

CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI
PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO

**“Il giorno del Risorto:
vita per le Chiese e pace per il mondo”**

Roma, Sheraton Nicolaus, 26-29 settembre 2004

L'ecumenismo dell'amore

Introduzione di S. E. Mons. Vincenzo Paglia pag. 6

*Il giorno del Signore: “I discepoli gioirono
al vedere il Signore (Gv 20,20)*

Relazione di P. Raniero Cantalamessa pag. 13

La teologia del tempo e il valore dei giorni fissi

Relazione di P. Marco Salvati pag. 25

Shabbat: tempo ed eternità

Relazione dal Rav Giuseppe Laras. pag. 37

La pastorale ortodossa della domenica

Relazione di Alexandros Stavropoulos. pag. 43

La celebrazione settimanale della Pasqua.

Il punto di vista cattolico

Relazione di P. Giuseppe Piccinno. pag. 50

Unitatis Redintegratio: Quarant'anni dopo

Discorso del Cardinale Walter Kasper

a cura di S. E. Mons. Brian Farrel pag. 63

Quarant'anni di dialogo ecumenico

Relazione di S. E. Jürgen Johannesdotter pag. 69

La domenica-eucaristia e il primato della carità

Relazione di S. E. Mons. Joannis Spiteris pag. 72

Il giorno del Signore tra i cattolici croati

Relazione di Stiepan Krasic pag. 84

La liturgia e i nuovi martiri russi del XX secolo

Relazione dell'Arcivescovo Innokentij pag. 92

*Presentazione della settimana di preghiera
per l'unità dei cristiani 2005*

Relazione di Padre James Puglisi. pag. 101

<i>Immigrazione ed ecumenismo di popolo la presenza di immigrati di altre confessioni e i nuovi problemi pastorali</i>	
Relazione di P. Angelo Negrini	pag. 106
<i>Le Chiese ortodosse in Italia e le sfide pastorali</i>	
Relazione di Don Marco Gnani	pag. 124
<i>L'Europa multireligiosa</i>	
Relazione di S. E. Mons. Stanislav Hocevar	pag. 132
<i>Redimere il tempo</i>	
Relazione di S. E. R. Card. Tomás Spidlík	pag. 137
<i>Conclusioni</i>	
a cura di S. E. Mons. Vincenzo Paglia	pag. 144
<i>Appendice</i>	
Presentazione della giornata ebraico-cristiana	
A cura del Rav Giuseppe Laras e S. E. Mons. Vincenzo Paglia	pag. 150
Messaggio di Giovanni Paolo II all'illustrissimo Dr. Riccardo di Segni rabbino capo di Roma per il centenario della sinagoga di Roma	
All'illustrissimo Dr. Riccardo Di Segni	pag. 155
Le feste liturgiche - immagine dell'eternità	
Le feste nella storia	
a cura di S. E. R. Card. Tomás Spidlík	pag. 157
Predica del vescovo luterano Jurgen Hastfalk durante la Celebrazione Ecumenica nella Chiesa Luterana di Roma del 10 novembre 2004 in occasione della commemorazione del V Anniversario della Dichiarazione congiunta sulla Giustificazione del 31/10/1999	pag. 000
Predica di S. E. Mons. Vincenzo Paglia durante la Celebrazione Ecumenica nella Chiesa Luterana di Roma del 10 novembre 2004 in occasione della commemorazione del V Anniversario della Dichiarazione congiunta sulla Giustificazione del 31/10/1999	pag. 000

Lettera di collegamento n. 40

Conferenza Episcopale Italiana
Settore per l'Ecumenismo e il Dialogo

CONVEGNO NAZIONALE DEI DELEGATI DIOCESANI
PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO

IL GIORNO DEL RISORTO:
VITA PER LE CHIESE
E PACE PER IL MONDO

*Roma, Sheraton Nicolaus,
26-29 settembre 2004*



ecumenismo dell'amore

Introduzione di S. E. Mons. VINCENZO PAGLIA
Vescovo di Terni-Narni-Amelia e Presidente della Commissione
Episcopale per l'Ecumenismo e il Dialogo

