<sup>79</sup> e con l’elaborazione della sua *Summa*, ponendo con vigore la finalità del suo percorso, ha fornito una strada che nulla ha perso nella sua originalità<sup>80</sup>. In

65 Ciò che ben vede anche THEOBALD (*Spirito di santità*, 181-200; cit. p. 187), sebbene poi la sua prospettiva possa suscitare non poche interrogazioni (cfr. S. DIDONÉ, *Cristianesimo come stile*, 892-897) e richiedere integrazioni non da poco (cfr. S. DIDONÉ, *Cristianesimo come stile*, 897-901), anzi spostamenti che anche noi abbiamo sottolineato se dal piano formale di una teologia fondamentale si passa ad un’elaborazione di una dogmatica (*Per i quarant’anni*, 158-162; cfr. anche pp. 171-172).

66 P. SEQUERI, *L’idea della fede*, pp. 125-183 che aiuta a leggere le istanze delineate diversamente da CH. THEOBALD, *Spirito di santità*, 214-217.

67 P. SEQUERI, *La scrittura testimoniale delle Scritture Sacre*, in *La rivelazione attestata. Studi in onore del Card. C.M. Martini*, Glossa, Milano, 1998, 3-27; S. DIDONÉ, *Secondo le Scritture. Sulla questione dell’interpretazione teologica del testo biblico*, “Studia Patav” 60, 2013, 449-461 (ove profonda è la lezione di P. Beauchamp; vi è un buon aiuto per integrare il percorso di Theobald (cfr. *Avvenire del Concilio*, 112ss, 154ss; *Spirito di santità*, 203ss, 219ss; cfr. pure G. GIUFFRIDA-S. DIDONÉ, *La Bibbia anima della teologia pastorale. Prospettive metodologiche a partire dai contributi di Theobald e E. Grieu*, “Studia Pat” 62, 2015, 713-735), che, innervando sul principio di pastoralità (*Cristianesimo come stile*, 563ss; *Avvenire del Concilio*, 20ss, 52ss, 135ss, 170ss, 201ss; *Spirito di santità*, 11ss, 181ss, 203ss, 345ss, 425ss, 441ss, 487ss) offre un quadro impressionante che interpella nel profondo, proprio perché è coinvolta, e in forma eminente, la dimensione teologale dell’esistenza cristiana.

68 CH. THEOBALD, *Spirito di santità*, pp. 188-190; il che permette di caratterizzare, con la “santità ospitale” di Gesù (sempre eccedente), la “santità ospitale” della chiesa e del cristiano (pp. 195-200).

69 Ci siamo spiegati anche bibliograficamente in *Adrienne von Speyr, cinquant’anni dopo*, pp. 220-226, ruotando la problematica attorno alla rilettura che oggi si fa della teologia di Balthasar.

70 Per questo crediamo utile privilegiare nell’eventuale investigazione dei dati una prospettiva concretamente fenomenologica rispetto ad una di tipo trascendentale, che pure ha i suoi meriti: A. BERTULETTI, *La teologia filosofica come questione teologica*, in *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, a cura di P. SEQUERI e S. UBBIALI, Glossa, Milano, 2009, 3-11 (cfr. *Il significato di una formula inconsueta*, “Teol” 23, 1998, 241-247); D. ALBARELLO, *Luomo, l’evocato*, pp. 362-333; P. SEQUERI, *Absolute della libertà e fede teologale*, “Teol” 39, 2014, 404-424.

71 Rinvio soprattutto alla concretezza delle opere di E. FALQUE: *Le passeur de Gethzèmani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris, 1999; *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris, 2004 (trad. ital.: San Paolo, Cinisello Balsamo, 2014); *Les noces de l’agneau. Essai philosophique sur le corps et l’Eucharistie*, Cerf, Paris, 2011; *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Cerf, Paris, 2013.

72 S. DIDONÉ, *La struttura antropologica della fede*, pp. 336-339; cfr. M. EPIS, *Kerygma e logos di Dio*, in *Cristianesimo e Occidente*, Glossa, Milano, 2011, 51-67.

73 J. MALÈGUE, *Vertu de foi et péché d’incroyance* (1937), in *Pénombres*, Spes, Paris, 1939, 75-155; cfr. R. AUBERT, *Le problème de l’acte de foi*, pp. 630-636.

74 J. MALÈGUE, *Agostino Méridier*, a cura di F. Casnati, 3 voll. (1933; 1947<sup>2</sup>), SEI, Torino, 1960; il vol. 3, pp. 323-334 riporta la celebre conferenza *Il senso di Agostino*, che riprende molti temi di *Vertu de foi*; è in questo volume che si parla di “classi medie della santità”, tema sviluppato anche nel romanzo appena abbozzato, *Les classes moyennes du Salut*, pubblicato nel 1959; cfr. F. CASTELLI, *La classe media della santità. Agostino Méridier*, “Civ Catt” 164, 2013, vol. 4, 121-134.

75 Esort. Apost. *Gaudete et Exultate* (2018), n. 7; cfr. già *l’Intervista* a A. SPADARO: “CivCatt” 164, 2013, vol. 3, p. 460.

76 Vale la pena di rileggere i due ritratti dati da CH. MOELLER nel vol. 1 (*Il silenzio di Dio*) e nel vol. 2 (*La fede in Cristo*) del suo *Letteratura moderna e cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 1956.

77 A titolo esemplificativo i tre numeri monografici: *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*, “Teologia” 34, 2009/3, 319-519; *Gesù Cristo e l’uomo: il caso serio della libertà*, “Teologia” 35, 2010/3, 323-504; *Lineamenti di antropologia teologica: interpretazioni*, “Teologia” 36, 2011/3, 317-520.

