

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XVII - n. 2 - Aprile-Giugno 2004 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

TEOLOGIA OGGI



IL RITO ARMENO*

Vertanes Uluhogian

La cultura armena

Ogni società o gruppo sociale, per resistere al logorio del tempo, ha bisogno di un elemento essenziale alla sua sopravvivenza, la tradizione, che possiamo assimilare all'elemento portante di una struttura, o alla colonna vertebrale della vita culturale di un popolo. Non penso alla tradizione come a una realtà del passato e statica, ma come a un'esistenza vivente che progredisce cibandosi dell'esperienza della vita. In questo modo si formano le culture varie dei popoli, le caratteristiche delle società e il carisma delle congregazioni religiose. Grazie a questo spirito di attaccamento alla sua tradizione, l'armeno ha conservato valori culturali preziosissimi per il progresso stesso della sua vita intellettuale, artistica e spirituale. Un elemento fondamentale di questa cultura peculiare è il suo rito con la sua liturgia e la sua musica, espressione dell'anima del popolo. Troverete forse forte l'espressione *anima*, ma la preferisco all'espressione *spirito*, perché la musica esprime tutti i sentimenti interiori dell'uomo, che sono legati non solo allo spirito ma anche alla bellezza della natura ed alla sua trasmissione direi quasi materiale.

Il rito armeno possiede caratteristiche peculiari che lo distinguono da tradizioni affini di aree geografiche limitrofe. L'origine di tale diversità può essere ricercata nel travagliato cammino storico che il popolo armeno ha dovuto compiere.

Essendo di stirpe indoeuropea, esso ha conservato, di tale stirpe, la struttura intellettuale e le modalità di ragionamento, differenti da quelle semitiche; troviamo la conferma di questa asserzione nella struttura stessa della lingua. La posizione geografica dell'Armenia fa dell'armeno un popolo d'oriente, ma l'armeno è un occidentale orientalizzato.

Il popolo armeno si è costituito come nazione tremila

anni fa, in una regione orientale dell'Asia Minore chiamata Armenia secondo la sua denominazione occidentale, ma "Hayasdan" nella sua versione armena. Data la configurazione geografica del suo territorio, il popolo armeno durante la sua storia millenaria ha potuto ricavare anche dei benefici dalla sua posizione, che ne faceva un punto d'incontro tra l'occidente e l'oriente. Il Regno dell'Armenia è stato un punto di passaggio di popoli di varie culture; citiamo, tra i molti, i macedoni, i romani, i parti, i persiani, le popolazioni del Caucaso, gli arabi, i tartari, i mongoli, i turchi selgiuchidi, i turchi ottomani ecc. Sappiamo che raramente l'Armenia ha conosciuto un periodo di tranquillità senza guerre e invasioni. Nonostante tutto, però, l'armeno è rimasto sulle sue terre, conservando la sua armenità e la sua religione, grazie a un elemento che considero essenziale nella formazione di un popolo: la sua identità culturale, forgiata dal popolo armeno con il suo carattere, la sua tenacia e specialmente con la sua apertura verso la cultura stessa, e con il suo spirito di selezione e di assimilazione rapida. Di ognuno dei popoli che sono passati attraverso le sue terre, ha conservato gli elementi culturali adatti alle proprie esigenze; questo fenomeno è per me l'armenizzazione della cultura. È inutile menzionare qui tutti gli esempi d'armenizzazione, ma la più evidente è la creazione di un proprio alfabeto, cento anni appena dopo l'accettazione ufficiale della religione cristiana, per rendere accessibile tale religione e diffonderla nei meandri delle montagne, dove i montanari e contadini vivevano ancorati alle loro tradizioni ancestrali e pagane, conoscendo solo la loro lingua e cultura. Per questo motivo la religione cristiana è parte integrante dell'identità di un armeno, e la Chiesa Armena, con la sua ricchezza liturgica e rituale, è l'espressione di questa identità culturale.

Dal VI-V secolo prima di Cristo, la terra dell'Armenia fu invasa da orde barbariche provenienti dall'Europa settentrionale, che distrussero il Regno di Urartu creando un nuovo regno di nome Armenia, dal nome delle tribù barbare nordiche che si chiamavano Arman o Armen. Questo nuovo popolo portò con sé la sua forza bellica e le sue leggende, ma fu vinto dalla cultura del popolo residente assimilandosi ad esso. Nel Regno dell'Armenia, le religioni prima del cristianesimo erano molto varie a seconda delle varie etnie esistenti sul territorio. Persisteva ancora la religione politeista antichissima del popolo dell'Ararat, componente del Regno di Urartu; gli Arman importarono le loro divinità nordiche, tra le quali un eroe divinizzato, Vahagn, di cui è rimasta una poesia arcaica tramandata dai cantautori di Golbn, chiamati Gousan: ecco il frammento menzionato da un grande storico armeno del V secolo, Movses Khorenatzi:

Partoriva il cielo e la terra;
Partoriva anche il mare purpureo;
Il parto dal mare generava la cannuccia rossa;
Dal collo della canna usciva del fumo,
Dal collo della canna usciva la fiamma,
E nella fiamma correva un adolescente;
Egli aveva capelli di fuoco e la barba di fiamma
E gli occhi erano dei soli.

Devo anche aggiungere alle religioni antiche quelle dei greci, dei romani e specialmente dei persiani, il mazdeismo.

Quanto alla religione cristiana, sono assai vetuste le sue origini in Armenia: la tradizione le fa risalire agli apostoli Taddeo e Bartolomeo.

La critica moderna ha potuto ravvisare tracce di predicazione cristiana già dalla seconda metà del II secolo. La storiografia armena moderna, interpretando i dati storici tradizionali, ha collocato la conversione del Regno, avvenuta sotto Trdat (Tiridate) III, nel 301. Questa data, seppure dibattuta tra gli specialisti, è la data ufficialmente accolta dalla Chiesa Armena per le celebrazioni giubilari del XVII centenario dell'evento. In ogni caso - anche nell'ipotesi della datazione infima, 314, proposta da alcuni critici - alla Nazione armena spetta l'onore e l'onere di essere il primo Regno cristiano al mondo con un anticipo di parecchi decenni sull'accettazione del cristianesimo, decisa da Teodosio il Grande, come religione dell'Impero romano.

Il cristianesimo penetrò in Armenia secondo due direttrici concomitanti: dal sud, dalla Siria, e dall'ovest, dalla Cappadocia, donde proveniva pure l'apostolo del Regno, Gregorio l'Illuminatore. Recenti studi hanno svelato inoltre fortissimi influssi gerosolimitani nella primeva liturgia armena, le cui impronte non furono offuscate nel corso dei secoli. È infatti una caratteristica dominante del rito armeno quella di mantenere da una parte tratti assai arcaici e dall'altra di introdurre innovazioni di notevole rilievo, senza che da queste ultime siano oscurato le prime.

La formazione del rito armeno

La formazione del rito armeno è dunque strettamente collegata all'ufficializzazione della religione cristiana in Armenia e alla fondazione ed organizzazione della Chiesa armena avvenuta verso l'inizio del secolo IV per merito di san Gregorio l'Illuminatore, cresciuto a Cesarea di Cappadocia, e di altri seguaci. Costoro portarono in Armenia il rito di Cesarea che, a sua volta, derivava da quello di Antiochia, città da cui erano partiti i primi missionari. Grande era poi l'affinità tra i riti antiocheno e gerosolimitano tenuto, quest'ultimo, in gran considerazione dagli armeni. Col rito di Cappadocia, nel culto divino fu adottata pure la lingua greca, per mancanza dell'alfabeto armeno. La Persia, antagonista di Bisanzio, nel breve periodo della sua invasione in Armenia (368-369), cercò di sostituire alla greca la lingua dei siriani, suoi fedeli sudditi, sostenendone la conservazione anche dopo la divisione dell'Armenia nel 387. La constatazione che quelle lingue erano incomprensibili per i fedeli armeni e inefficaci per il profitto spirituale del suo popolo, suggerì al *Kat'oëikos* di allora, il capo della Chiesa Armena, san Sahak (Isacco), di trovare una soluzione al problema della diffusione del cristianesimo e della liturgia e della loro comprensibilità presso il popolo armeno, ancora legato alle proprie tradizioni ancestrali pagane; questa soluzione consisteva nel dare ai fedeli nella loro propria lingua il fondamento del cristianesimo: la Sacra Scrittura e la tradizione della Chiesa negli scritti dei Padri. Così nacque la necessità di una scrittura propria. La situazione cambiò grazie al saggio intuito di un giovane ieromonaco, il santo *vardapet* Mesrop Mashtots il quale, sostenuto dal santo e lungimirante *catholicos* Sahak e dal sovrano Vramshapuh, portò a compimento l'ideazione di un alfabeto proprio per la lingua armena, dando inizio a quel processo formativo che doterà il rito armeno dei propri connotati specifici e di una ricca fioritura di letteratura religiosa ed ecclesiale di traduzione e in lingua. Mesrop è considerato dalla tradizione armena il prototipo del *vardapet* ("maestro"), figura giuridica particolare nella Chiesa armena fino ad oggi, composta dal clero celibatario. I *vardapet* erano effettivamente i maestri e i teologi ufficiali, un tempo autorevolissimi. Secondo la tradizione, risalirebbe a Mesrop, per una trasmissione ininterrotta, l'investitura del grado, simboleggiato dal *baculum* magisteriale (*gawazan vardapetakan*) che è consegnato ancor oggi con uno speciale rito liturgico.

All'inizio furono i dotti e conoscitori delle lingue greche e siriane a impararne le forme e il significato per realizzare la seconda fase del progetto del *Kat'oëikos*: la traduzione dei testi sacri e liturgici. In breve tempo, con un duro lavoro di gruppo, furono tradotte nella lingua letteraria del popolo armeno una quantità di opere sacre e non. L'alfabeto fu insegnato nei monasteri e centri scolastici dell'Armenia. La diffusione della parola di Dio era così assicurata per sempre.

Gli storici sostengono che il libro dei Salmi sia stato tradotto oralmente in lingua armena molto prima della nascita dell'alfabeto armeno. Esisteva una categoria di

traduttori o meglio di interpreti, chiamati *Jargmanic*, che dovevano tradurre ai fedeli direttamente il contenuto dei testi cantati in chiesa in greco o in siriano. Essi dovevano inoltre fare in modo che sia le preghiere sia i Salmi fossero imparati a memoria dall'assemblea nella lingua madre. Questi traduttori ufficiali provenivano anche dalla tradizione siriana. Il grande biblista p. Stanislas Lyonnet mi fece notare che nella traduzione dei testi sacri del lezionario armeno si trovano tracce di traduzioni dal siriano, che non corrispondono ai testi ufficiali della Bibbia armena.

Le caratteristiche del rito armeno

Il rito armeno, vicino alla famiglia antiochena, è considerato come un ramo autonomo nel complesso dei riti orientali. L'antico rito della Cappadocia ebbe in Armenia notevoli riflessi. Ci è pervenuta, ad esempio, l'anafora di san Basilio, in lingua armena, in una forma più arcaica rispetto alla vulgata bizantina. Gli influssi bizantini diretti, sostanzialmente risalenti a san Giovanni Crisostomo, nella liturgia eucaristica sono di epoca relativamente tarda (XI-XII sec.); ancora più tardi sono gli influssi occidentali nella Messa e nel rito delle ordinazioni (XIII-XV sec.). Per tutto il IV secolo lingue liturgiche furono il siriano e il greco, mancando - come si è detto - l'armeno di un alfabeto proprio e fungendo quindi unicamente da lingua parlata.