Verso il Congresso Eucaristico

Il convegno di questo anno è stato per certi versi insolito per la nostra Commissione. È stato arricchito dal luogo, dalla Chiesa di Bari che con la memoria di San Nicola è un ponte tra Oriente e Occidente, e dall'imminente celebrazione del Congresso Eucaristico Nazionale. All'interno dei Congressi Eucaristici è forse la prima volta che sottolinea in maniera così evidente il tema eucaristico nella sua dimensione ecumenica (sono previste altre manifestazioni ecumeniche nel corso di questo anno che dovrebbero culminare nel mercoledì della settimana di maggio quando si celebrerà il Congresso Eucaristico). In accordo con l'Arcidiocesi e l'Istituto Ecumenico di Bari si è voluto porre a tema generale del Convegno il Giorno del Signore. È uno di quei temi che riguarda tutti i cristiani e che li lega anche all'ebraismo. Infatti, pur con le divisioni che ci sono a tale riguardo, la Domenica manifesta il messaggio centrale del cristianesimo: il giorno del Risorto, il giorno in cui la morte è stata sconfitta definitivamente. Per questo è il giorno distintivo dei cristiani, come amava dire sant'Agostino. Abbiamo potuto constatare che è un patrimonio comune a tutti e che deve impegnare tutti a riproporlo in tutta la sua forza in una società come la nostra così fortemente segnata da lacerazioni, violenza, egocentrismo e tristezza. La domenica permette ai cristiani di "ripartire tutti da Cristo risorto".

Ci siamo trovati assieme a riflettere sulla ricchezza di questo giorno e abbiamo cercato di coglierne i riflessi nelle diverse tradizioni cristiane. Ancora una volta abbiamo visto che le diversità possono essere occasione di arricchimento reciproco. Il nostro non è stato però semplicemente un incontro di studio. Abbiamo fatto, anche con i nostri fratelli e sorelle delle altre tradizioni cristiane, un'esperienza di comunione, che ha comportato riflessioni e dibattiti, ma anche preghiera, scambio fraterno, comprensione reciproca. Direi che siamo stati all'interno di quell'incontrarsi tra credenti di cui Gesù ha detto: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro". C'è stata una grazia particolare in questi giorni: mentre cresceva la conoscenza si è rafforzato l'amore, e le parole sono state liberate dalla polvere dell'astrattezza, dalla quella crosta pesante dei pregiudizi che si rafforza in un clima polemico, e soprattutto è emerso con maggiore chiarezza il senso di una comune missione nel comunicare il Vangelo a partire da Gesù risorto.

Dal giorno di Pasqua fino ad oggi i cristiani hanno sempre celebrato la resurrezione di Gesù. L'hanno celebrata in modi diversi, ma nessuno l'ha mai tralasciata. E se nel corso dei secoli si sono pur troppo moltiplicate le divisioni, si deve altresì riconoscere che si sono moltiplicati anche gli anticorpi; e l'ininterrotta celebrazione del Risorto è uno di questi. Le domeniche sono ancora una rete che unisce tutte le Chiese. E questo nostro convegno ci ha permesso di toccare con mano quanto sia importante che i cristiani ritrovino assieme la centralità del Giorno del Risorto e dell'Eucaristia domenicale.

Veniamo ora ad una riflessione più specifica sull'ecumenismo. Questo convegno si situa in un momento difficile per il dialogo, sia quello ecumenico che per quello interreligioso, e in genere per l'attitudine al dialogo come stile di vita. Il dialogo non solo non gode di buona stima, ma viene spesso accusato di relativismo o di buonismo. Talvolta si dice esplicitamente che è meglio non praticarlo. Questa mentalità è sottilmente penetrata anche nei pensieri di tanti credenti. Ed è proprio di qui che nasce un raffreddamento del clima ecumenico. Sono però certo che non si può più parlare di inverno ecumenico, come qualcuno ha fatto, sebbene comunque non siamo neppure nella primavera di qualche decennio fa, quando l'unione fra le Chiese appariva davvero vicina.