78 F.G. BRAMBILLA, *Esercizi di cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, p. 130.

79 E.H. WEBER, *Le Christ selon st. Thomas d’Aquin*, Desclée, Paris, 1988; J.P. TORRELL, *Le Christ et ses mystères*, 2 voll., Desclée, Paris, 1999; I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d’Aquino*, 2 voll., Jaca, Milano, 2013 e 2014 (sintesi in *Thomas Handbuch*, a cura di V. LEPPIN, Mohr, Tübingen, 2015, pp. 383-392). Per le ricadute attuali: E. GALLI, *Il mistero del Figlio nei suoi misteri. Un confronto con la cristologia italiana*, Miscellanea Francescana, Roma, 2015. È in questa dimensione che si situa la ricerca sui “sentimenti di Gesù” (un dato oggettivo certo ineliminabile), che l’esistenza cristiana, teste Paolo (cfr. Fil. 2,5), deve sforzarsi di riprodurre, tema oggi sovrabbondante, che qui non possiamo seguire, ma che è un accesso eccellente per una rivisitazione della singolarità di Gesù (M. GRONCHI, *Gesù, l’uomo che è il figlio di Dio. L’esperienza religiosa di Gesù come principio ermeneutico della sua singolarità*, in *Gesù di Nazaret, figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline, Milano, 2000, 211-254; V. BATTAGLIA, *Per una teologia dei sentimenti di Gesù Cristo*, “Ric Teol” 14, 2003, 67-98; G. DEPEDER, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Messaggero, Padova, 2013) e della sua irradiante bellezza (V. BATTAGLIA, *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, EDB, Bologna, 2011).

80 A. PATFOORT, *Tommaso d’Aquino. Introduzione a una teologia* (1983), Marietti, Genova, 1992; W. METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae*, Hamburg, 1998; B. JOHNSTONE, *The debate on the structure of the Summa Theologiae from Chenu to Metz*, in *Aquinas as Authority*, a cura P. VAN GEEST, Peeters, Leuven, 2002, 187-200; U. KOEPEL, in *Thomas Handbuch*, 250-266; ma soprattutto il densissimo volume di D. MONGILLO, *La dimensione etico-teologica*

Oriente poi non si è stati da meno, e la grande figura di Simeone il Nuovo Teologo è là ad attestarla ed illustrarla in pagine di una profondità e di una sovrabbondanza che lasciano stupefatti<sup>81</sup>. E ad unire i due mondi basti riferirsi qui alla lunga meditazione di Agostino nei *Soliloqui*, nelle *Confessioni*, nelle *Enarrationes in Psalmos*<sup>82</sup>. Tale è l'uomo spirituale, fisso nel suo centro, edificato dallo Spirito effuso dal Signore Risorto, la "creatura nuova" che vive secondo Dio nella giustizia e nella santità vera, conformato al Nuovo Adamo, divenuto Spirito datore di vita, cui sono resi possibili un affidamento, una consegna, una sequela, attraverso i molti affidamenti e le molte consegne e le molte obbedienze che la vita prepara sul nostro cammino<sup>83</sup>. E tale è, nelle sue grandi linee, la spiritualità cristiana.

5. Vorrei però aggiungere tre precisazioni, affinché tutto sia più chiaro per "una comprensione teologica dell'esistenza cristiana, cioè dell'esistenza umana configurata dalla fede, dalla speranza e dall'amore fondato in Cristo"<sup>84</sup>, esistenza paradigmatica per un Francesco di Assisi<sup>85</sup>, che la sperimenta con grande forza, nell'intrinseca circolarità delle virtù teologiche<sup>86</sup>. La prima osservazione è che abbiamo detto molte parole, sondato molti approcci, intessuto esperienze molteplici, privilegiando quelle che sono nostre contemporanee, perché in esse cogliamo un appello più urgente alle nostre sensibilità, ai nostri questionamenti, ai nostri bi-

sogni; dovunque abbiamo incrociato il paradigma dell'uomo nuovo cristiforme, così com'è realizzato dallo Spirito del Risorto, secondo il discorso d'amore e di elezione attestato dalla rivelazione; di conseguenza dovunque abbiamo incrociato l'intreccio di polo cristologico e polo antropologico nella serietà dell'esercizio cristiano<sup>87</sup>, in un continuo rinvio fra incarnazione ed escatologia, assunte in una dialettica di tipo sintetico<sup>88</sup>, coglibile solo in una dimensione sapienziale<sup>89</sup>. La spiritualità cristiana è un approccio unitario, un mistero a due braccia che deve essere espresso unitariamente, perché, come la santità cristiana, è "partecipazione della vita trinitaria, che si attua concretamente come conformazione al Cristo crocifisso e risorto, grazie all'opera dello Spirito Santo"<sup>90</sup>. E certo "appartiene al tragico sviluppo della teologia contemporanea (nella misura in cui ciò si registra) il fatto che il motivo dell'inabitazione di Cristo nel cuore dei credenti sia stato declassato al rango di un oggetto dimenticato"<sup>91</sup>. La seconda osservazione, partendo dal dato inequivocabile che nell'uomo nuovo cristiforme vi è una realizzazione per così dire piena e paradigmatica dell'essere cristiano (sebbene il Concilio ricordi autorevolmente che nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà lavori invisibilmente, ma efficacemente la grazia del Cristo Redentore<sup>92</sup>), sottolinea due elementi: da un lato questa configurazione è al servizio non di se stessa, ma è al servizio della vocazione umana, è subito a favore di altri<sup>93</sup>, delineando così, in una

della *Summa di Tommaso d'Aquino. Ispirazione, fondazione, articolazione*, Angelicum Univ. Press, Roma, 2006.

81 Ci permettiamo di rinviare a due nostri contributi: *Le Christ dans la vie chrétienne. Une lecture des Catéchèses de Syméon le Nouveau Théologien*, "Nicolaus" 21, 1993, 103ss; *Simeone il Nuovo Teologo*, in *Diligite sapientiam* (2003; cfr. n. 25), 213-271.