Dal momento della conversione del Regno, il destino dell'Armenia e del suo popolo fu inscindibilmente connesso con quell'opzione storica. Dopo appena un secolo e mezzo, nel 451, la Chiesa armena affrontò il suo primo battesimo di sangue comunitario, noto come il "martirio dei *Vardanankh*", guidata dalla convinzione saldamente confessata ed espressamente dichiarata: "Chi credeva che il cristianesimo fosse per noi come un abito, ora saprà che non potrà togliercelo, come il colore della nostra pelle" (Eghishe [Eliseo], *Storia della guerra di Vardan e degli Armeni*, cap. V). Tale convinzione suggerirà per i secoli successivi l'animo e la cultura del popolo armeno e inciderà nella maniera più emblematica nell'olocausto dell'inizio del Novecento. Infatti, pur essendo gli ideatori del progetto di sterminio motivati soprattutto da fattori di ordine diverso da quello religioso, fu quest'ultimo in ogni caso a prestare, alla resa dei fatti, il criterio di discriminazione effettiva nella decisione tra vita e morte: si sono potuti salvare, infatti, quanti accettarono di abiurare la fede cristiana.

Tra le caratteristiche salienti del rito armeno, sono da notare in particolare le seguenti: a) la celebrazione dell'Eucaristia col pane azzimo, unico tra tutti i riti orientali, senza averla mutuata dal mondo latino; b) la celebrazione senza commistione di acqua nel vino eucaristico, unica, questa, nell'intero mondo cristiano; c) la celebrazione del Natale e dell'Epifania insieme, secondo l'arcaica usanza orientale, il 6 gennaio; d) il significato cristologico del canto del "Trisagio", sottolineato dall'aggiunta dell'acclamazione "che fosti crocifisso per noi". Tale connotazione cristologica del "Trisagio" è anch'essa un'eco della tradizione più antica rimasta non solo nelle Chiese non calcedonite

dell'antico Oriente, ma anche nella Chiesa di Roma negli "Impropèri" del Venerdì Santo e persino in alcuni tropari bizantini.

La liturgia eucaristica

La Liturgia armena, conformemente alla struttura generale della liturgia cristiana, si divide in due parti fondamentali: Liturgia della Parola o Sinassi, detta in armeno "Liturgia meridiana" (*Çashu pashton*, letteralmente "Liturgia del pasto"), e Liturgia eucaristica, cioè l'Anafora, il *Pataragamatuys* (letteralmente "offerta del dono/sacrificio"). La Sinassi è preceduta da un rito preparatorio, composto dal *Confiteor* e dal Salmo XLII, mutuati dal rito romano nel tardo Medioevo, e dalla proresi². La liturgia della Parola si suddivide in cinque momenti principali: l'introito, "l'ingresso minore" con la processione dell'Evangelo e il Trisagio (*Yereksrbian*), le letture bibliche, la dimissione dei catecumeni, "l'ingresso maggiore" con la traslazione dei doni dalla proresi sull'altare del sacrificio (*Veraberum*, letteralmente "anafora").

Nell'antichità furono in uso presso gli armeni parecchie anafore. L'unica oggi in uso è quella attribuita a sant'Atanasio, di provenienza cappadocia, che soppiantò le altre, pare, dal X-XI secolo. Essa costituisce di per sé un'unica grande preghiera, articolata in vari momenti, che inizia con l'invocazione "Signore Dio degli eserciti e fattore di tutti gli esseri" e termina con una solenne dossologia trinitaria che precede il Padre nostro, ambedue proferite oggi - sia l'invocazione sia la dossologia - dal celebrante a voce sommessa. Tra l'invocazione e la dossologia si collocano il rito del "santo saluto", il prefazio, l'anamnesi, l'epiclesi, la supplica per l'intercessione della Vergine e dei Santi, la commemorazione dei vivi e dei defunti.

Al Padre nostro segue l'Elevazione, un momento particolarmente suggestivo del rito armeno, accompagnata da una confessione trinitaria alternata tra il celebrante, i diaconi e il coro, e si conclude con il solenne invito del celebrante a cibarsi del Corpo e del Sangue del Salvatore: "vita, speranza, risurrezione, espiatione e remissione dei peccati". Questo invito è oggi accompagnato dalla benedizione dell'assemblea con le sacre specie. Seguono la comunione, che si fa per intinzione, il ringraziamento e i riti di dimissione.

L'anno liturgico

L'anno liturgico si divide in sette cicli di circa sette domeniche ciascuno. È tipica la classificazione assai rigorosa del "mistero" dei giorni liturgici con reciproca esclusione. Così le domeniche sono esclusivamente il "Giorno del Signore", per cui nessuna festa di santi può esservi celebrata: ogni domenica commemora unicamente la Risurrezione del Signore. Solo una festa "domenicale", cioè del Signore, come l'Epifania, può essere celebrata di domenica. È da notare inoltre che le feste della Vergine sono tutte considerate domenicali, poiché inscindibilmente connesse coi misteri dell'Incarnazione e della Redenzione. È invece usanza relativamente tarda, divenuta comune probabilmente tra l'XI e il XII

secolo, quella di spostare alcune feste fisse, come l'Assunzione e l'Esaltazione della Croce (ma non l'Ascensione e l'Epifania), alla domenica più vicina. Il tempo pasquale si protrae per quaranta giorni fino all'Ascensione, con la liturgia della Risurrezione celebrata ogni giorno. Seguono i dieci giorni dell'Ascensione, indi la Pentecoste (*Hogegalust*, cioè "Avvento dello Spirito") con ottavario, celebrati sempre con liturgia domenicale. Di ottavari sono insignite anche l'Epifania e l'Esaltazione della Croce; di novenario (originariamente triduo) l'Assunzione; di triduo la Trasfigurazione.

Come di domenica non si celebrano feste di santi, per l'eccelsa dignità del giorno, esse non si celebrano neppure, quasi per difetto, il mercoledì e il venerdì, giorni dedicati alla penitenza e all'astinenza/digiuno. Solo le feste domenicali prevalgono su questi giorni, togliendone l'astinenza/digiuno. Giorni penitenziali, quindi senza celebrazione di santi, sono inoltre l'intera Quaresima e le settimane che precedono le grandi feste domenicali: Epifania, Trasfigurazione, Assunzione, Esaltazione della Croce, eccetto il sabato.

I lunedì successivi ad ognuna di queste feste, come pure il Lunedì di Pasqua, sono dedicati alla memoria dei defunti con visita e benedizione dei cimiteri. Inoltre, è particolarmente solenne la vigilia di alcune feste, dotata di un proprio *ordo* e di una propria denominazione: *Çragaluyts* ("Accensione dei lumi") per il Natale, *Chthum(n)* ("Fine del digiuno") per la Pasqua, *Ton Tapanakin* ("Festa del Tabernacolo") per la Trasfigurazione, *Shoghakath* ("Stillazione di raggi") per l'Assunzione, *Navakatikh* ("Nuovo inizio") per l'Esaltazione della Croce. L'Avvento inizia la domenica più vicina al 18 di novembre e dura cinquanta giorni (fino al 6 gennaio), con una setti-

mana d'astinenza all'inizio e alla fine.

Tra i riti più suggestivi della Liturgia armena sono da menzionare la Benedizione dell'acqua battesimale (*Djrorhnekh*) il giorno dell'Epifania, il rito del *Drnbatsekh* ("Apertura della porta", cioè della porta della chiesa, simboleggiante l'ingresso del Paradiso) dopo i vesperi della Domenica delle Palme, e la Benedizione dei campi e dei quattro angoli del mondo (*Andastan*) che si fa nelle solennità comprese fra l'Ascensione e l'Esaltazione della Croce.

Non si potrebbe pensare ad un migliore commento della liturgia armena, se non le parole dell'antico inno, dal quale traspare la gioia inebriante per la luce di Cristo che illuminò il popolo armeno:

Discese l'Unigenito dal Padre e il lume di gloria con Lui,
di ruggiti tuonarono del tartaro gli abissi.

Vista la fulgida luce, esultante ne riferiva
il patriarca Gregorio al re neofita.

Venite, drizziamo alla Luce la sua santa tenda!

In essa infatti ci rifulse il lume, nella nostra Armenia.

*Conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 22 ottobre 2003, nell'ambito del ciclo "La Chiesa armena: dottrina teologica ed esperienza spirituale".

¹ Si tratta della triplice acclamazione "*Hágios o Theós, Hágios Ischyrós, Hágios Athánatos*" ("Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale") seguita dall'invocazione "Abbi pietà di noi" che, nella liturgia eucaristica orientale, si colloca ordinariamente all'inizio della liturgia della parola (N.d.R.).

² Nel rito bizantino è la piccola mensa sulla quale vengono posti i doni per il sacrificio; per estensione, indica anche la preparazione dei doni (N.d.R.).



SAGGI

VIENI, SIGNORE GESÙ:

L'URGENZA DI COMUNICARE LA FEDE NEL NOSTRO TEMPO

Gianni Bernardi

Nella *Novo millennio ineunte* (d'ora in poi NMI), al n. 40, Giovanni Paolo II afferma che è ormai tramontata quella situazione di "società cristiana", nella quale, pur fra le tante ambiguità e debolezze, era possibile far riferimento, in modo esplicito, ai valori evangelici; ora, invece, la comunità dei discepoli del Signore si trova a dover affrontare una realtà sempre più complessa ed impegnativa "nel contesto della globalizzazione e del nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture che la caratterizza"; il papa ricorda anche di aver spesso richiamato la Chiesa alla *nuova evangelizzazione* ma ora indica che "occorre riaccendere in noi lo slancio delle origini, lasciandoci pervadere dall'ardore della predicazione apostolica seguita alla Pentecoste. Dobbiamo rivivere in noi il sentimento infuocato di Paolo, il quale esclamava: 'Guai a me se non predicassi il Vangelo!'" (1Cor 9,16).

Andiamo dunque alla riscoperta dell'entusiasmo apo-

stolico, alle sorgenti della nostra vita di Chiesa, e facciamolo nell'unico modo davvero significativo per coglierne il senso e la portata (altri modi non mancano: vedi i contributi della storia, dell'archeologia...): dobbiamo rifarci alla Parola di Dio, perché non dobbiamo dimenticare che "Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino" (Sal 119,105): e noi stiamo camminando, in questa storia così complessa, in questa situazione così gravida di novità. Come muoverci, se non ispirati e guidati dalla Parola di Dio?

1. Comunicare il vangelo secondo il Nuovo Testamento
Bisogna prima di tutto tener presente che il "comunicatore" per eccellenza è lo stesso Gesù: di conseguenza, come dicono gli orientamenti pastorali dei vescovi italiani per il primo decennio del Duemila (*Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* - d'ora in poi CVMC - 33), l'evangelizzazione può avvenire

solo seguendo lo stile di Gesù, il “primo e più grande evangelizzatore”. Ricordiamo la sua consapevolezza di essere mandato da Dio per annunciare il lieto messaggio ai poveri (Lc 4,18), come afferma nella sinagoga di Nazaret, commentando Isaia 58,6 o come indica partendo da Cafarnao per annunciare il regno di Dio alle altre città: “per questo sono stato mandato” (Lc 4,43). È Gesù l’inviato di Dio, l’*apostolos* come dice Eb 3,1 e come più volte afferma il Quarto Vangelo, che chiarisce il significato di questo invio. Dio ha mandato il figlio nel mondo “perché il mondo si salvi per mezzo di lui” o, detto in altri termini, “perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna” (Gv 3,16-17). Gesù, come dicono i vescovi italiani (CVMC 20-21), annuncia l’instaurarsi della regalità di Dio, della sua volontà che rende pienamente uomini; e la via verso il regno è fatta di ascolto della volontà del Padre, di pratica della misericordia e della giustizia, di servizio umile e amoroso per i fratelli: tutto per poter condividere con ogni uomo la comunione, che è la vita stessa di Dio. Ecco, allora, la prospettiva completa: missione, annuncio, fede, salvezza-vita eterna.