Purtroppo c'è anche chi lavora per raffreddare il clima, magari sottolineando con pervicacia quello che divide gli uni dagli altri, mettendo in sordina l'incredibile e innegabile cammino fatto. Ovviamente, non vanno sottovalutate le divisioni che ancora esistono, ne bisogna essere ciechi di fronte ai problemi che sorgono, sia a livello teologico che storico, culturale, giuridico, psicologico, concreto, pratico. Per di più, le difficoltà non sono a senso unico. Esse attraversano al loro interno le singole confessioni cristiane, come anche i loro raggruppamenti, basti pensare alla difficile stagione che sta attraversando il Consiglio Ecumenico delle Chiese nel rapporto fra riformati e ortodossi, o anche alle difficoltà interne al mondo ortodosso. L'unica vera realtà cristiana che è "esplosa" è il fenomeno carismatico che secondo alcune stime è cresciuto in appena un secolo da zero fino a oltre 500 milioni di fedeli, un fenomeno che ci interroga e sul quale dovremmo porre molta attenzione. L'insistenza sulla questione islamica emerge dunque, di fronte a questo dato, artificiosa, frutto della paura più che della constatazione oggettiva della realtà: la vera sfida è quella rappresentata dalle sette, non quella islamica. Altra cosa ancora è il terrorismo, che non è una questione religiosa ma politica.

Il cammino ecumenico compiuto sino ad oggi è comunque enorme. Credo che debba restare un punto di non ritorno. Ma anche

questo non è scontato: anzi restare fermi significa tornare indietro. Dobbiamo guardare con maggiore audacia il futuro delle nostre Chiese. Senza alcun dubbio il futuro dell'ecumenismo comporta la riaffermazione dello spirito che ha guidato i suoi grandi protagonisti. E lo spirito è cercare ciò che unisce prima di quello che divide. Lo disse con passione Giovanni XXIII quando aprì il Concilio; fu anche la ragione che quarant'anni fa spinse Paolo VI a Gerusalemme per abbracciare il Patriarca di Costantinopoli Atenagora. Fu anche quello che mosse il Metropolita Nikodim ad incontrare Giovanni Paolo I, ed è quello che muove tanti altri capi di Chiese per significativi incontri. Giovanni Paolo II ha fatto suo questo spirito. Ha detto: "Papa Giovanni XXIII ... era solito dire che ciò che ci divide come confessori di Cristo è molto minore di quanto ci unisce. In questa affermazione è contenuta l'essenza stessa del pensiero ecumenico. Il Concilio Vaticano II è andato nella medesima direzione ... Esistono dunque le basi per un dialogo, per l'estensione dello spazio dell'unità, che deve andare di pari passo con il superamento delle divisioni, in grande misura conseguenza della convinzione del possesso esclusivo della verità".

Purtroppo però questo spirito ecumenico è stato come appannato dal clima culturale contemporaneo che spinge singoli, gruppi e nazioni a sottolineare la propria identità a scapito dell'universalità. A volte anche le Chiese sono prese dalla stessa tentazione. Dove lo spirito dei fondatori dell'ecumenismo continua a spirare noi vediamo invece verificarsi veri e propri miracoli. Li vediamo al livello delle nostre diocesi, ed alcuni racconti che abbiamo ascoltato in queste giornate stanno a dimostrare questa vivacità dello spirito. Se dobbiamo rimproverarci una cosa in questo Convegno è forse proprio il poco spazio che abbiamo dato alle nostre esperienze.

Sento però che è utile ricordare, almeno a grandi linee, alcune tappe del cammino ecumenico che costituiscono anche uno stimolo alle nostre diocesi per fare di più. Penso ad esempio alla Carta Ecumenica che non solo va più conosciuta ma anche più incarnata nei contesti dove noi siamo. Ad esempio la giornata sulla salvaguardia del Creato può essere un'occasione per riflettere insieme su queste tematiche urgenti e comuni, come abbiamo fatto a Terni quest'anno sul tema dell'acqua. Si sta lavorando inoltre alla preparazione di un nuovo convegno mondiale, dopo quello di Basilea e Graz, che dovrà tenersi in Romania, nella città di Sibiu.