82 AGOSTINO: *Soliloqui e Confessioni*, a cura di A. MODA, Classici Utet, Torino, 1997, 2002; *Commento ai Salmi*, a cura di M. SIMONETTI, Fondazione Valla, Milano, 1988 (14 testi).

83 D. ALBARELLO, *L'uomo, l'evocato*, 371-372, 379-380, 389-390.

84 J. ALFARO, *Esistenza cristiana* (1975), Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1979<sup>2</sup>, p. 1; proprio per questo parliamo di "esistenza teologale", strutturata attorno alla sua radice cristologica: D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia, 2001. Già lo sapeva bene dom Columba Marmion, che lo ha insegnato a intere generazioni (cfr. il bellissimo studio di P.M. GIONTA, *Le virtù teologiche nel pensiero di dom Columba Marmion*, Pontificia Univ. Santa Croce, Roma, 2001).

85 *Preghiera davanti al Crocifisso*: "Altissimo, glorioso Dio, illumina le tenebre de lo core mio et dame fede drecta, speranza certa e caritate perfecta, senno e cognoscimento, Signore, che faça lo tuo santo e verace comandamento" (*La letteratura francescana*, vol. 1, a cura di C. LEONARDI, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano, 2004, p. 5; commento: pp. 349-350; la bellissima introduzione costituisce una vera iniziazione all'autentica spiritualità di Francesco, contro troppo vulgate letture che, per quanto fruste, resistono acriticamente: pp. XIII-L in particolare) da cfr. con la mirabile preghiera *Omnipotens, aeterne Deus* che conclude l'Epistola *toto ordini missa* (pp. 210-213; commento: pp. 440-446) e con le *Laudes Dei altissimi* (pp. 213-215; commento: pp. 446-450). Mai disgiunte dalla tematica dei sensi spirituali in Francesco (B. FORTHOMME, *Il canto del corpo ardente. La stigmatizzazione di s. Francesco d'Assisi*, Messaggero, Padova, 2012) e nella tradizione francescana. Angela da Foligno in particolare (M. CESCHIA, *Litinerario dei sensi spirituali nella prospettiva francescana*, "Credere Oggi" n. 214, 2016, 137-154). Con quel che consegue per un'assunzione teologica del tema della corporeità (ad es.: "Credere Oggi" n. 231, 2019/3).

86 J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, di speranza e di carità*, Jaca, Milano, 1989; D. BARSOTTI, *Fede, speranza e carità nella vita cristiana*, Opera della Regalità, Milano, 1993; D. VITALI, *Esistenza cristiana*, pp. 47-51, 68-105, 266-303, 307-352, 353-361; D. MONGILLO, *La dottrina di Dio fine ultimo, beatitudine della vita dell'uomo. Il cardine dell'orientamento teologale dell'esistenza umana*, "Nicolaus" 32, 2005, 41-73; M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo, Milano, 2010. Utili precisazioni in L. LEUZZI, *Dalla fede religiosa alla fede teologale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.

87 G. GHIRIBERTI, *La spiritualità del Nuovo Testamento*, pp. 451-452, 457-459, 462-464, 465-466 con un'esemplificazione biblica molto pertinente per Paolo e Giovanni.

88 Buone osservazioni in L. CASTO, *Un interrogativo*, pp. 477-479; è da ricordare la bella, e discussa, ricerca di B. BESRET, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'étude du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, Cerf, Paris, 1965.

89 G. MOIOLI, "Sapere teologico" e "sapere proprio del cristiano", "Scuola Catt" 106, 1978, 569ss; D. ALBARELLO, *L'uomo, l'evocato*, pp. 383ss; CH. THEOBALD, *Spirito di santità*, pp. 181ss, 345ss. S. DIDONÉ, *La struttura*, pp. 335ss fa appello, in maniera pertinente, alla categoria del "pratico". A questo proposito: M. EPIS, *Sulla circolarità di teologia e filosofia*, "Teol" 37, 2012, 56-66. Naturalmente il "pratico" va assunto nella sua valenza intrinseca (cfr. *Listanza del "pratico" in teologia*, "Studia Pat" 59, 2012, 3-149). Posso ricordare qui un grande precursore, quale L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1969? Ciò suppone evidentemente una svolta metodologica ben evidenziata ad es. in E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero di vita*, Cittadella, Assisi, 2011. Una buona realizzazione, ricca di spunti, è *Una teologia in comunità*, a cura di D. PAOLETTI, Messaggero, Padova, 2015.

90 F. ARDUSSO, *Santità e missione*, p. 240.

91 E. BISER, *Mystik und Therapie*, p. 20.

92 *Gaudium et Spes*, 22; *Lumen Gentium*, 16.

93 CH. THEOBALD, *Vous avez dit vocation?*, 90ss; D. ALBARELLO, *L'uomo, l'evocato*, 386s.

fraternità forte e decentrata<sup>94</sup>, un cammino verso il Regno<sup>95</sup>; dall'altro tale configurazione è ad un tempo dell'ordine della realtà e della promessa; qui si vivono le primizie dello Spirito (Rom. 8, 23); e questa è la forza dell'escatologico cristiano, come vive nella formula tanto usuale del già-non-ancora<sup>96</sup>. La terza osservazione è che, se così stanno le cose, "l'uomo spirituale cristiano non appartiene ad una conventicola gnostica di iniziati, quasi avesse una rivelazione a parte, oppure addirittura potesse fare a meno di una parte dei contenuti della Rivelazione consegnata da Dio al suo popolo. Il vero spirituale non sa niente di più di ciò che sa ogni vero credente in Cristo e non può fare a meno di nulla di ciò che è essenziale all'interno del dato rivelato. Per cui, come ogni vero credente, è anch'egli uomo della fede, che vive nella chiarezza oscura del dono della fede; è anch'egli uomo della speranza, che insieme pregusta e attende la realtà futura dei cieli nuovi e della terra nuova; è l'uomo della carità, che fin d'ora sperimenta l'amore di Dio effuso nei cuori dallo Spirito Santo ed anela alla pienezza della carità. Non solo, è anch'egli un uomo che ogni giorno sperimenta la tentazione e deve pregare per avere la grazia della conversione"<sup>97</sup>. Nel suo umile e profondo ministero la ha ricordato a tutti papa Benedetto<sup>98</sup>. Anche la teologia non può esimersi dall'an-