Ed è davvero quanto avviene quando Gesù percorre non solo le terre d’Israele ma anche, seppur rapidamente, il territorio pagano della Fenicia attorno a Tiro e Sidone o la Decapoli e la regione autonoma di Filippo attorno al lago di Tiberiade, secondo il racconto di Marco e Matteo (Mc 8,24-30; 5,1.20 e Mt 8,28-34; 15,21-28; 16,13): l’annuncio della buona notizia porta alla fede e alla realizzazione di una vita salvata, le sue parole e le sue azioni aprono all’orizzonte sconfinato dell’amore del Padre, realmente e concretamente, ogni uomo. In questo contesto vanno anche collocate le due missioni dei Dodici (ai quali, secondo Lc 6,13, aveva dato il nome di “apostoli”, cioè inviati, mandati: Mc 6, Mt 10 e Lc 9) e dei Settantadue discepoli (Lc 10): due missioni limitate, se così possiamo dire, ma che fanno già presagire quanto avverrà dopo la risurrezione del Signore, il quale rende i suoi discepoli partecipi, in senso pieno, della stessa missione che egli ha ricevuto dal Padre: “Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi” (Gv 21,21; ma vedi anche 17,18: “Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho mandati nel mondo”). Una missione piena e definitiva, nella quale la chiesa è fatta consapevole della propria finalità: manifestare l’amore di Dio per tutti gli uomini, essere, così, “come un sacramento universale di salvezza”, secondo l’espressione di *Lumen Gentium* 48.

È proprio il Cristo crocifisso e risorto ad inviare e ad accompagnare la comunità dei discepoli in missione: secondo Mc 16,15-20, il risorto non solo invia i discepoli in tutto il mondo a predicare il vangelo ad ogni creatura, ma anzi, quando essi partono e predicano dappertutto, è proprio lui, il Signore, ad operare con loro e a confermare la parola con i prodigi che l’accompagnano; Lc 24,47 sottolinea come “nel suo nome”, vale a dire nella sua persona, nel suo essere, saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati: ma è il vangelo secondo Matteo, nella sua pericope finale (28,16-20), ad indicare con forza tutto questo.

Infatti l’iniziativa è del Risorto. È lui a convocare la sua Chiesa, che crede ma è anche segnata dall’infedeltà; è lui che si avvicina ad essa e, nella sua sovranità resa presente nel mistero pasquale, la invia in missione perché renda discepoli tutti gli uomini, cioè li generi alla vita in Cristo. E questo i discepoli possono farlo, perché sono strettamente legati a lui: come lui, quindi, hanno come scopo la volontà del Padre, ma solo con lui possono davvero realizzarla; con lui, nel senso che è proprio il Risorto ad assicurare la sua presenza e, nella sua fedeltà, assicura che non si separerà mai dai suoi, che li sosterrà e li aiuterà ogni giorno. Infatti, egli assicura un’assistenza efficace tutti i giorni.

Se all’origine della missione sta, dunque, l’esperienza del Risorto, nel libro degli *Atti* possiamo verificare come la dimensione dell’annuncio connoti fino in fondo la vita della comunità cristiana.

Ricaviamo dal testo alcuni elementi.

Prima di tutto, va ricordato che l’autore collega questo libro, in modo esplicito, alla conclusione del Terzo Vangelo (anzi, è lo stesso vangelo che continua), nel contesto dell’ascensione del Signore: alla comunità, che ha fatto esperienza della sua risurrezione e che riceverà il dono dello Spirito Santo, Gesù affida il suo mandato: “Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra” (At 1,8). Emergono, da questo passo, almeno tre dati rilevanti.

Il primo è già stato accennato: senza il dono dello Spirito Santo non ci può essere autentico annuncio (è per questo che bisognerà aspettare la pentecoste per vedere la comunità cristiana pronta ad evangelizzare!). Il secondo dato mi pare molto significativo: i discepoli hanno il compito della testimonianza, cioè devono rendere presente, con la parola e con la vita, quanto hanno visto e udito con Gesù (da ricordare che, trattandosi di sostituire Giuda, Pietro afferma la necessità che il suo posto sia preso “tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo”: vedi At 1,21-22). Ma la cosa importante, nel comando “Mi sarete testimoni...” è quel “mi”, che traduce il greco *mou*, cioè “di me”; si può anche richiamare Gv 15, 26-27: “... lo Spirito di verità [...] egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio”: anche qui il “mi” traduce il greco “di me”. Vale a dire che i discepoli sono chiamati ad essere testimoni non di un’idea o di un sistema di verità, ma di una persona: testimoni dell’adorabile persona di Gesù, il figlio di Dio, il crocifisso e risorto; i discepoli sono testimoni perché nella loro vita rendono presente Gesù. È quanto gli *Atti* evidenziano ad esempio nel capitolo 3, in cui si racconta la guarigione di un ammalato nel tempio ad opera di Pietro, che con Giovanni si sta recando a pregare. Il testo ci mostra Pietro che fissa lo sguardo sullo storpio, gli dice “Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!” e poi lo prende per la

mano destra e lo solleva; i gesti di Pietro sono quelli di Gesù e le sue parole indicano che in Gesù avviene la guarigione: in Pietro e Giovanni lo storpio incontra Gesù. Ecco la testimonianza!

Il terzo dato esprime il contesto storico e geografico, culturale dunque, in cui i discepoli sono chiamati alla testimonianza o, meglio, il destinatario vivo cui la missione si rivolge. E se i riferimenti geografici sembrano quasi costituire le coordinate dello svolgimento degli *Atti*, che iniziano appunto a Gerusalemme per concludersi con la prigionia di Paolo a Roma, la capitale dell'impero e quindi, concretamente, l'estremo confine della terra per una comunità costituita in una lontana e difficile provincia, è soprattutto vero che con essi si vuole intendere che il vangelo, di cui i discepoli sono portatori, è destinato ad incontrarsi con tutte le culture. Troviamo qui indicato, almeno *in nuce*, il concetto di inculturazione, che non significa che il vangelo si riduce alle diverse culture, ma, appunto, che le incontra, entra in dialogo con loro e a ciascuna porta l'annuncio di Dio che ama. La testimonianza dei discepoli rende possibile l'incontro salvifico con Cristo ad ogni uomo, il giudeo, il samaritano, l'etiope, il soldato, la donna di Macedonia, l'ateniese e il romano. Missione ed inculturazione, quindi, non sono separabili: il vangelo non viene annunciato in astratto, ma è l'uomo concreto il suo unico destinatario; il vangelo entra nella cultura, così come il Figlio di Dio, nell'incarnazione, è entrato in una specifica realtà umana: se il Logos si fece carne (Gv 1,14), cioè prese su di sé la nostra realtà, altrettanto il vangelo si fa cultura, assumendo su di sé la realtà di ogni uomo ed aprendo ad ogni uomo la possibilità di una vita nuova a partire dall'incontro con il Cristo annunciato.

Gli *Atti* sono percorsi da continui riferimenti a questa vita nuova, che si apre alla gioia: pensiamo, ad esempio, al carceriere di Filippi che "fu pieno di gioia insieme a tutti i suoi per avere creduto in Dio" (At 16,34), anche se non si nascondono mai i problemi e le difficoltà. Proprio dagli *Atti* siamo resi edotti di quanto sia difficile, per i discepoli, di cultura ebraica, annunciare il vangelo a mondi culturalmente e religiosamente agli antipodi.

Certo, ci vuole la grande visione incrociata di Cornelio a Cesarea e di Pietro a Giaffa (At 10) per aiutare la comunità a comprendere che anche sopra i pagani si effonde il dono dello Spirito Santo allo stesso modo in cui si è effuso sui discepoli; e bisogna che la comunità, dispersa dopo la persecuzione, giunga ad Antiochia, la grande metropoli della Siria, perché si incominci concretamente a "parlare anche ai greci, predicando la buona novella del Signore Gesù" (At 11,20), fino alla decisione ufficiale di Paolo e Barnaba, dopo il rifiuto dei giudei di Antiochia di Pisidia di accogliere l'annuncio evangelico: "ecco, noi ci rivolgiamo ai pagani" (At 13,46).

È a questo punto che inizia l'itinerario di Paolo all'interno dell'immenso impero di Roma, in cui continuamente Dio apre ai pagani "la porta della fede" (At 14,27). È significativo, in questo contesto, l'incontro di Paolo con Atene, che diventa esemplare, a mio parere, per comprendere lo stile dell'evangelizzazione. L'episodio

è ben conosciuto: secondo At 17,16-34, Paolo dapprima fredda di sdegno nel vedere Atene piena di idoli; nel frattempo, però, discute sia nella sinagoga che nell'agorà, la piazza principale della città, dove si svolgono i mercati, si regolano gli affari e si amministra la giustizia, luogo privilegiato, dunque, per gli incontri e le discussioni, anche per le presentazioni di nuove od esotiche divinità (la gente infatti commenta: "sembra essere un annunziatore di divinità straniera": At 17,18). È qui che Paolo incontra anche alcuni filosofi stoici ed epicurei. Si tratta di appartenenti a due importantissime scuole filosofiche, in auge nei paesi ellenistici ma anche, ormai, in tutto l'impero romano da almeno tre secoli: avevano sostituito l'antica metafisica platonico-aristotelica nell'interesse della gente nel periodo alessandrino-ellenistico proprio perché avevano come finalità la riflessione non tanto sulla verità, quanto sul bene, cioè sulla felicità dell'uomo. Altri elementi comuni a queste due scuole sono dati da una fondamentale moralità e dal materialismo, esplicito nell'epicureismo che si ispira alle dottrine atomistiche, ma ugualmente presente nello stoicismo, seppur segnato da un forte razionalismo: tutto è *logos*, ragione, intesa non in senso intellettuale o spirituale, ma come fuoco, forza produttiva e ragione ordinatrice, in cui tutte le cose hanno la giustificazione del loro essere. Per ambedue sono quindi inconcepibili concetti che stanno oltre l'esperienza concreta, come trascendenza o risurrezione. Certamente l'annuncio evangelico poteva trovare in loro qualche elemento positivo (la dignità della vita, la moralità, la ricerca di felicità), ma proprio il rifiuto di un dio personale distinto dall'universo portava ad una radicale diversità d'impostazione e di prospettive. Eppure, epicurei e stoici vanno da Paolo e discutono con lui, magari considerandolo un ciarlatano (At 17,18), e lo portano all'Areopago spinti da una domanda fondamentale: "Possiamo dunque sapere qual è questa dottrina predicata da te? Cose strane per vero ci metti negli orecchi; desideriamo dunque conoscere di che cosa si tratta" (At 17,19-20).