Nel campo del rapporto con gli ortodossi non possiamo poi non ricordare l'incontro recente del Papa con il Patriarca Bartolomeo e il dono dell'Icona di Kazan al Patriarca di Mosca. Ma altrettanto importanti sono le numerose occasioni di accoglienza religiosa agli immigrati cristiani, di cui in questi giorni abbiamo avuto occasione di parlare. Personalmente sono reduce dall'esperienza della partecipazione al Sinodo Valdese, poche settimane fa. È stata l'oc-

casione per comprendere meglio quanto tutti i cristiani vivano le stesse sfide di fronte al mondo di oggi. Sono rimasto infatti colpito come anche nel mondo della Riforma si avvertano con urgenza problemi quali quello della diminuzione delle vocazioni, della scarsa frequenza al culto domenicale, della caduta di spiritualità, e tanti altri temi che dovrebbero vederci più vicini a combattere insieme. Non dobbiamo poi dimenticare l'anniversario del documento sulla Giustificazione, stipulato fra cattolici e luterani il 31 ottobre 1999. È il più rilevante che sia mai stato prodotto congiuntamente tra cattolici e riformati. Il Papa all'angelus di quella domenica disse: "Un traguardo intermedio lungo la via difficile, ma tanto ricca di gioia, dell'unità dei cristiani". Insomma una base sicura per andare avanti. E forse il metodo dell'accordo differenziato su verità fondamentali che ha permesso tale convergenza può suggerire un impiego più ampio di questo metodo di lavoro.

Non dobbiamo poi tralasciare il rapporto con gli Ebrei. In queste giornate ne abbiamo parlato, e le esperienze di cui abbiamo ascoltato ci spingono a sentire l'urgenza di vivere più in profondità questo incontro. La giornata ebraico-cristiana del 17 gennaio può essere un'occasione proficua in questo senso per ritrovare le radici comuni dell'amore. La Federazione Biblica Cattolica inoltre ha in programma di ricordare il 40° della Dei Verbum nel prossimo futuro. Sarà un'occasione importante per rimettere al centro della nostra attenzione il primato della Scrittura, anche come sicuro cammino di incontro ecumenico. Potrebbe essere questo anche un suggerimento per il tema del nostro prossimo incontro.

In queste giornate forse non abbiamo avuto il tempo necessario per trattare a sufficienza il tema del dialogo interreligioso. È una questione urgente e delicata, a cui non dobbiamo far mancare la nostra attenzione. Lo dico anche a partire dalla situazione mondiale in cui più volte la guerra è stata giustificata in modo aberrante dalla difficoltà di rapporto fra le religioni. È quello "scontro fra civiltà" da più parti invocato ma che in realtà è un'idea semplificatoria e pericolosa. Musulmani e cristiani non vivono in mondi separati e contrapposti, non è mai stato vero, si veda ad esempio il caso del Medio Oriente, ed inoltre sta crescendo da noi un Islam non arabo che sta via via acquisendo un volto italiano ed europeo. Su questo tema e sulle problematiche concrete che esso solleva la CEI sta per pubblicare un importante documento sui matrimoni islamo-cristiani. Sarà necessaria tutta la nostra sensibilità e il nostro impegno per far sì che questo testo possa divenire uno strumento utile alla soluzione delle difficoltà pratiche legate a questo tema, senza però che venga strumentalizzato fino a divenire un ostacolo all'incontro fraterno.

Un'ultima osservazione che mi preme fare è quella relativa all'assenza in queste nostre giornate dei rappresentanti di molte diocesi. Innanzitutto perché è davvero un peccato che tanti si siano

persi la ricchezza di contenuti e l'immagine stessa consolante del lavoro che si fa nella Chiesa italiana. In ogni caso è opportuno che ciascuno di noi faccia il possibile per coinvolgere gli assenti. Mi parrebbe utile la creazione di strutture regionali che possano coinvolgere tutte le diocesi.