nunciarlo con forza, se è vero, com'è vero, che essa "non è la fede dei sapienti", ma, "più semplicemente, il sapere dei credenti"<sup>99</sup>; il suo compito è quello d'introdurre in un mistero di cui si partecipa, per grazia, nella forza dello Spirito<sup>100</sup>; il suo scopo, già vi insisteva Tommaso d'Aquino, è di condurci alla beatitudine eterna<sup>101</sup>. Come ha scritto Fulvio Ferrario, "la teologia è la riflessione impegnata e intrisa di speranza e di preghiera di una chiesa che cerca di vivere la propria vocazione, instancabile nel seminare il nuovo, fiduciosa nella pazienza di Dio"<sup>102</sup>. È quindi al servizio dell'obbedienza della fede, tesa a mostrare "l'intima unità del disegno divino, che caratterizza la vera essenza dell'adorazione e del discepolato"<sup>103</sup>. Ogni teologia vive, già lo sapeva Balthasar, come "un fuoco consumante tra l'abisso notturno dell'adorazione e la voragine altrettanto notturna dell'obbedienza"<sup>104</sup>, "fino al giorno in cui il Signore c'introdurrà in quella dossologia in cui ogni contrasto cesserà e il nostro si perverrà in tutta la sua pienezza alla gloria dell'unico Dio"<sup>105</sup>. Essa infatti viene dalla fede<sup>106</sup>, testimonia la fede<sup>107</sup>, si pone come compagnia, memoria e profezia<sup>108</sup>, non temendo pregiudizi ostili che troppo spesso le si sono cuciti addosso e nei confronti dei quali ribadisce, con umiltà certo, ma con nitidezza la propria plausibilità<sup>109</sup>. Essa sa di dover "stare

94 J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, pp. 59ss.

95 CH. THEOBALD, *Spirito di santità*, 393ss; tenendo conto della analogicità del discorso: J. WEBBICK, *Essere responsabili della fede*, 997ss; CH. THEOBALD, *Spirito di santità*, 441ss.

96 O. CULLMANN: *Cristo e il tempo* (1962<sup>3</sup>), Il Mulino, Bologna, 1965, pp. 151-207; *Il mistero della redenzione nella storia* (1965), Il Mulino, Bologna, 1966, pp. 15-22, 93-104, 225-254, 417-429; *Attualità della storia della salvezza*, "Nicolaus" 1, 1973, 130ss. I due volumi sono stati riediti dalle Dehoniane (Bologna, 1990, 2005 per il primo; 1971 per il secondo). È però la mirabile *Cristologia del Nuovo Testamento* (1957, 1975<sup>5</sup>), Il Mulino, Bologna, 1970 a darne con forza l'evidenza esegetica. L'amplessissima discussione che ha coinvolto la ricerca del Cullmann ne ha mostrato la pertinenza (cfr. A. MODA, *Oscar Cullmann*, 165ss).

97 L. CASTO, *Un interrogativo*, p. 479; cfr. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, pp. 20ss; H.U. VON BALTHASAR, *Perché sono ancora cristiano*, pp. 33ss; D. ALBARELLO, *Luomo, l'evocato*, pp. 389-390.

98 Con l'intreccio delle sue tre encicliche *Deus caritas est* (2006), *Spe salvi* (2007), *Lumen Fidei* (2013; promulgata e assunta da papa Francesco), sulle orme del Concilio, cercando la difficile e scomoda concretezza (*Caritas in veritate*: 2009), sforzandosi di portare ovunque la luce dell'*intellectus fidei* cristiano (cfr. P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna, 2012).

99 P. SEQUERI, *L'istituzione teologica*, in *Il teologo*, a cura di G. COLOMBO, Glossa, Milano, 1989, pp. 7-24; cit.: p. 17. Sequeri ha ribadito queste armoniche in un magnifico testo: *Intellectus caritatis*, "Teol" 16, 1991, 191ss.

100 Non posso non citare il bellissimo volume di A. LOUTH, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1983. Chi dice Spirito dice partecipazione. Perciò tutto quanto è stato detto fin qui, potrebbe essere trascritto in chiave pneumatologica (e trinitaria), però senza varianti di peso. Chi volesse averne una prova, può consultare il nostro *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*, Claudiana, Torino, 2012. Qui bisognerebbe ricordare l'apporto difficile ma fondamentale di L. BOUYER (soprattutto *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Cerf, Paris, 1986; trad. ital.: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998), su cui D. ZORDAN, *Connaissance et mystère. L'itinéraire théologique de L. Bouyer*, Cerf, Paris, 2008 (ridotto: *Louis Bonnes*, Morcelliana, Brescia, 2009). E rileggere le due sillogi postume di H. BOUILLARD, *Vérité du christianisme*, DDB, Paris, 1989 (con pref. di K.H. NEUFELD) e *Le mystère chrétien à l'épreuve la raison et de la foi*, Têqui, Paris, 2001 (pref. di B. LUCCHESI), cui le equilibrate pagine di S. DIDONÉ, *La struttura antropologica della fede*, 51-134 danno rinnovato vigore, anche se indicano come si debba andare oltre (pp. 119-128), nella linea di SEQUERI (*Il Dio affidabile*, pp. 89-92; *L'idea della fede*, p. 194).

101 *Summa theol.* I, q. 1, art. 4, 7, 10.