La risposta di Paolo è ben articolata e considera con grande rispetto la domanda che gli è stata posta, senza pregiudizi. In un primo passaggio, giunge a parlare del "dio ignoto" (meglio "inconoscibile"), al quale ha visto dedicato un altare, come del Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo (tema stoico!) né si lascia servire dalle mani dell'uomo, è lui a dare la vita e il respiro ad ogni cosa. Il dio inconoscibile è dunque il Dio creatore, ma è anche il Dio che da un solo uomo ha dato origine all'unità del genere umano (altro tema stoico!), ponendolo in un mondo ordinato, da cui è possibile partire per trovare Dio, che non è lontano da ciascuno di noi. È importante notare che Paolo fa suoi alcuni temi tipici della riflessione stoica, ma si serve anche di alcuni antichi poeti greci: cita Epimenide (del VI secolo) ed Arato (del III secolo) per indicare che in Dio l'uomo vive, si muove ed esiste e per dire che da lui trae la sua origine. Si tratta di analogie che lo introducono al

secondo passaggio, in cui in maniera esplicita presenta il vangelo, del quale richiama innanzitutto l'invito di Dio alla conversione, un invito forte (Dio "ordina") in un orizzonte universale ("a tutti gli uomini di tutti i luoghi"), che viene motivato con la presentazione di un giudizio per tutta la terra, compiuto da un uomo, Gesù, che egli ha designato risuscitandolo dai morti. A questo punto il discorso paolino si interrompe: i greci non conoscono il concetto di risurrezione dai morti e incominciano a deridere o a snobbare l'apostolo, che se ne esce dalla riunione avendo ottenuto un successo ben modesto. Si tratta, quindi, di un abbozzo di vangelo: mancano, e ne restiamo sorpresi, riferimenti alla vita e alla morte del Signore; c'è, però, la sottolineatura della sovranità di Dio e del suo progetto di salvezza per tutti. Un abbozzo da approfondire, evidentemente. Il testo dice che alcuni diventano credenti aderendo alle parole di Paolo, una adesione che non è di ordine puramente umano, ma è nell'ordine dello Spirito: infatti, di fronte alla sapienza dei greci ben poco possono le parole umane, ma lo Spirito, attraverso le povere parole di Paolo, agisce: si convertono un membro dell'Areopago, Dionigi, una certa Damaris e altri con loro: troppo poco? Però in questo modo l'annuncio evangelico raggiunge ed interpella una cultura che con esso non ha, apparentemente, niente a che fare e Paolo mostra che realmente il vangelo di Gesù Cristo è per tutti e che responsabilità dell'evangelizzatore è che a tutti questa parola che salva sia portata. Lo afferma con forza, dando la sua personalissima testimonianza, in 1 Cor 9,16-23: "Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è per me un dovere: guai a me se non predicassi il vangelo! [...] pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; [...] con coloro che non hanno legge [divina: intende i pagani] sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno. Tutto io faccio per il vangelo, per diventarne partecipe con loro". Il seguito del libro degli *Atti* è una conferma di tutto questo, anzi l'intero Nuovo Testamento ci aiuta a comprendere che il vangelo di Gesù Cristo, proprio perché ha la sua sorgente nella volontà di Dio, si mostra capace di entrare nella storia dell'uomo, nei suoi tempi e nelle sue culture, da esse assumendo anche alcuni aspetti che lo possono ulteriormente chiarire od approfondire. Va ricordato, però, un aspetto che il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, del Concilio Vaticano II, pone al n. 1: la fatica, o meglio, la lotta, il combattimento per l'annuncio. Evangelizzare, nonostante tutto, costa: "Inviata da Dio alle genti per essere 'sacramento universale di salvezza', la Chiesa, per le esigenze più profonde della sua cattolicità e obbedendo all'ordine del suo Fondatore, si sforza [traduce così il latino *contendit*, che propriamente significa "lotta", "combatte"] di annunciare il vangelo a tutti gli uomini". Annunciare il vangelo richiede,

di necessità, il combattimento: è chiaro che si tratta del combattimento contro il Satana, il divisore, che tutto vuole fuorché si realizzi la volontà del Padre.

2. Comunicare il vangelo nella cultura d'oggi

Che cosa vuol dire comunicare oggi il vangelo? Verrebbe da rispondere - e credo che la risposta sia corretta -: fare come ha fatto Gesù, fare come hanno fatto gli apostoli! Questa affermazione non è né retorica, né ovvia o tantomeno superficiale; vuole, invece, richiamare la nostra responsabilità di Chiesa del Duemila a saper davvero essere come Gesù e i suoi apostoli. D'altra parte anche noi siamo apostoli, cioè inviati ad annunciare il vangelo, perché in questo consiste l'essenza e al finalità della chiesa, fino al ritorno ultimo del Signore. Ricordiamo tutti le parole che acclamiamo di fronte al grande mistero della fede che è il corpo e il sangue del Signore: "Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta". Nell'attesa della sua venuta siamo chiamati ad annunciare e quindi ad andare, ad uscire per seminare il buon seme del vangelo in quest'oggi, che è l'oggi di Dio.

Dalla nostra fede ricaviamo, a questo proposito, alcune certezze grandi e belle.

La prima: è Dio ad essere all'opera; il soggetto primo della salvezza dell'uomo è lui.

La seconda: questo nostro tempo è l'oggi in cui Dio opera. Non è un tempo più lontano da Dio di tanti altri, anche se noi, quando lo guardiamo, rischiamo di rimpiangere il passato e di dire che una volta... era meglio! Ma basta che ci confrontiamo con l'Atene o la Corinto di Paolo o con la Roma persecutrice dell'Apocalisse per comprendere che dovremmo davvero guardare questo nostro tempo come l'oggi in cui Dio è presente.

La terza: questo tempo è però ferito da angosce e smarrimenti, proprio perché non è il tempo della realizzazione definitiva, ma è un momento del cammino della storia dell'uomo, in cui, lo sappiamo bene, la libertà gioca un ruolo che neanche la presenza di Dio mette in dubbio. Dio sa come rendere fecondo dei beni del Regno questo tempo, ma sa che è necessario passare per il cuore dell'uomo: da Adamo in poi Dio non ha mai rinnegato il rispetto per l'uomo creato libero! A questo proposito, non possiamo dimenticare quanto afferma CVMC ai nn. 34 e 35: gli orientamenti pastorali dell'episcopato italiano sottolineano la necessità di comprendere bene questo "oggi di Dio", proprio perché offre alla evangelizzazione delle opportunità e dei problemi. Notiamo che in primo luogo vengono richiamate le opportunità e solo secondariamente i problemi. Si tratta, in qualche modo, di un passo rivoluzionario che va ben considerato: il discernimento che la comunità cristiana deve fare non può non considerare anche gli aspetti positivi della realtà in cui vive! E gli orientamenti pastorali ci avvertono che, se vogliamo adottare un criterio opportuno dal quale lasciarci guidare per compiere un discernimento evangelico, dobbiamo sia metterci in ascolto della cultura del nostro mondo, sia non dimenticare la trascendenza del vangelo, che non

è modellato sull'uomo, ma mostra all'uomo la partecipazione alla vita divina. In altre parole, non possiamo, come discepoli del Signore, restarcene chiusi in disparte: il discepolo è sempre anche inviato, apostolo, e sono gli estremi confini della terra a richiamarlo. E d'altra parte il discepolo è chiamato ad essere testimone di Lui, del Signore, e di nessun altro, neanche di se stesso. È per questo che il vangelo non può essere nascosto: è il talento che viene affidato al discepolo dal Signore che tornerà un giorno, talento di cui gli verrà chiesto conto, con severità (vedi Mt 25,14-30).

E allora impariamolo a conoscere, questo nostro mondo. La NMI 49 ci ricorda che la virtù teologale della carità ci proietta nell'impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano, in un orizzonte di servizio universale, e gli orientamenti pastorali ci invitano a guardare con sguardo d'amore questo mondo, del quale vengono indicate le tante opportunità: il desiderio d'autenticità e di "prossimità", la rinnovata ricerca di senso con un qualche anelito alla trascendenza, lo sviluppo della scienza e della tecnica, la sensibilità ai temi ecologici, la possibilità di comunicare in modo nuovo... (37-39), ma anche i rischi e i problemi (NMI 51-52 parla di sfide): l'aumento di coloro che si dicono non credenti, il crescente analfabetismo religioso dei giovani, le posizioni lontane dal vangelo sia nella mentalità comune che nella legislazione, l'eclissi del senso morale con le conseguenti forme di relativismo e di indifferenza, la scarsa trasmissione della memoria storica e le tante modalità di idolatria (40-43).

È superfluo ricordare che i vescovi italiani riflettono sulla realtà del nostro paese, ma va ricordato che alcuni fenomeni indicati, che davvero, in un modo o nell'altro, possono essere sfide per l'evangelizzazione, sono presenti da più tempo e in misure diverse nei vari contesti del mondo occidentale; tuttavia è certo che noi siamo chiamati a confrontarci con essi secondo una modalità che ci caratterizza. E se è vero che alcuni aspetti sono ormai "universali" (tecnologia, relativismo etico, globalizzazione, immigrazione...), altri ci appartengono in modo particolare (la struttura della nostra diocesi, lo spopolamento di Venezia, l'impatto del lavoro stagionale turistico...), per cui diventa necessario che, come comunità cristiana, teniamo gli occhi bene aperti, ma teniamo aperto anche il nostro cuore: aperto a Dio e aperto agli altri.

Credo che le varie opportunità e i vari problemi, dunque le varie sfide, possano sintetizzarsi per noi nella seguente domanda: come e quanto il vangelo, sulla nostra bocca, nella nostra vita e nella nostra pastorale, può essere annunciato al mondo in cui viviamo?

Non ho l'ardire di dare una risposta: abbiamo già, oltretutto, delle indicazioni precise in NMI, in CVMC e nel magistero del nostro patriarca, card. Angelo Scola; intendo tuttavia riflettere su alcune *linee*. Infatti dalla riflessione fatta alla luce della Parola e con l'aiuto dello Spirito Santo alcune strade si possono aprire. È quanto ci viene suggerito, mi pare, dalla pagina evangelica con la quale si apre la NMI: Lc 5. Pietro e i compagni gettano le reti per la pesca, dopo aver fa-

ticato tutta la notte invano, sulla parola di Gesù e prendono una quantità enorme di pesci, tanto che le reti quasi si rompono. E l'evangelista aggiunge: "Allora fecero cenno ai compagni dell'altra barca che venissero ad aiutarli. Essi vennero e riempirono tutte e due le barche" (5,7). Ecco: la parola del Signore c'è e ci invita a prendere il largo, ma c'è bisogno dell'aiuto di tutti per tirare sulla barca le reti piene!

La prima linea ci è indicata proprio dai documenti sopra citati. Bisogna crescere nella fede, prendere sul serio il vangelo perché ci porti dove noi neppure sapremmo e ci renda capaci di testimonianza: bisogna, cioè, mettere al centro della nostra vita il volto del Signore, un volto da contemplare perché solo in lui l'uomo può diventare veramente figlio di Dio. È il volto del Figlio, il volto dolente che grida sulla croce e il volto del risorto che, reso perfetto, è causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono e al quale ormai tutta la chiesa guarda: il Cristo è la vita della comunità dei credenti (NMI 24-28)!