L'ecumenismo dell'amore

Mi pare opportuno fermare un poco la nostra attenzione sul senso del nostro impegno ecumenico. Non si tratta semplicemente di coprire uno degli aspetti della vita della Chiesa. C'è un'esigenza di fondo che sta alla base del nostro lavoro: l'urgenza dell'unione tra i cristiani. Sappiamo bene che il fondamento stesso della dimensione ecumenica è nella comune figliolanza di Dio di tutti i cristiani. E questo sta a significare che al di là di tutte le rotture del passato e di tutte le divisioni del presente, un fatto si impone: lo si voglia o no, i cristiani fra loro sono fratelli e sorelle. Quindi un cristiano restando radicato nella propria Chiesa non solo può, ma deve respirare con l'intera cristianità. E da quando i cristiani hanno imparato a respirare così, ossia a guardarsi in modo diverso, si è avuta una svolta storica nei loro rapporti, prima inimmaginabile. Se oggi c'è qualche raffreddamento lo si può scorgere a partire dagli anni '80, da quando cioè le Chiese hanno ripreso a camminare ognuna incurante dell'altra, magari in nome di un'identità confessionale che temeva di perdere. Questo ripiegamento delle Chiese su sé stesse, questa autoreferenzialità rischia di sopprimere lo spirito di fraternità. È necessario e urgente che i cristiani riprendano ad incontrarsi e ad amarsi. Del resto è da come ci ameremo che gli altri ci riconosceranno. Questo significa che il dialogo della carità resta la via centrale dell'ecumenismo, e non è una via laterale o parallela ad altre, come ad esempio a quella teologica. Al contrario è l'alveo che le fonda e le raccoglie tutte. È una via ampia che richiede oggi soprattutto coraggio, creatività e audacia. Lo stesso dialogo più strettamente teologico deve nascere all'interno di quello dell'amore, altrimenti rischia la sterilità.

Il card. Kasper in occasione della dichiarazione comune sulla Giustificazione tra la Chiesa cattolica e la Federazione Luterana Mondiale metteva giustamente in guardia dai rischi dell'idolatria delle formule teologiche. Ed in effetti il decisivo progresso compiuto dal dialogo teologico è potuto avvenire proprio perché la ricerca della verità si è mossa sulla via della carità, come scrive l'Apostolo: "*Veritatem facientes in charitate*" (Ef 4,15). San Giovanni Crisostomo a proposito dell'amore diceva: "È il più importante fra tutti i beni, è la loro radice, fonte e madre, se esso manca non c'è alcuna utilità per gli altri". Sant'Agostino parlando della verità diceva che quando dobbiamo affermarla essa "*pateat, placeat, moveat*", ossia

“appaia, piaccia e attiri”. Non essa infatti ma la carità è scopo del precetto e pienezza della legge. In questo orizzonte potremmo leggere la pagina evangelica di Matteo al cap. 18. In essa è riportata la professione di Pietro a Cesarea di Filippo. Questa formulazione di fede, fatta a nome di tutti, fu impeccabile, tuttavia non garantì ai discepoli di essere una cosa sola, né sul piano del pensiero, né su quello della fede viva in Gesù. Infatti subito dopo si misero a discutere su chi fosse il primo fra di loro. Insomma la formulazione corretta e unanime della fede è sì assolutamente necessaria, ma non basta da sola ad unire veramente le Chiese. C’è bisogno della carità, come dice l’Apostolo: “E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla” (1Cor 13,2).

Se la carità si affievolisce è facile tornare a sottolineare quello che divide. Ecco perché l’ecumenismo va sempre più compreso nell’orizzonte dell’amore. L’amore evangelico infatti fa vivere l’unità fra i cristiani in anticipo, come se fosse già perfetta, malgrado le mancanze e le diversità. Riprendendo un antico adagio scolastico si potrebbe dire che ciò che sta alla fine, ossia l’unità, si deve vedere sin dall’inizio. Nell’amicizia c’è già la dimensione teologica della comunione. Un’amicizia ovviamente che non sia una parola vuota, ma rapporti personali fatti di fedeltà, interesse, attenzione per l’altro, memoria dei problemi altrui, conoscenza delle vicende e anche perdono vicendevole. Questa amicizia fa superare le divisioni, fa svanire i pregiudizi, brucia l’ignoranza e mette in comunicazione l’uno con l’altro. Essa da nuova forza al dialogo teologico e ne favorisce la ricezione. Ma soprattutto consolida l’ecumenismo in un terreno più sicuro e permette il superamento di quei problemi concreti che continuano a presentarsi e che altrimenti rischiano di allontanare ancora una volta gli uni dagli altri.