102 F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma, 2011, p. 37.

103 P. BOLOGNESI, *La teologia come disciplina elenctica*, "Studi di Teologia" n. 46, 2011/2, pp. 131-145; cit., p. 143.

104 H.U. VON BALTHASAR, *La sede della teologia*, in *Verbum Caro*, p. 177.

105 P. BOLOGNESI, *La teologia come disciplina elenctica*, p. 145.

106 J. WEBSTER, *Theologische Theologie*, "Z Th K" 97, 2000, 238-258; J. MOINGT, *Lacte de croire aujourd'hui et l'acte théologique*, in *Théologies et vérité au défi de l'histoire*, Peeters, Leuven, 2010, 9-31; J. BECKER, *Glaube und Theologie*, "Rev Espan Theol" 83, 2013, 459-482 (fortemente ispirato a Balthasar).

107 Resta impreteferibile il capitale intervento di H. BOUILLARD, *La struttura teologica del Credo*, in *Fede o paradosso? Per una critica della ragione teologica*, pp. 141-163.

108 B. FORTE, *La teologia come compagnia, memoria, profezia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1987; R. TOMMASI, *La vocazione ecclesiale e dialogale della teologia cristiana*, "Studia Pat" 60, 2013, 283-291; K.L. JOHNSON, *Theology as Discipleship*, IVP, Downers Grove, 20-15. Propugnando però sempre un dialogo vero, che ruoti attorno ad un forte paradigma veritativo: P. TRIANNI, *Dialogo*, Messaggero, Padova, 2018; già P. CHAUNU, *Dieu. Apologie*, DDB, Paris-Bruges, 1990 aveva scritto pagine interessanti, passate inosservate.

109 È tutto da leggere per la sua pertinenza il contributo di G. CANOBBIO, *La ricerca teologica oggi*, "Studia Patav" 59, 2012, 441-450. Sulla necessaria umiltà: R. REPOLE, *Il pensiero umile. In ascolto della Rivelazione*, Città Nuova, Roma, 2007 (da leggere con *L'umiltà della Chiesa*, Qiqajon, Magnano Bose, 2010 e *La vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013). Tenendo conto di due esigenze imprescindibili. Da un lato la teologia deve preservare il concetto e la rappresentazione di Dio da ogni fraintendimento; M. OVADIA, *Difendere Dio*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia, 2009 sottolinea che si tratta di "difendere" Dio da tutte le idolatrie e dai falsi nomi che gli sono stati cuciti addosso e che ne hanno contraffatto la verità; G. FERRETTI, *Il grande compito* (cfr. n. 112), pp. 74 ss ha creato a questo proposito il concetto difficile ma appropriato, di "disambiguazione". Dall'altro deve tenere conto di eventuali richieste

al polso del tempo e avvertire il respiro dell'eterno, ascoltare la parola di Dio ed esprimere in tal modo l'umano, guardare a Cristo, e vedere in lui, uomo sofferente, il Dio stesso che accoglie gli uomini nella propria luce, traendoli dalla loro cecità nei confronti di Dio<sup>110</sup>; conosce quale sia, e debba essere, il suo ruolo, pubblico<sup>111</sup>, in piena secolarizzazione<sup>112</sup>, sforzandosi di coniugare dono gratuito, intelligenza della fede, libertà dell'uomo<sup>113</sup>, senza mai dimenticare quella *forma Christi* cui essa è intenzionalmente collegata<sup>114</sup>; tesa fra il ricordo dell'annuncio di Gesù in merito alla signoria di Dio (Mc 1, 14s) e l'annuncio della resurrezione di Cristo dai morti (1Cor. 15, 3-5), la teologia sa che "la buona novella non invecchia, perché Dio stesso, il Vivente, è sempre giovane e la sua parola sempre nuova", capace di rendere la fede, e la vita che essa ispira, ugualmente nuova<sup>115</sup>. Se così stanno le cose, spiritualità e teologia percorrono sentieri analoghi, cosicché non stupisce la straordinaria fioritura che coinvolge oggi l'una e l'altra, con sentieri che in questa conferenza non ci è certo consentito di esplorare. Ritorniamo invece al punto di partenza. Siamo stati interfacciati fin dall'inizio con un concetto denso e concreto di spiritualità cristiana, dalle sfaccettature certo molteplici, ma tutte immediatamente convergenti sull'esperienza teologale dell'esistenza del cristiano, esperienza cristiforme che i santi hanno incarnato in massimo grado, seppure sempre aporeticamente, come si addice a un popolo in cammino nei tortuosi meandri di un tempo certo redento, ma pur sempre in attesa di compimento<sup>116</sup>. Conseguentemente ci siamo confrontati con le sue esigenze, indubbiamente forti, difficili, inattuali, ma vivibili se al centro poniamo il ricordo vivente del Cristo. Abbiamo toccato poi alcuni

punti di un percorso concreto, cui oggi siamo particolarmente sensibili ed infine l'intero discorso è stato immesso in talune coordinate teologiche, appena schizzate, tali però da lasciare almeno intuire l'intelaiatura delle problematiche oggi sul tappeto e che qualunque manuale o saggio di teologia spirituale o di spiritualità si sforza di enucleare, d'illustrare, di portare a compimento.