È proprio perché la Chiesa contempla il volto del Signore che si apre al desiderio di condividere e comunicare la sua gioia a tutti gli uomini (CVMC 46). Di qui derivano le prospettive per la "comunità eucaristica" (*ibidem*), cioè per quei credenti che, vivendo con assiduità l'eucaristia domenicale, fanno della fede nel Signore Gesù la sostanza della loro vita: prima di tutto la necessità di mettere realmente al centro la Parola di Dio, l'unica parola che salva e che ci chiede di farci discepoli, cioè di metterci in ascolto come Maria, per farci poi apostoli. È l'ascolto della Parola, che dobbiamo accogliere sulle ginocchia della Chiesa (come amava ricordare il beato Giovanni XXIII) che ci forma alla fede e ci permette di introdurci al mistero di Dio: comprendiamo allora perché NMI affermi che "la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale è quella della santità" (30)!

Crescere nella fede, così, significa anche poter rendere conto a tutti della speranza che è in noi: una speranza che nasce dal nostro autentico affidarci al Signore Gesù, signore della nostra vita perché ci mostra quanto sia grande l'amore di Dio, il Padre, per noi: cosa mai udita prima e che ci permette di camminare e vivere nella gioia di essere figli amati, amati gratuitamente; una fede che si presenta dunque come strettissima connessione di certezze credute e di conseguenti scelte ed indicazioni di vita, una fede capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo (CVMC 50); una fede che diventa cultura, perché pienamente accolta, interamente pensata e fedelmente vissuta.

E questo significa, necessariamente, entrare in dialogo con chiunque incontriamo, perché in noi, nella nostra vita vissuta, si rende presente il Signore Gesù; di conseguenza dobbiamo essere sempre pronti a rispondere con dolcezza, rispetto e retta coscienza a chiunque ci domandi ragione della nostra speranza (vedi 1 Pt 3,15) in famiglia, nel lavoro, a scuola. Quanta strada c'è da fare!

Qui si innesta *la seconda linea*. È ancora NMI (40) ad indicarci il cammino. Se abbiamo veramente incontrato Cristo, dobbiamo annunciarlo: gratuitamente abbia-

mo ricevuto, gratuitamente diamo (vedi Mt 10,8); questo richiede non solo l'impegno quotidiano di un rinnovato slancio apostolico, ma anche il rispetto dovuto al cammino sempre diversificato di ogni persona e l'attenzione per le diverse culture in cui il vangelo deve essere calato: è bello pensare ad una comunità cristiana che porta, pur nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione, il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato. Siamo quindi invitati a guardare all'altro senza sospetti e con fiducia. In questo contesto credo che dobbiamo superare parecchi ostacoli che sono in noi e che derivano dalla nostra umanità più che dalla nostra fede: le paure, lo scoraggiamento, i pregiudizi oppure la tentazione di scontare e svendere il messaggio evangelico. Si tratta di ostacoli che verifichiamo in noi quando crediamo di essere noi a portare avanti le cose, dimenticando di essere quei "servi inutili" che devono fare tutto quello che il Signore ordina, mentre però, appunto, è il Signore che fa (vedi Lc 17,10). È quanto, con una bellissima immagine patristica, ci ricorda NMI al n. 54: noi siamo il riflesso della luce che è Cristo; è il *mysterium lunae*: la Chiesa e i cristiani, cioè, dipendono da Cristo, di cui riflettono la luce, come la luna rispetto al sole. Certo, si tratta di un compito stupendo ed esigente, che ci fa trepidare perché la debolezza della nostra umanità ci fa essere opachi e pieni di ombre. Però, se ci esponiamo alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi. E allora, perché aver paura? Certo, nella storia è presente anche il mistero del rifiuto: quanti si fermano alla luna e non riescono o non vogliono passare al sole! Ma questo è un mistero che richiede ancor più la nostra preghiera e la nostra testimonianza serena e fiduciosa. Pensiamo a quali orizzonti si aprono per i discepoli a partir da qui: il dialogo con le altre religioni, con le culture, con le filosofie... anche con quegli uomini e donne che, pur avendo ricevuto il battesimo, non vivono legami di piena e stabile comunione con la nostra chiesa (CVMC 56-59).

Una terza linea, che mi pare molto importante, è data dal dialogo e confronto culturale sui grandi temi della società e della vita quotidiana, nella consapevolezza di aver molto da ricevere dagli uomini del nostro tempo, ma anche di aver molto da dare per il bene di tutti.

Certo, siamo di fronte ad una sfida culturale sempre più forte, che ci sottopone a modelli di vita ben diversi da quelli offerti dal Signore Gesù. Eppure, CVMC 60 afferma con forza che il dialogo aiuta ad ascoltare e a capire meglio il cuore dei nostri contemporanei e spesso, quindi, a capire meglio la vita e lo stesso vangelo. Nascono così scambi fecondi e crescono le relazioni umane: infatti "solo condividendo le angosce e le speranze, le ricerche e le difficoltà di chi ci sta accanto, sarà possibile trasmettergli la speranza che sgorga dalla nostra fede". Il credente, proprio perché discepolo, ha niente da dire sulla dignità dell'uomo, che è figlio di Dio? E sull'uso dei beni? E sulla pace? E sulla globalizzazione? E sul bene comune e sulla vita dello Stato?... Ha certamente molto da dire e in questa prospettiva assume una grande importanza il richiamo al rilancio della pastorale d'ambiente, presente in CVMC 61 e in tanti interventi del nostro patriarca.

Una quarta linea è motivata dal fatto che tutti i cristiani sono chiamati a farsi prossimi a tutti gli uomini e donne, particolarmente a coloro che vivono situazioni di frontiera (CVMC 62); si tratta, cioè, di scommettere sulla carità (NMI 49-50), per entrare in rapporto con gli ammalati e i sofferenti, con i poveri, con gli immigrati, con coloro che non hanno speranza, con le famiglie in difficoltà. Nella carità vissuta come Cristo, buon samaritano che si fa prossimo a ciascuno, si realizza in senso pieno l'annuncio evangelico, perché si rivela l'amore stesso di Dio.

Mi piace terminare con una preghiera: è la colletta del secondo formulario della Messa per la Chiesa universale; dice così:

*O Padre, che nella nuova alleanza,
inaugurata dal Cristo tuo Figlio
continui a radunare il tuo popolo
da tutte le nazioni della terra
nell'unità di un solo Spirito,
fa' che la tua chiesa, fedele alla sua missione,
condivida sempre le gioie e le speranze dell'umanità,
e si riveli come lievito e anima del mondo,
per rinnovare in Cristo la comunità dei popoli
e trasformarli nella tua famiglia.*

BIBBIA APERTA



LA VITA ETERNA SECONDO GIOVANNI. DIMORARE IN GESÙ, COMPIUTEZZA DELLA FEDE

Roberto Vignolo

1. Se l'obiettivo primario del Quarto Vangelo (d'ora in poi QV) sta nel sostenere la fede dei credenti, procurando un'adeguata percezione della figura cristologica di Gesù nella sua identità di Cristo e Figlio di Dio salvatore, ciò è invero funzionale a varcare la porta d'accesso della vita eterna, o, più semplicemente ancora, ad "aver vita":

Molti altri segni fece Gesù, sotto gli occhi dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate vita nel suo nome (Gv 20,30-31).

Proprio questa *seconda finalità del vangelo*, cui la prima viene subordinata quale sua pregiudiziale intrinse-

ca, dice la destinazione soteriologico-escatologica della fede come conoscenza cristologica: in forza di un atto di fede cognitivamente calibrato ("perché crediate che Gesù è ..."), radicato in un atteggiamento ("e perché credendo", cioè: "continuando a credere, rimanendo nella fede"), infine "aver vita nel nome di Gesù". Unica nel Vangelo, ma pur sempre costruita con paradigmi tipicamente giovannei, quest'ultima espressione ("aver vita nel suo nome") di per sé restituisce tutta l'intentio profundior, lo scopo ultimo del Libro, totalmente relativi ad una fede in pieno possesso della vita, la cui offerta, attraverso l'intero Vangelo, formalizza qui la sua più aperta esplicitazione. Analogamente la prima lettera propone una destinazione del tutto simile, essendo stata scritta "perché sappiate di avere la vita eterna" (1Gv 5,11-13). Non solo quindi averla, ma anche sapere di averla!

La "vita" (zoè) è un termine chiave del QV, com'è noto perfettamente omologa al regno di Dio/dei cieli nei Sinottici (cfr. Mc 10,17.23-25), salvo a differenziarsene solo per la sua escatologia, più nettamente anticipata e cristocentrica, con ricco risvolto antropologico connesso appunto alla fede: "è per Giovanni il concetto onnicomprensivo che contiene tutto ciò che il 'Salvatore del mondo' porta agli uomini [...] il concetto salvifico giovanneo per eccellenza" (F. MUSSNER). La fede è per Giovanni l'unica condizione in ordine ad avere vita nel nome di Gesù, ovvero a partecipare a pieno titolo della sua stessa vita filiale. "Vita è - tradizionalmente - concetto salvifico, soteriologico ed escatologico. Rispetto ai Sinottici tuttavia Giovanni opera una singolare concentrazione cristologica del concetto (non la Torah, la Scrittura, la Sapienza danno la vita, ma Gesù in quanto Figlio e Figlio dell'uomo), radicalizzandolo nei termini di una teologia della rivelazione e della fede in Gesù, e di una escatologia attualizzata (la vita eterna non è dono del "mondo a venire", successivo a "questo mondo", poiché è già entrata nella storia), che si decide nella scelta pro o contro la fede in Gesù. La "vita eterna" allora non è semplicemente futura (come invece ancora in Mt 19,16.19; Mc 10,17.30; Lc 18,30). È un dono del presente ("ha la vita eterna"), elargito già a chiunque crede (3,36; 5,24; 6,47.53.54; 8,12). L'aggettivo "eterna" (cfr. Dan 12,2: "vita di eternità"), indica più una qualità divina, che non un riferimento temporale (cfr. 1 Gv 2,2.24-25; 5,11-12). L'opera di Gesù è tutta un "dare vita" - come appare nella sezione dei capp. 5-6 (dove sono ospitati la guarigione dell'infermo di Betesda e il segno dei pani, entrambi seguiti da lunghi discorsi, nei quali il vocabolario dell'operare e della vita raggiunge il suo massimo di concentrazione).

Pur con ogni condiscendenza all'umano bisogno, i segni mantengono comunque una libertà incoercibile, mai automaticamente necessitabili, emananti piuttosto dalla pienezza di vita da Gesù originariamente posseduta perché filialmente ricevuta dal Padre (1,14.18; 17,1-3), e mediata in esuberante corrispondenza all'umana condizione, "anelante alla vita, ma incapace di darsela, perché presa in un'ombra di morte" (come si esprime-

rebbe Teresa d'Avila). Se la questione decisiva è "avere la vita", il che è possibile per Giovanni solo "nel suo nome", cioè credendo cristologicamente e nello Spirito, allora, con buona pace di Erich Fromm, a suo modo meritorio divulgatore di una certa distinzione tra avere ed essere a favore del recupero di quest'ultimo, la fede in Gesù *secundum Iohannem* è "una religione dell'avere piuttosto che dell'essere" (HANSE). Il vangelo spirituale è il meno spiritualistico...