L’esempio dei martiri è l’espressione più alta dell’ecumenismo dell’amore. La loro testimonianza è un’eredità preziosa comune a tutte le Chiese cristiane. E non è solo una memoria gloriosa del secolo passato, ma piuttosto un tesoro prezioso per la vita spirituale ed ecumenica di tutti. In questo senso c’è un ideale rapporto stretto fra la giornata interreligiosa di preghiera per la pace di Assisi e la giornata in memoria dei nuovi martiri. Essi ci svelano il mistero dell’unità che hanno già vissuto su questa terra, prospettiva che possiamo applicare anche a tutti i giusti, a qualsiasi fede essi appartengano. La testimonianza dei martiri, il loro amore per il Signore fino all’effusione del sangue, brucia le nostre divisioni e indica la via da seguire. Essi sono un’efficace scuola di amore e di unità per tutte le Chiese.

L'ecumenismo non esaurisce la sua forma nell'ambito intraecclesiale. Se le Chiese si adoperano per crescere nella comunione favoriscono così anche un nuovo rapporto tra i popoli. Se al contrario si ripiegano in sé stesse diventano inevitabilmente complici di divisioni e conflitti. La storia di questi due millenni ce lo insegna. Le Chiese cristiane non hanno forse contribuito ad avvelenare la storia dell'Europa con il morbo della divisione? E se esse rimarranno divise non è forse più arduo l'impegno a prevenire e far cessare i conflitti? Per di più la storia sembra remare contro, visto il riarsi dei conflitti, delle estraneità e delle incomprensioni fra i popoli. L'ampliamento dello spazio della carità deve quindi divenire un impegno prioritario della vita delle Chiese cristiane, una responsabilità davanti al mondo intero.

È questo un campo vastissimo nel quale è urgente ritrovarsi: spazia dall'aiuto ai nuovi poveri nei nostri paesi ricchi al sostegno per i paesi in via di sviluppo, dall'impegno per la giustizia a quello per il rispetto dei diritti umani, dalla difesa della pace all'allargamento della solidarietà, e così oltre. La fraternità dei cristiani è lievito buono per la fraternità fra i popoli, così come la loro divisione lo è per i conflitti. Le Chiese d'Oriente e quelle d'Occidente debbono quindi sentire ben più fortemente la responsabilità di essere segno e strumento dell'unità della famiglia umana. C'è pertanto un rapporto diretto tra unità delle Chiese e unità della famiglia umana. La fraternità dei cristiani è quindi un'arma contro la crescita della conflittualità fra etnie, fra popoli, fra culture, religioni e civiltà.

La fraternità si realizza nella vita di ogni giorno, con la preghiera, lo scambio fraterno, la solidarietà vicendevole, la comune passione per il Vangelo. Come si può intuire l'ecumenismo è allora innanzitutto una dimensione spirituale della vita cristiana, prima che un problema veritativo o di diplomazia dei rapporti. Questa tessitura di amore è il lavoro che ci aspetta nell'anno che viene. È un lavoro fatto di piccoli gesti, ma pieni d'amore, e sono essi che fanno germinare il nuovo tempo di Dio. Sono gesti umili, come lo sono a volte i nostri incontri di preghiera e gli impegni di amore, di studio e riflessione. Ma è anche da qui che passa la strada dell'unione tra i cristiani e la strada della nostra santità.



Il giorno del Signore: "I discepoli gioirono al vedere il Signore"

[Gv 20,20]

Relazione di P. Raniero CANTALAMESSA
Predicatore della Casa Pontificia

Convegno ecumenico su "Il giorno del Risorto: vita per le Chiese e pace per il mondo"

Bari, 26-29 Settembre 2004

Divido questo mio intervento in due parti. Nella prima tratterò un breve quadro storico dell'origine e sviluppo della Domenica secondo i risultati della ricerca recente¹; nella seconda cercherò di fare qualche riflessione pastorale suggerita dalla situazione attuale della Chiesa.