6. L'ultima parola, che vuole essere anche una ripresa sintetica, ha la sfaccettatura di una gioiosa e riconoscente confessione di fede. La prendo a prestito da Karl Barth. "Gesù vive: egli è colui che è stato crocifisso per noi, colui che ha posto un termine a noi (e per noi), ma che, nella sua risurrezione, ha una volta per tutte cominciato per noi nella sua persona qualcosa di nuovo, chiudendoci tutte le possibilità di tornare o di guardare indietro. Gesù vive: egli è veramente il Signore, un Signore niente affatto inerte, comodo e invitante alla comodità, ma severo ed esigente. Egli è severo ed esigente precisamente perché egli ci chiude tutte le possibilità di ritornare o di volgerci indietro, perché ci domanda di prendere su di noi la nostra piccola croce – non la sua croce, ma la nostra! – e di seguirlo là dove da tempo ci precede con la sua, al Golgotha, per deporla davanti al trono di Dio gravata dal peccato e dalla colpa del mondo intero, caricata della nostra morte, e per ricevere, Lui, il figlio obbediente al Padre, a nostro nome e per tutti, la grazia della vita eterna. Gesù vive: egli respira dopo la sofferenza, il dolore, il tormento che ha subito per noi, lui, il giudice che è stato giudicato, lui, il sacerdote che è stato immolato. Che ci rimane, se non di accettare che il suo punto di arrivo si il nostro punto di partenza, per festeggiare a nostra volta il sabato,

di chiarificazioni e di adeguamenti; il fasc. monografico *Scuole teologiche*, "Credere Oggi" n. 228, 2018/6 ne fornisce un esempio (soprattutto i contributi di G. Pasquale, A.N. Terrin, N. Tovagliari, S. Segoloni-Ruta).

- 110 Con notevole profondità, partendo da una magistrale lettura della situazione cristiana, quale espressa dalla *Lettera agli Ebrei*, con armoniche di rara efficacia: TH. SOEDING, *Prospettive neotestamentarie sulla nuova evangelizzazione*, "Studia Patav" 53, 2012, 423-433, cit. p. 427.
- 111 G. CANOBBIO, *Teologia e storia: emergenza della responsabilità pubblica della fede*, in *La teologia del Novecento*, pp. 413-468. Con riferimento al programma delineato da Agostino nel *de doctrina cristiana*, lo stesso Canobbio, concordando con L. ALICI (ed. del *de doctrina cristiana*, Paoline, Milano, 1989, pp. 30ss), ricorda che "oggetto del sapere teologico non è semplicemente la trascendenza, bensì la trascendenza nella storia umana" (*La ricerca teologica oggi*, p. 449), mettendo peraltro giustamente in guardia di non "attestarsi sulla funzionalità della teologia alla prassi anziché al senso" (p. 450), che solo può mettere in conto "la schiusura di nuove possibilità del pensiero" che renda conto della plausibilità del mistero (p. 447). Con formula efficace si è espresso S. DIANICH, *Il futuro della teologia: pensare la fede con molti diversi pensieri*, postfazione a G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide*, San Paolo, Milano, 1998, pp. 189-207. Il contributo di G.L. MÜLLER, *Alcune sfide per la teologia nell'orizzonte della "cittadinanza" contemporanea*, "Teologia" 39, 2014/2, pp. 163-174 offre indispensabili precisazioni per costruire una presenza autentica.
- 112 H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?* (2007) Rubettino, Soveria Mannelli, 2010; R. REPOLE, *Come stelle in terra. La chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Cittadella, Assisi, 2012; G. FERRETTI, *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi, 2013. Bisognerebbe riprendere il fondamentale, e troppo dimenticato, discorso di papa Benedetto a Friburgo (2011): cfr. *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, a cura di J. ERBACHER, Herder, Freiburg, 2012. TH. SOEDING, *Prospettive*, pp. 434ss sottolinea la necessità imprescindibile di rilevare il "dove" della fede (*fides quo*) e G. CANOBBIO, *La ricerca*, pp. 447s vede in questo compito la valenza critica che fede e teologia devono esercitare. Recentemente D. ALBARELLO, *A misura d'uomo. La salvezza per la città*, Messaggero, Padova, 2018 ha tratto a questo riguardo riflessioni che meritano una discussione di non poco conto.
- 113 G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2017, pp. 148-180.
- 114 G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma, 2007 con molteplici esemplificazioni. Cfr. anche F. ARDUSSO, *La debolezza di Dio* (2002), in *La fede provata*, pp. 373-393; J. WERBICK, *L'insuperabile debolezza di Dio per gli uomini*, "Fil Teol" 29, 2015, 175-191; R. REPOLE, *Il Vangelo dell'umiltà di Dio*, "Fil Teol" 29, 2015, 226-237. Sul collegamento "intenzionale" (*tendere in*), quindi ontologico-veritativo, e non meramente soggettivo della teologia nella sua forma forte di "esperienza religiosa" valgono le ricche considerazioni di G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, vol. 2, pp. 116-165.
- 115 TH. SOEDING, *Prospettive neotestamentarie*, p. 430.
- 116 Merita attenta considerazione G. D'ANIELLO, *Tempo redento. Riflessioni filosofiche a partire da Oscar Cullmann*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2019, opera contornata da due non ovvie prefazione (di S. ZUCAL) e postfazione (di D. GARRONE) che aiutano a pensare il problema.

per respirare a nostra volta: come gli uditori della buona novella di Pasqua, sottomessi al giudizio dello Spirito Santo che è stato allora pronunciato, domandando che questi si disciuda ancora e sempre per noi, viventi nell'attesa del compimento della parusia, e dunque nella speranza della nostra redenzione? La nostra redenzione non è forse fondata nella riconciliazione compiuta sulla croce di Gesù Cristo e non è essa già cominciata con la sua risurrezione, nella quale i discepoli lo hanno visto nella sua gloria?<sup>117</sup>. Concetti reduplicati da papa Benedetto<sup>118</sup>, partendo dalla scena dell'Ascensione che conclude il vangelo di Luca: "Gesù parte benedicendo. Benedicendo se ne va e nella benedizione Egli rimane. Le sue mani restano stese su questo mondo. Le mani benedicti di Cristo sono come un tetto che ci protegge. Ma sono al contempo un gesto di apertura che squarcia il mondo affinché il cielo penetri in esso e possa diventarvi una presenza. Nel gesto delle sue mani benedicti si esprime il rapporto duraturo di Gesù con i suoi discepoli, con il mondo. Nell'andarsene Egli viene per sollevarci al di sopra di noi stessi ed aprire il mondo a Dio. Per questo i discepoli poterono gioire, quando da Betania tornarono a casa. Nella fede sappiamo che Gesù, benedicendo, tiene le sue mani stese su di noi. È questa la ragione permanente della gioia cristiana"<sup>119</sup>. Qui sta la forza della spiritualità cristiana, che porta con sé l'impegno di un'esistenza teologica "consegnata a Dio"<sup>120</sup>, pur fra tanti ostacoli<sup>121</sup>; nella percezione vivissima di una dialettica fra "essere riconosciuto" ed "essere riconoscente"<sup>122</sup>; in una coerenza attiva fra quanto si crede e quanto si pratica<sup>123</sup>, per poter raggiungere, certo