2. Per cogliere l'opera della vita, il QV ci racconta i segni vivificanti di Gesù. Per Giovanni, in effetti,

i segni fondano la fede non in quanto probatori o costrittivi, bensì in quanto la evocano e la suscitano negli uomini: interpellano i loro destinatari al livello delle loro esigenze creaturali e delle aspirazioni elementari del loro cuore: il desiderio di mangiare e bere (2,1-12; 6,1-15), di avere salute (4,43-54), di vederci (9,1-12), di potersi muovere (5,1-18), di incontro (6,16-21), ma anche la loro gioia (2,1-11) e tristezza (11,20ss.31-38), la loro solitudine (5,7), compassione (4,47), angoscia (9,13-34), il loro amore (11,3). Essi stabiliscono i loro destinatari su qualcosa di solido, ma non sul loro desiderio naturale e sui loro sentimenti umani, bensì indicano loro quanto essi cercano in verità, quando cercano nutrimento e comunione, aiuto e riconoscimento, conferma e vita riuscita: una preguistazione della vita eterna, che solo Dio può donare. In quanto guidano i destinatari come i testimoni dai loro genuini presupposti antropologici a questa conoscenza teologica, i segni hanno una funzione fondativa della fede. Proprio per questo tuttavia una fede che guardi solo alle opere miracolose di Gesù è ambivalente e ultimamente fragile. ...Una fede che è fondata solo sui miracoli di Gesù, rischia di non leggerli più come segni per Gesù e per Dio in quanto donatore di vita eterna; viceversa però una fede in Gesù senza i segni è difficilmente possibile, poiché essi lo mostrano in modo paradigmatico quanto sostanziale come quel donatore della vita, che opera in modo semplicemente totale la salvezza di Dio (T. SÖDING).

Complessivamente i segni di Gesù si applicano a una condizione antropologica viziata da una sorta di entropia della vita, una vita che viene meno, in quanto le condizioni della sua sussistenza e della sua qualità vengono a mancare.

Fin dall'inizio, alle nozze di Cana di Galilea, la migliore gioia dell'esistenza sembra venire a mancare: "non avevano vino perché era venuto meno il vino delle nozze" (così Gv 2,3 secondo una tradizione manoscritta con migliori garanzie di autenticità della versione CEI). Proprio in quest'inizio dei segni a Cana interviene per la prima volta nel vangelo l'agghiacciante formula entropica "non avere (vita)" (cfr. 4,11.17; 5,7.38.42; 6,53...).

Giovanni è perfettamente consapevole di un'istanza antropologica alla vita, irrinunciabile quanto problematica e in ultima analisi frustrata fuori della mediazione cristologica dell'incarnazione redentrice.

È il problema di una sproporzione tra l'esigenza di vita e di salvezza di una grande folla (cfr. 6,1ss.: cinquemila uomini è il numero maggiore di persone che incontriamo nei vangeli) e gli insignificanti mezzi a disposizione (cinque pani e due pesciolini: abbondanti solo come merenda personale del ragazzino che se li portava appresso). La sproporzione logistica tra esigenza e mezzi è abitualmente per Giovanni indice di un disagio più profondo, e cioè della più drammatica tensione tra la situazione di "morte", o di mancato compimento salvifico cui l'umanità è esposta, e la sua insopprimibile esigenza di "vita".

Allora, "da dove" (una spia ricorrente in Giovanni per far risaltare l'origine di Gesù e dei suoi doni: 1,48; 2,9; 4,11; 7,27-28 ecc.) potrà venire la vita, il pane per tanta gente? *Dall'alto, certo, ma non dall'esterno*: varrà infatti la pena sottolineare come l'iniziativa sovrana e potente di Gesù non crea dal nulla i pani e i pesci, ma più semplicemente prende e dona i sette pezzi messi a disposizione dal ragazzino (Gv 6,1 ss.). La pienezza della vita eterna non sta alla precaria condizione umana come il contenuto da riversare nel recipiente vuoto, ma piuttosto come lievito che anima e moltiplica - dal di dentro di questa precarietà stessa - possibilità di per sé impensabili ("la carne è capace del Verbo divino", affermerà Ireneo di Lione contro gli gnostici). Tra i pani presi e la loro distribuzione, c'è poi di mezzo quel "avendo reso grazie" (6,11) la cui importanza non deve sfuggire (non a caso 6,23 ne fa reminiscenza esplicita: è la preghiera per cui Gesù si costituisce interprete e operatore sicuro della volontà vivificante del Padre che sempre lo ascolta - cfr. 11,41; cap 17).

3. Ma la vita eterna non si lega a segni episodici, sporadici. Tutto Giovanni è pervicacemente segnato dal pensiero della *permanenza*, perfettamente correlativo e intrinseco all'offerta della vita. Così Giovanni è il vangelo del "*rimanere-in*" *reciproco*¹, del "*essere-in*" *dei discepoli in Gesù e di Gesù in loro*, ed è questa la miglior garanzia possibile di vita eterna, ovvero la promessa dell'inabitazione sempre rinnovata di Dio nei credenti. *Queste formule d'immanenza reciproca*, molto specifico tratto giovanneo, unificante vangelo e lettere, sono analoghe alla formula paolina "*in Cristo*" / "*nel Signore*". Nel vangelo ricorrono soprattutto nei discorsi d'addio (Gv 14-17), un luogo ermeneutico decisivo di tutto Giovanni. Formule sintetiche, altamente pregnanti e raffinate, risultato di un lungo cammino, per esprimere come nessun'altra formula la comunione con Dio ottenuta tramite la mediazione cristologica. Il punto di riferimento originario è costituito dall'immanenza reciproca tra Padre e Figlio. Di qui la sua portata soteriologica, trinitaria, mistica, etica, sacramentale, ecclesiale, secondo un crescendo tematico perfettamente omogeneo all'intreccio giovanneo: la promessa e l'imperativo inerenti all'immanenza reciproca crescono concomitanti al compimento della missione/opera di Gesù lanciato in accoglienza della sua ora. Una partecipazione alla vita divina sempiterna, *koinonia* della vita eterna (*koinonia*:

comunione con qualcuno attraverso la comune partecipazione a qualcosa). L'inabitazione fa pensare alla casa, quella che, dopo quella epidermica e quella culturale del vestito, potremmo chiamare la "terza pelle" dell'uomo, con cui non solo interfacciamo il mondo ambiente protetti, identificati, attrezzati, in comunanza con altri soggetti; ma, addirittura ci annettiamo ulteriore spessore e consistenza dal mondo ambiente, ripopolandolo al plurale. Ulteriori corpi abitano con noi sotto lo stesso tetto, protetti dalla terza pelle. La casa è incremento di spazio, di tempo, di relazioni vitali: è simbolo di consistenza della propria vita più personale e familiare (la città quello della vita sociale). Avere una casa, una dimora è incorporarci il mondo.

Proprio sull'incorporazione (o introiezione), interessante pista apre JOAN RIVIÈRE² a livello della psicologia del profondo, mostrando come in ciascuno di noi insorga e sussista

il mondo interno... formato esclusivamente di relazioni personali, in cui niente è esterno, nel senso che ogni cosa che in esso accade si riferisce al sé, all'individuo di cui fa parte. Esso è formato esclusivamente sulla base degli impulsi e dei desideri dell'individuo nei confronti di altre persone, e delle sue reazioni ad esse in quanto oggetti dei suoi desideri. Questa vita interna ha origine almeno alla nascita, e il nostro rapporto con il mondo interno si sviluppa dalla nascita in poi,³

attraverso l'introeiezione, legata all'esperienza della nutrizione, primissimo contatto con il mondo esterno. Originata nelle relazioni parentali, l'incorporazione libera un potenziale emozionale e immaginativo difficilmente esagerabile, abitualmente sottovalutato. Ha dietro un impulso primitivo assai confuso e ambiguo, un misto di *eros* e *thanatos*, amore e odio (una spinta d'incorporazione cannibalistica, si accompagna al desiderio di possesso a tutti i costi della persona amata). Ma può elevarsi a livello poetico, sicché la convinzione che una persona possa abitare in un'altra mette in moto un dinamismo per superare l'assenza della persona introiettata. Una poesia erroneamente attribuita a J. DONNE, in realtà di J. HOSKYN⁴ aiuta a meglio intendere:

Assenza, ascolta la mia protesta
contro la tua forza, / distanza e lunghezza.
... Per i cuori che non possono mutare
l'assenza è presenza;/ il tempo si arresta.
I miei sensi vogliono la loro ispirazione esterna,
che ora, dentro,/ la ragione vince,
raddoppiata dal suo segreto concetto;
come i ricchi che si compiacciono
più nel celare che nel maneggiare i loro tesori.
Grazie all'assenza io ottengo questo vantaggio,
che posso afferrare la mia donna
dove nessuno può mirarla,
in qualche isolato angolo del mio cervello
colà io l'abbraccio e la bacio,
e così godo di lei e nessuno s'accorge della sua mancanza.

A monte dell'incorporazione, quale suo grande incentivo, sta la paura della morte, di perdere, parzialmente o totalmente, l'oggetto amato. A valle invece, c'è un nostro potente investimento immaginativo, come illustra bene J. CONRAD, anche lui addotto dalla RIVIÈRE. Un uomo crede lontana la sua amata. Inaspettatamente una notte torna in una casa dove avevano trascorso molto tempo, e proprio là la ritrova. Dopo un silenzio, i due parlano:

"A che pensi?", essa disse.

"A che potrei pensare, se non a te?", mormorai sedendomi accanto ai piedi del letto. "O meglio, non è un pensare: è più come una consapevolezza di te sempre presente in me, completa fino all'ultimo cappello, alla più evanescente sfumatura di espressione, e non solo quando siamo lontani, ma anche quando siamo insieme, soli, così vicini, come adesso. Ti vedo su questo letto, ora, ma è solo il fantasma incorporeo di te vera: la vera te è in me. Come posso sapere che l'immagine non è altro che una nebbia affascinante? Ti dirò come avviene. Quando ti ho dinanzi agli occhi c'è una tale proiezione di tutto il mio essere verso di te che non riesco a vederti distintamente. Non ti ho mai vista distintamente se non dopo che ci separammo e io pensai che ti eri sottratta per sempre alla mia vista. Allora prendesti corpo nella mia immaginazione, e la mia mente si impadronì di una forma definita di te per tutte le sue adorazioni - e anche per le sue profanazioni." (J. CONRAD, *La freccia d'oro*).

4. Alla luce di questo dinamismo psicologico universale, apprezziamo meglio l'imperativo al tempo stesso etico e spirituale di Gesù, "*rimanete in me, e io in voi*" con cui, soprattutto nell'ora del ritorno al Padre e del congedo dai discepoli, domanda loro una sorta di incorporazione a lui, non solo in ordine a superare il lutto dell'assenza, ma soprattutto ad entrare nella "dimora" trinitaria (capp. 14-17; soprattutto il cap. 15). Tale imperativo appare, antropologicamente parlando, assai più sensato e intrinseco, per altro andando ben al di là di una pura corrispondenza antropologica, dal momento che esso ci consegna nientemeno che l'esuberanza della comunione trinitaria.

Una magnifica anticipazione in chiave di teologia al tempo stesso della parola e dell'eucaristia era tuttavia già stata offerta con la finale del cap. 6, con l'istanza dell'incorporazione eucaristica tramite la fede:

Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. ...Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha

mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me (6,53-57 *passim*).