1.
Domenica, giorno
della risurrezione
del Signore

La Domenica come giorno speciale di riunione e di culto dei cristiani affonda le sue origini nella comunità di Gerusalemme, negli anni successivi agli eventi pasquali. Il motivo fondamentale della scelta è che in tale giorno Cristo era risorto dai morti. Quando Giovanni scrive il suo Vangelo vede già nelle due apparizioni di Cristo agli apostoli "il primo giorno della settimana", e poi di nuovo "otto giorno dopo", il prototipo dell'assemblea liturgica dei cristiani (cfr. Gv 20, 19-28).

La designazione "primo giorno della settimana" viene ben presto sostituita da "giorno del Signore" (*kuriaké*, sottinteso *heme-ra*) (Ap 1, 10). L'esatto equivalente latino è *dies dominica*; dominica, da aggettivo, passa ad essere ben presto sostantivo e si ha così la nostra attuale *Domenica*. Il legame della *Domenica* con la risurrezione di Cristo è insito nel nome stesso; è grazie alla risurrezione infatti che Cristo è stato costituito *Dominus*, *Kurios*, Signore (cfr. Rom 1, 3; Atti 2, 36).

¹ Cfr. H. DUMAINE, art. *Dimanche* in DACL, 4, Parigi 1920, coll. 858-994; C. S. MOSNA, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*. Analecta Gregoriana 170, Roma 1969; W. RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Traditio Christiana, 2) Zurigo 1972; per i contenuti spirituali, J. GAILLARD, art. *Dimanche*, in DSpir. 3, 1957, coll. 948-982.

Prima della rottura definitiva con la sinagoga, presso le comunità giudeo-cristiane, c'era una certa coesistenza tra il Sabato ebraico e la Domenica cristiana; i discepoli osservano l'uno e l'altra. È probabile che la struttura stessa della Messa, con la liturgia della parola che precede quella eucaristica, dipenda da questo fatto. I cristiani continuavano a frequentare la Sinagoga per l'ascolto della Parola e la liturgia tradizionale, quindi essi si separavano dai loro connazionali che non condividevano la fede in Cristo e si riunivano fra di loro per celebrare l'Eucarestia. Questa continuava a presentare immutato il rito sinagogale con l'aggiunta, qua e là, di espressioni come: "di Gesù Cristo tuo servitore", e delle parole della consacrazione. È lo stadio documentato da vicino dalla *Didaché*.

Trascorso un po' di tempo, i cristiani cominciarono radunarsi per conto proprio anche per la liturgia tradizionale, senza recarsi più nelle sinagoghe. Prima che esistessero quelle che Giustino chiama "le memorie degli apostoli"², cioè le scritture cristiane, si servivano delle stesse letture, preghiere e canti di lode e benedizione della liturgia sinagogale, dando loro un'interpretazione sempre più marcatamente cristiana. In tal modo il primitivo nucleo di preghiere e riti detto *Beraka* si arricchì di quella che oggi chiamiamo liturgia della Parola.

Nel passaggio dalle primitive comunità giudeo-cristiane della Palestina a quelle ellenistiche la situazione cambia rapidamente. Non solo la Domenica cristiana non è vista come il seguito naturale del Sabato ebraico, ma le due istituzioni sono contrapposte tra di loro come Legge e Vangelo. Per il martire Ignazio d'Antiochia, all'inizio del II secolo, vivere "secondo il Sabato" o vivere "secondo la Domenica" equivale a vivere da giudei o vivere da cristiani³.

Alcuni autori hanno una visione meno radicale e pongono tra la Domenica e il Sabato ebraico un rapporto come tra figura e realtà (la Domenica realizza, sul piano spirituale, quel riposo di Dio e dell'uomo di cui il Sabato antico era figura e promessa), ma è assente, in ogni caso, dalla Domenica cristiana quello che era il senso principale del Sabato ebraico e cioè il riposo dal lavoro. Nei primi tre secoli, durante le persecuzioni, la Domenica fu per i cristiani giorno di riunione e di culto, ma non di astensione dal lavoro.