per grazia, tanto ci eccede<sup>124</sup>, quella conformazione a Cristo<sup>125</sup>, che è il fondamento che tutto sostiene<sup>126</sup> e che consente alla chiesa, ed al cristiano in essa<sup>127</sup>, di essere testimone per il mondo e ad assumere nei suoi confronti una rappresentazione vicaria (essa che è e resta, nella parola stessa del Signore, "un piccolo gregge") che ne attesti, e la faccia risuonare, la chiamata ad una comune salvezza<sup>128</sup>, tema questo che il Vaticano II non ha cessato d'illustrare con insistenza del tutto particolare<sup>129</sup>. Nelle braccia di Colui che vive e nelle sue mani benedicti che ne attestano la presenza, fino alla fine del mondo, nell'attesa del suo ritorno si radica la spiritualità cristiana. Essa attesta, umilmente ma fedelmente, per quanto può nell'umana sua fragilità, che "da Gesù emana un raggio di luce che cresce lungo i secoli, un raggio che non può provenire da nessun semplice essere umano, un raggio mediante il quale entra veramente nel mondo lo splendore della luce di Dio"<sup>130</sup>. E sa, simile ai discepoli di Emmaus, che, senza stancarsi mai, "la storia che comincia da Mosè (cioè dai primi libri della Bibbia), attraverso tutti i profeti, per arrivare fino al Cristo, deve essere sempre ripercorsa, deve sempre ricominciare da capo. Il lettore è invitato a riavvolgere il suo rotolo e a ritornare indietro, incominciando dall'inizio, ora che arrivato alla fine, ora che è accompagnato da colui che è il fine, perché nel segno scritto ritrova la mappa con le indicazioni, la via con i segnali, i dubbi, le domande, le deviazioni, le ferite e le riprese, ma anche la guida per non perdersi"<sup>131</sup>, affinché la memoria del passato, grazie al Risorto, rivelatore, interprete, guida, si trasformi efficacemente in memoria del futuro<sup>132</sup>.

117 K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV/1 (1953), par. 59,3, pp. 381s; trad. franc. t. 17, p. 365.

118 Ratzinger è sempre stato molto attento alle prospettive di Barth, anche tramite Balthasar: *La fraternità cristiana*, pp. 95ss.

119 J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. 2, p. 324.

120 *Dei Verbum*, nn. 5-6; cfr. G. LINGUA, *Le forme dell'affidarsi*, in *La fede evento e promessa*, a cura di P. CODA e C. HENNECKE, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 73-86; G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milano, 2014; e soprattutto V. DI PILATO, *Consegnati a Cristo. Un percorso storico sulla fede*, Città Nuova, Roma, 2010, particolarmente pp. 101-116 (cfr. anche *Fede*, Cittadella, Assisi, 2012, particolarmente pp. 89-110). Per approfondimenti E. PRATO, *La fede. Percorsi di Lettura*, "Teologia" 38, 2013, 490-505 e G. TRABUCCO, *Fede ed esperienza spirituale*, "Orient Bibl" n. 45, 2015, 14-23.

121 J.P. JOSSUA, *La foi en question*, Flammarion, Paris, 1989; G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Vita e Pensiero, Milano, 2008; *La fede. Dire Dio dicendo sé*, Glossa, Milano, 2015.

122 R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano, 2005; M. HODŽIČ, *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente*, PUG, Roma, 2009; e il pionieristico dossier: *Lacte du croire*, "RSR" 77, 1989/1-2.

123 A. LÉONARD, *Cohérence de la foi*, Desclée, Paris, 1989; P. KNAUER, *Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensakt*, "Cath" 44, 1990, 43-63; e molte pagine di CHR. BÖTTINGHEIMER, *Comprendere la fede* (2009), Queriniana, Brescia, 2014.

124 M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Marietti, Genova, 1983; P. GISEL, *L'excès du croire*, DDB, Paris, 1990; R. FISICHELLA, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Paoline, Milano, 2005.

125 Accanto a Theobald, è utile rileggere D. Tracy: D. BALOCCO, *Dal cristocentrismo al cristomorfismo. In dialogo con David Tracy*, Glossa, Milano, 2012.

126 G.L. MÜLLER, *La fede come fondamento dell'esperienza cristiana*, "Studia Patav" 60, 2013, 401-414; cfr. anche S. ROS GARCIA, *Nel mezzo del cammino, l'esperienza di Dio*, EDB, Bologna, 2011.

127 Ed anche ai cristiani e alle chiese ancora separati/e: alla vigilia della sua elezione al ministero petrino, J. RATZINGER, nella postfazione a *La fraternità cristiana*, pp. 109-115 ha scritto pagine vigorose che, purtroppo, sono scivolte nel buio.

128 J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, 59ss, 73ss, 94ss.

129 G. MONTALDI, *Il tema della fede nell'evolgersi del Concilio Vaticano II: la genesi di Dei Verbum 5-6 e i suoi riflessi su ulteriori ambiti conciliari*, PUG, Roma, 2005.