Qui "avere la vita eterna" viene ricondotto anzitutto alla condizione di "mangiare la mia carne e bere il mio sangue" quale esperienza che sfocia in una compiuta comunione personale, nella relazione dell'alleanza espressa appunto nella magnifica formula "*rimane in me e io in lui*" (6,56). Comunione personale, non fusione, non assorbimento della persona umana inghiottita entro un indistinto Nirvana, o nel mare immenso della divinità! È un nucleo irrinunciabile dello "specifico cristiano" quello di resistere alla tentazione (di marca orientale) di dissolvere la personalità, facendola sparire nella divinità. Piuttosto in una reciprocità (non alla pari: prima noi in Lui e poi viceversa!), il credente trova nel rapporto personale e sacramentale con Gesù che offre sacrificabilmente la propria vita, il luogo in cui "*rimanere*", "*dimorare stabilmente*", trovare assestamento alla propria persona. Gesù è l'alleanza nuova, la terra promessa in cui vivere e abitare. Giovanni ha applicato qui a livello più specificamente eucaristico quanto altrove ha enunciato della relazione reciproca tra Gesù e il Padre e tra Gesù e i suoi discepoli (cfr. 10,38; 14,10 ss.; 15,4-10; 17,21-23). Si dischiude non un rapporto episodico, sentimentale, né abitudinario e ripetitivo, ma un patto di amicizia giurata e rinnovata ogni volta, possesso permanente - nella misura della sua freschezza ("*chi mangia...chi beve...chi crede in me*" traduce un participio presente sostantivato preceduto da articolo che esprime una continuità sempre rinnovata, da intendersi come "*ogni volta che uno...*"). Al rimanere-in-Gesù della fede vivificata dalla sua persona, parola, eucaristia, corrisponde il reciproco "*rimanere-in*" di Gesù nel credente, l'essere custoditi dalla sua stessa presenza.

¹ In merito, K. SCHOLTISSEK, *In Ihm Sein und Bleiben* (HBS 21), Herder 2000; P.-M. JÉRUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu* (EiB. NS 32) Gabalda 1996; E. MALATESTA, *Interiority and Covenant* (An Bib 96) 1978. I. DE LA POTTERIE, *L'emploi du verbe "demeurer" dans la mystique johannique*, NRT 117 (1995) 843-859, propone tre livelli di significato del "rimanere": 1/ un valore spaziale, locale, facilmente suscettibile di portata simbolica (1,32.38-39; 4,40; 14,17.25; 21,22). 2/ un "dimorare nella parola e nell'amore" di Gesù, mai all'indicativo positivo, ma sempre in termini imperativi (ovvero all'indicativo, ma al negativo: 5,37-38; 8,31-32; 15,7-8.9-10); l'esortazione è doppiata dalla promessa di inabitazione reciproca (14,23; 1Gv 4,12-16). 3/ Nel dimorare in Cristo e in Dio, sono coimplicati un livello morale dell'agire, e uno mistico di comunione con Dio (il passaggio dal primo al secondo in 15,7-8; 8,31; 1Gv 2,24-27; 3,6.9; 2Gv 9).

² JOAN RIVIÈRE, *Il mondo interno. Scritti 1920-1958*, Raffaello Cortina ed., Milano 1998, è nota soprattutto come traduttrice in inglese di S. FREUD e di MELANIE KLEIN (da cui trae ispirazione).

³ cit. 302-303

⁴ Attribuita da JOAN RIVIÈRE a J. DONNE - in realtà di JOHN HOSKINS (1929), con l'ultimo verso che suona: "E così godo di lei e così io sento la sua mancanza".



PROPOSTE DI LETTURA

L'ESSENISMO RITROVATO

Una nota a proposito del libro di GABRIELE BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 400.

“Vi sono fra gli Ebrei tre tipi di scuole filosofiche: una costituita dai farisei, l'altra dai sadducei, la terza, che vive secondo una regola particolarmente rigida, dai cosiddetti esseni” (*De Bello iudaico* 2,119). È questa la definizione, sempre citata, che Giuseppe Flavio dà dei movimenti presenti in Israele prima dell'esplosione della guerra giudaica. Triplice divisione, che verrà poi integrata in altre parti della sua opera con l'aggiunta degli zeloti. Se dai testi del Nuovo Testamento i farisei sono ben noti, meno frequentemente sono citati i sadducei. Degli zeloti sappiamo solo che lo era un discepolo di Gesù, mentre vengono del tutto ignorati gli esseni. Ma il numero dei movimenti di cui abbiamo testimonianza dalle fonti è ben maggiore: già il Nuovo Testamento ci parla dei discepoli di Giovanni il Battista e, ovviamente, dei cristiani. La triplice-quadruplica divisione di Giuseppe ha fatto però testo, influenzando in modo imprevisto i risultati delle ricerche compiute nella seconda metà del XX secolo.

Nel 1947 aveva luogo il primo ritrovamento di rotoli in una caverna vicino alle rovine di Khirbet Qumran, sulla sponda nord-occidentale del Mar Morto. Le scoperte succedutesi in altre grotte vicine negli anni seguenti portarono alla luce un'intera biblioteca. Era chiaro che si trattava di una raccolta, che era stata trasportata in quel luogo per essere nascosta e in questo modo protetta da un grave pericolo. Sulla base dei reperti archeologici venuti alla luce nel vicino insediamento e delle testimonianze disponibili dalle fonti storiche, si giunse ben presto alla conclusione che i manoscritti erano stati nascosti nelle caverne durante la rivolta giudaica degli anni 67-70 d.C. Il pericolo era costituito dall'avanzata dell'esercito romano, che procedeva spegnendo ogni possibile focolaio di rivolta prima di rivolgersi ad attaccare Gerusalemme. I villaggi conquistati, come successe poi anche per quello di Qumran, venivano saccheggiati e distrutti; gli abitanti catturati, se non venivano massacrati sul posto, erano deportati come schiavi. In questo modo fortunoso la biblioteca riuscì a salvarsi, ma non altrettanto fecero i suoi proprietari, dei quali nessuno, sembra, poté fare ritorno. Si può perciò stabilire con notevole certezza l'anno in cui la biblioteca fu sigillata: il 68 d.C. Da quel giorno nessun libro vi fu più aggiunto. Ma ben più importante per gli studiosi è l'ovvia conclusione, che tutti i libri in essa contenuti erano necessariamente stati scritti prima di quella data.

A mano a mano che i testi venivano catalogati, ricostruiti (la maggior parte era costituita da manoscritti frammentati, se non addirittura da frammenti) e pubblicati, ci si pose la domanda su chi fossero i proprietari e chi gli autori di quella biblioteca. Perché se una parte di mano-

scritti riguardava libri della Bibbia ebraica e altri erano da attribuirsi a versioni degli pseudoepigrafi (testi non accolti sia nel canone ebraico, che cristiano) già noti da tempo, una parte notevole consisteva di opere non altrimenti conosciute.

Già nel 1951 sulla base dei nuovi ritrovamenti archeologici fu avanzata l'ipotesi che gli abitanti del sito di Qumran prima della sua distruzione dovessero formare una comunità di tipo particolare, in un certo modo monastico. E che questa comunità, proprietaria della biblioteca, doveva essere identificata con il movimento degli esseni, di cui aveva scritto Giuseppe. A dire il vero, Giuseppe non era stato il solo a descrivere le regole e le idee del movimento. Accanto a lui vanno citati Filone, Plinio il vecchio e anche Dione di Prusa. Testimonianze di caratteristiche e di valore diverso, perché Giuseppe e Filone, a differenza degli ultimi due, erano ebrei, che osservavano il movimento vivendo all'interno del mondo giudaico. Sono proprio Plinio e Dione a parlare delle sponde del Mar Morto come della sede della comunità essenica, mentre Giuseppe e Filone sostenevano che le comunità essene erano distribuite nel territorio e organizzate come minoranze all'interno delle città e dei villaggi della Palestina. L'identificazione tra Qumran e l'essenismo, che fu poi chiamata l'ipotesi essenica, si impose ben presto in ambito scientifico e riuscì a superare le poche critiche, che le furono portate.

È a questa ipotesi, che si riferisce il libro di Gabriele Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*. Nell'ampia introduzione l'autore illustra lo stato della ricerca nell'ambito della letteratura giudaica prodotta tra il ritorno dall'esilio babilonese e la conclusione della seconda guerra giudaica (532 a.C.-135 d.C.), periodo di tempo, che viene oggi indicato come medio giudaismo o anche giudaismo del secondo tempio. Dopo aver riconosciuto i contributi portati in questo campo da Paolo Sacchi e dai suoi discepoli, tra i quali egli stesso desidera annoverarsi, Boccaccini enuncia il contenuto della sua nuova tesi: la comunità di Qumran è solo una parte del movimento essenico. Anzi una parte del tutto minoritaria e anche scismatica, che per una scelta ideologica radicale ruppe con il movimento essenico e si ritirò nell'insediamento sulla riva del Mar Morto. La tesi era stata proposta per la prima volta dall'autore nel saggio pubblicato negli Atti del Convegno della Associazione Biblica Italiana, che nel 1995 era stato interamente dedicato a Qumran, con il titolo curioso, ma significativo: *E se l'essenismo fosse il movimento enochiano? Una nuova ipotesi circa i rapporti tra Qumran e gli esseni*. Qui è necessario fare un passo indietro per spiegare al lettore il significato del termine giudaismo enochico e movimento enochiano, che possono essere considerati equivalenti.

Era stato proprio Paolo Sacchi tra i primi a sentire l'esigenza di introdurre la nuova espressione per poter distinguere all'interno dei libri classificati come apocalittici. Distinzione non necessaria, se ci si fosse limitati a pren-

dere in considerazione solo il libro di Daniele per l'Antico Testamento e l'Apocalisse per il Nuovo. Ma Sacchi aveva voluto esaminare anche i libri non canonici, cioè gli apocrifi o pseudoepigrafi dell'Antico e del Nuovo Testamento giungendo alla conclusione che, se non si voleva negare del tutto il titolo di apocalittici a testi, che così erano sempre stati definiti, si doveva parlare almeno di più correnti apocalittiche. La più consistente per continuità, numero di opere e ricchezza di contenuti fu battezzata secondo la sua opera più importante, il libro di Enoch o Enoch etiopico, appunto enochiana (o enochica). Paolo Sacchi non solo espone queste sue teorie in molte pubblicazioni disponibili anche al grande pubblico, ma fondò nel 1977 la rivista, *Henoch*, per raccogliere i contributi nazionali e internazionali degli studiosi impegnati in questo settore.

Sacchi aveva dunque ipotizzato l'esistenza di una corrente teologica dalle precise caratteristiche, individuando un filo conduttore, che si sviluppava attraverso più libri prima considerati espressioni isolate e non collegati tra loro. Si era mosso sul piano della storia delle idee evidenziando una linea evolutiva, ma non era riuscito a indicare chiaramente i protagonisti di questo percorso. Che cosa si poteva dire sugli autori di quelle opere? Quale era il loro contesto storico? In quale relazione si trovavano con l'essenismo e con Qumran?

L'intervento di Boccaccini del 1995 già metteva in evidenza quali sono i piani su cui ci si deve muovere per poter rispondere a questa domanda. Da una parte procedere con il metodo dell'analisi storiografica, con l'esame cioè delle fonti letterarie, che testimoniano degli esseni e dell'insediamento sul Mar Morto, confrontandole con i risultati delle ricerche archeologiche. Dall'altra con il metodo, che l'autore chiama dell'analisi sistemica, cioè con l'esame della struttura ideologica interna di tutte le opere giudaiche databili nell'intervallo di tempo compreso tra il IV secolo a.C. e il II d.C., a prescindere dal corpo letterario in cui queste possono essere state collocate (per es.: canone dell'A.T. o del N.T., raccolta degli pseudoepigrafi, biblioteca di Qumran). Già con l'analisi storiografica, mettendo a confronto le testimonianze sugli esseni dei quattro autori prima citati, Giuseppe, Filone, Plinio il vecchio, Dione di Prusa, si poteva notare come queste manifestino delle contraddizioni su alcuni punti non irrilevanti, come la dimensione del movimento (4000 uomini adulti per Giuseppe, mentre il sito di Qumran non era in grado di ospitare che poco più di un centinaio di persone) e la sua localizzazione. Contraddizioni che si potevano spiegare solo ipotizzando che gli autori pur usando l'espressione "esseni" si riferissero a due realtà simili, ma distinte. In questo modo Giuseppe e Filone avrebbero considerato un movimento consistente e diffuso in tutto il paese, mentre due stranieri come Plinio e Dione sarebbero stati impressionati dalla stranezza della piccola comunità ascetica e celibataria insediata in una zona quasi desertica vicino al Mar Morto.