130 J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. 2, pp. 306s.

131 E.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, p. 280.

132 E.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, pp. 282-283.

# DOLORE E SPERANZA

## LA BEATA VERGINE MARIA ADDOLORATA CONSOLATRICE DEI SIRIANI

Simona Paula Dobrescu

Papa Francesco ha ribadito in varie occasioni la sua affettuosa vicinanza al popolo siriano. Vicinanza che il Pontefice ha dimostrato più volte attraverso parole e gesti concreti, aderendo alle iniziative promosse dalla Fondazione di diritto pontificio “*Aiuto alla Chiesa che Soffre*” (ACS) a beneficio della martoriata popolazione siriana.

A sostegno della campagna di preghiera “*Consola il mio popolo*” messa in atto dalla Fondazione “*Aiuto alla Chiesa che Soffre*” assieme alle Chiese cattoliche e ortodosse della Siria, in favore dei cristiani i cui parenti sono stati rapiti o uccisi nel corso di nove anni di conflitto, il Santo Padre il 15 settembre 2019 ha benedetto l'icona della “*Beata Vergine Maria Addolorata Consolatrice dei siriani*”, (vedi immagine a pag. 3). Dipinta a mano dal padre greco-ortodosso Spiridon Kabbash ad Homs, l'icona è stata realizzata proprio in occasione di questa campagna di preghiera. Il volto della Vergine esprime contemporaneamente tristezza e consolazione. La parte inferiore è divisa in due. Da un lato si vede il popolo siriano in cerca di consolazione e dall'altro i persecutori. Sono estremisti che hanno causato il martirio delle persone che ora sono in Cielo, dipinte nella parte alta dell'icona. Tra questi, il diacono Fahed Issa Al-Naimi e il gesuita olandese Frans van der Lugt.

Nello stesso giorno venivano distribuiti nelle parrocchie di tutte le 34 diocesi siriane – sia cattoliche che ortodosse – in occasione della festa dei Sette dolori della “*Beatissima Vergine Maria*”, seimila rosari realizzati in gran parte dalle suore carmelitane di Betlemme e dagli artigiani di damasco. Ai rosari si aggiungevano numerose bibbie in lingua araba e tante croci in legno d'ulivo della Terra Santa benedette dal patriarca siro-ortodosso Efrem III.

L'arrivo dell'icona in Siria ad ottobre del 2019 è stato ampiamente celebrato e rappresenta un abbraccio da parte del mondo, un simbolo di unità nella tribolazione. Alla Madonna sono state affidate tutte le sofferenze delle madri siriane che piangono per i loro figli morti o feriti. Non c'è una famiglia che non abbia subito la perdita di una persona cara. La Vergine in prima persona ha vissuto il dolore della perdita del Figlio sulla Croce, però ha avuto uno sguardo di speranza nella Risurrezione.

Continuando a sostenere le iniziative della Fondazione “*Aiuto alla Chiesa che Soffre*”, domenica 2 dicembre 2019 il Pontefice ha acceso un cero

aderendo alla campagna di preghiera intitolata “*Candele per la Pace in Siria*”.

Il 23 febbraio 2020 prima di concludere la celebrazione eucaristica e recitare l'Angelus papa Francesco – da Bari dove si trovava per il termine dell'incontro “*Mediterraneo, frontiera di pace*”, organizzato dalla CEI – ha lanciato un nuovo appello per la situazione nel nord-ovest della Siria dove – ha detto – “*si consuma un'immane tragedia*”. “*Dai nostri cuori di pastori – ha detto il Santo Padre – si eleva un forte appello agli attori coinvolti e alla comunità internazionale, perché taccia il frastuono delle armi e si ascolti il pianto dei piccoli e degli indifesi; perché si mettano da parte i calcoli e gli interessi per salvaguardare le vite dei civili e dei tanti bambini innocenti che ne pagano le conseguenze. Preghiamo il Signore affinché muova i cuori e tutti possano superare la logica dello scontro, dell'odio e della vendetta per riscoprirsi fratelli, figli di un solo Padre, che fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi*”.

All'incontro di riflessione e spiritualità “*Mediterraneo, frontiera di pace*” svoltosi a Bari dal 19 al 23 febbraio 2020, che ha riunito rappresentanti delle Chiese di 20 Paesi che si affacciano sul *Mare Nostrum*, ha partecipato anche Sua Ecc.za Monsignor Boutros Marayati, Arcivescovo armeno-cattolico di Aleppo, Siria.

La crisi in Siria entra ormai nel suo decimo anno. Giorno dopo giorno la popolazione cerca di far fronte a innumerevoli sofferenze e privazioni. Molte persone sono sfollate all'interno del Paese, altre sono state costrette a fuggire oltre confine. Tra la popolazione siriana oggi c'è una nuova paura: il diffondersi del coronavirus. Nonostante soffra per un atroce conflitto, che contrappone diverse fazioni, la Siria si sente solidale in questo momento con le tribolazioni di tutto il mondo causate dal coronavirus. Molti Siriani esprimono la loro sincera solidarietà nei riguardi degli italiani e di tutte le persone contagiate.

A fine marzo 2020 l'Arcivescovo di Aleppo, Sua Ecc.za Monsignor Boutros Marayati, davanti all'icona della Vergine, ha pregato per la pace in Siria e per tutti coloro che soffrono a causa del diffondersi del coronavirus. Con la preghiera e il digiuno l'Arcivescovo ha invitato i fedeli a implorare l'intercessione della “*Maria Beata Vergine Addolorata Consolatrice dei siriani*”, per combattere gli spiriti maligni che vagano per il mondo. Dolore e speranza.



Ut omnes unum sint.

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

Direttore  
Direttore Responsabile  
Redattore

Associazione Editoriale  
Basilica San Nicola di Bari

Autorizzazione Tribunale di Bari  
n. 674 del 20.3.1982

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