L'analisi storiografica, applicata in questo modo, contribuisce certamente a intaccare, se non a demolire, l'ipotesi essenica, ma non aiuta molto a rispondere alla domanda su chi fossero veramente gli esseni. Un contributo

costruttivo può essere dato procedendo invece con l'analisi sistemica. Nel saggio del 1995 Boccaccini aveva individuato, esaminando tutti i documenti della biblioteca di Qumran, un nucleo ideologico tipico, che riteneva apparentasse una parte dei testi. In questo era stato aiutato da quanto sul piano dell'analisi critica dei testi qumranici era già stato prodotto da noti studiosi come F. García Martínez, J. Charlesworth, J. Vanderkam (alcune opere dei quali sono state tradotte per il mercato italiano), soprattutto dopo il 1991, quando finalmente tutti i testi qumranici furono resi disponibili alla comunità scientifica internazionale. Questo nucleo ideologico secondo Boccaccini era costituito dalla netta posizione predeterministica: non ci si salva per l'osservanza della Legge o la fedeltà all'Alleanza, ma solo se si è tra coloro che il Signore ha stabilito prima di tutti i secoli per numero e per nome; e questi sono solo coloro, che entrano nella comunità di Qumran. Accogliendo questo criterio come elemento discriminante si possono individuare tra i rotoli del Mar Morto un gruppo di opere (come il Codice di Damasco, la Regola della Comunità, gli Inni, il Rotolo della Guerra, i canti dell'Olocausto e, soprattutto, i commentari biblici noti come *pesharim*), che Boccaccini ritiene caratteristici della comunità, perché frutto di una autonoma elaborazione. I testi rimanenti della biblioteca possono facilmente essere divisi in due gruppi: quelli di alcune opere entrate poi nel canone dell'Antico Testamento e quelli di qualche pseudoepigrafo. Sulla base di questa catalogazione il nostro autore procede a ulteriori considerazioni: 1) i manoscritti di Qumran formano una biblioteca solo in un senso molto particolare; non si può sfuggire all'impressione che sia stata operata una selezione intenzionale, perché alcuni testi prodotti dalla comunità stessa esistono anche in cinque copie, mentre molte sono le assenze di riguardo negli altri due gruppi; 2) gli pseudoepigrafi presenti sono solo alcuni tra i più antichi e, tenendo meglio conto delle ipotesi di datazione proposte, quelli composti prima di una data da porsi attorno al 150 a.C.; 3) questi pseudoepigrafi appartengono al gruppo che Sacchi ha individuato come enochici; 4) il 150 a.C. potrebbe essere anche la data di composizione del Codice di Damasco, forse il più antico dei documenti propriamente qumranici. Le conclusioni da trarre a questo punto sono abbastanza ovvie. La comunità qumranica è un gruppo scismatico, che agli inizi del II secolo a.C. si è separato dal più ampio movimento essenico, di cui parlano Giuseppe e Filone, per ritirarsi a vivere isolato in una località quasi desertica vicino alla riva nord-occidentale del Mar Morto, come ricordano Plinio e Dione. Da quel momento i due movimenti, quello essenico-enochico e quello essenico-qumranico continueranno a vivere e a produrre, ma separati e in polemica fra loro.

L'ipotesi così formulata non permette solo di risolvere le contraddizioni contenute nelle fonti storiografiche, ma soprattutto porta finalmente alla identificazione del movimento da cui nascono molti dei libri pseudoepigrafi, quelli individuati da Sacchi come enochici.

Così sul palcoscenico della storia un gruppo, quello essenico nella sua duplice ramificazione, ottiene il riconoscimento delle proprie opere e d'altra parte un corpo di

scritti per molto tempo dimenticati e anonimi acquista una paternità e un contesto di origine.

Le conclusioni a cui porta l'articolata dimostrazione esposta da Boccaccini nel 1995 lasciano il lettore certamente affascinato per la novità della soluzione, che risponde a più interrogativi lasciati irrisolti ormai da troppi anni, ma anche perplesso per il numero delle affermazioni non tutte egualmente certe o ben fondate, che è stato necessario fare. Per cominciare, quella un po' apodittica, riguardante il nucleo ideologico tipico della parte originale della biblioteca qumranica. E se tale nucleo non fosse proprio il predeterminismo? A quali conclusioni si sarebbe potuto giungere con un nucleo diverso, come il tema, per esempio, della purità o del tempio? Inoltre le datazioni proposte per le opere trovate a Qumran hanno un notevole margine di incertezza e soprattutto non godono di unanimi consensi in campo scientifico. Sul piano del metodo la strada percorsa da Boccaccini è stata quella di formulare inizialmente più ipotesi di lavoro riservandosi di trovare in seguito un avallo da parte dei risultati. La sua fatica ha certamente ottenuto un risultato positivo, perché le tessere prima caoticamente disposte sul piano del gioco ad incastro ora hanno originato una forma significativa. Ma sarà questa l'unica e soprattutto sarà quella esatta?

Come l'autore lascia capire nell'introduzione del libro, gli anni immediatamente successivi al 1995 sono stati da lui trascorsi non solo nell'insegnamento della storia del Giudaismo del Secondo Tempio e delle Origini Cristiane presso l'Università del Michigan, ma anche tra conferenze, convegni e conversazioni, nell'impegno a diffondere, chiarire e difendere la sua ipotesi. Il risultato di questi confronti e approfondimenti è stato il volume apparso nel 1998, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* (W.B. Eerdmans Pub. Comp., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.). A distanza di qualche anno l'editrice Morcelliana ha deciso di curarne la pubblicazione in Italia. L'autore per motivi di tempo non è stato in grado di procedere personalmente alla traduzione, che è stata affidata ad A. Bardi, ma ha curato però un aggiornamento delle note e della bibliografia tenendo conto di quanto uscito negli ultimi anni. Nel 2003 appare perciò nella versione italiana l'opera aggiornata di Boccaccini. Va ricordato che questa non è la prima opera dell'autore apparsa in Italia, perché erano già state pubblicate *Il medio giudaismo* (Marietti, Genova 1993) e *Portraits of Middle Judaism in Scholarship and arts: A multimedia catalog from Flavius Josephus to 1991* (Zamorani, Torino 1992). In *Oltre l'ipotesi essenica* l'autore si propone evidentemente di rispondere a tutti gli interrogativi, che la presentazione della sua ipotesi aveva suscitato. La struttura dell'opera è la medesima di quella del saggio del 1995. Divisa in tre parti, la prima dedicata all'analisi storiografica, la seconda all'analisi sistemica, mentre la terza per il confronto dei risultati e per le conclusioni, si avvantaggia della presenza di un'ampia introduzione dedicata alla storia della più recente ricerca e allo stato della questione. Quasi nessuna novità, se non nel maggior dettaglio delle fonti, è presente sul piano dell'analisi

storiografica. Del tutto diversa è invece l'esposizione dell'analisi sistemica, perché qui l'autore dichiara esplicitamente di voler non soltanto criticare la classica ipotesi essenica, ma costruire un quadro completo della dinamica dei diversi movimenti del giudaismo muovendo appunto dall'esame dei contenuti delle opere. Qui l'analisi si approfondisce e oltre ai testi più propriamente qumranici, che sono stati precedentemente citati, porta all'attenzione del lettore alcuni pseudoepigrafi come il Libro dei Vigilanti, il Testamento Aramaico di Levi, il Libro dell'Astronomia, il Libro dei Sogni, i Giubilei, il Rotolo del Tempio, l'Epistola di Enoc, i Testamenti dei XII Patriarchi, il Libro delle Parabole. I risultati ottenuti dall'analisi non solo permettono a Boccaccini di ribadire, anche se con qualche aggiustamento (il nucleo ideologico caratteristico del pensiero qumranico è ora "una ben definita dottrina del male, frutto di una combinazione inconfondibile di dualismo cosmico, predestinazione individuale ed equazione tra male e impurità" [p.116]) la sua ipotesi, ma anche di tracciare uno schema, che sta tra il diagramma di flusso e l'albero genealogico, dei movimenti e gruppi giudaici presenti tra il dopo esilio e la seconda guerra giudaica.

Per gli obiettivi che si pone, l'opera è destinata alla comunità scientifica e quindi ricca di note e indici. Lo stile è però quello della nobile divulgazione, tipico della tradizione accademica americana. Il lettore italiano, anche quello poco introdotto in questi problemi, non dovrebbe sentirsi respinto, ma anzi trovarvi un'ottima occasione di aggiornamento. Che questo sia necessario a tutti i livelli ci dà una dimostrazione l'ampia bibliografia, distinta per blocchi tematici (introduzioni generali sul giudaismo del Secondo Tempio, studi sugli apocrifi e pseudoepigrafi dell'Antico Testamento, studi sui manoscritti del Mar Morto, ognuno a sua volta suddivisa in sottoblocchi più specifici), che si estende per 36 pagine: le opere in lingua italiana, comprendendo le traduzioni, sono meno di una trentina.

Qualche potenziale lettore potrebbe avanzare però l'obiezione, se valga la pena di impegnarsi nella lettura di un'opera destinata a un tema da sempre considerato del tutto marginale nell'orizzonte della formazione cristiana. Si può cercare di rispondere riprendendo quell'osservazione fatta all'inizio di queste righe, quando, ricordando la triplice divisione di Giuseppe, si notava come nei vangeli si parli solo dei farisei e dei sadducei. E quasi sempre per contrapporre Gesù e i suoi anche polemicamente a questi gruppi. Ma perché non si ricordano mai gli esseni, pur numerosi quasi quanto i farisei? Possibile che nessuno di questi si sia mai rivolto a Gesù per metterlo alla prova o criticarlo? La risposta, che si comincia a costruire in questa nuova fase di studi, ma che richiederà ben altri approfondimenti, è che Gesù e il primo movimento cristiano emergano dall'interno del movimento essenico. O, per dirla come Sacchi e Boccaccini, dal movimento enochico. Conoscere meglio questo tempo e questo ambiente significa quindi poter capire un po' di più Gesù di Nazareth.

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5238673

Anno XVII, n. 2 - aprile-giugno 2004 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



IL RITO ARMENO
Vertanes Uluhogian

pag. 1



LA VITA ETERNA SECONDO GIOVANNI:
DIMORARE IN GESÙ, COMPIUTEZZA
DELLA FEDE
Roberto Vignolo

pag. 9



VIENI, SIGNORE GESÙ:
L'URGENZA DI COMUNICARE LA FEDE
NEL NOSTRO TEMPO
Gianni Bernardi

pag. 4



DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
Paolo Inguanotto

pag. 13

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243

presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

APPUNTI
DI TEOLOGIA
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marta Artico, Bruno Bertoli,
Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,
Paola Mangini, Francesco Negri,
Paolo Emilio Rossi*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pictragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e Fax 041.52.38.673
e-mail: cspattaro@libero.it

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: grafart@libero.it