Il culto, del resto, si svolgeva di nascosto, al mattino prima del canto del gallo, per sfuggire agli arresti e potersi poi recare insieme con gli altri alle normali attività del giorno⁴. Fu solo con Costantino, nel quarto secolo, che la Domenica cristiana fu dichiarata giorno fe-

² S. GIUSTINO, *I Apologia*, 67.

³ S. IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Magn.* 9,1.

⁴ Cfr. PLINIO IL GIOVANE, *Epistola* 10,97 a Traiano.

stivo anche agli effetti civili e assunse il carattere di giorno di riposo, sostituendosi completamente in ciò al Sabato giudaico⁵. La Domenica, perciò, è di istituzione apostolica in quanto giorno di culto e di riunione; non lo è invece in quanto giorno di riposo e di astensione dal lavoro.

Diamo uno sguardo ai contenuti e alla fisionomia della Domenica nei primi secoli del cristianesimo. Il contenuto fondamentale resta la commemorazione della risurrezione del Signore. Altro nome della Domenica è per Tertulliano quello di “giorno della risurrezione”⁶. Al ricordo della risurrezione si affianca molto presto il richiamo al primo giorno della settimana creatrice che conferisce alla risurrezione di Cristo il significato di una nuova creazione, di un nuovo “fiat lux” divino. Un inno per il mattutino della Domenica, attribuito in passato a S. Ambrogio, ha dato a questo accostamento la sua formulazione classica:

“Nel primo giorno in cui
la Trinità beata
diede principio al mondo,
il Redentor risorge
e libera da morte”⁷.

Una circostanza storica favorì il nascere e lo svilupparsi dell’idea della Domenica come “Pasqua settimanale”, o “piccola Pasqua”, come viene talvolta chiamata in ambito orientale. Fin dall’inizio i cristiani si erano preoccupati di distinguere la loro Pasqua da quella degli ebrei. Divergenze tra ebrei e cristiani nel calcolo della data pasquale acuirono nel IV secolo questa preoccupazione e un modo per risolvere il problema sembrò quello di accentuare l’importanza della Pasqua settimanale a spese di quella annuale. Scrive Eusebio di Cesarea:

“I seguaci di Mosè immolavano l’agnello pasquale una sola volta l’anno, il 14 del primo mese, a sera. Noi invece, uomini del Nuovo Testamento, celebrando la nostra Pasqua tutte le domeniche, ci saziamo in continuazione del corpo del Salvatore e comunichiamo in continuazione al sangue dell’Agnello...Perciò ogni settimana noi celebriamo la nostra Pasqua, nel giorno sacro del Signore”⁸.

⁵ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, IV,18-20 (GCS 7, 1902).

⁶ Cfr. TERTULLIANO, *De oratione*, 23 (CCL, 1, pp.271 s).

⁷ *Primo die quo Trinitas / beata mundum condidit / vel quo resurgens Conditor / nos morte victa liberat.*

⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *De solemnitate paschali*, 7 (PG 24, 701).

S. Agostino sentì il bisogno di correggere questa posizione estrema che rischiava di svuotare di significato la festa annuale della Pasqua, a vantaggio della celebrazione domenicale e anzi della stessa Eucaristia quotidiana. Scrive:

“Non dobbiamo ritenere questi giorni [il triduo pasquale] così fuori del comune da trascurare la memoria della passione e della risurrezione che facciamo quando ci cibiamo ogni giorno del suo corpo e del suo sangue. Tuttavia la presente solennità [della Pasqua] ha il potere di rievocare alla mente con più chiarezza, eccita con più fervore e rallegra più intensamente, poiché, ritornando a distanza di un anno, ci mette, per così dire, dinanzi allo sguardo il ricordo del fatto”⁹.

E il tema della *sollemnitatis* che distingue in liturgia il ricordo anniversario da quello settimanale e quotidiano e lo ravviva. Le due celebrazioni, annuale e settimanale, non sono in concorrenza, ma si richiamano e si sostengono a vicenda.

Un tratto distintivo della Domenica nell'epoca dei Padri è la gioia. Lo vediamo anticipato già nel racconto giovanneo dell'apparizione di Cristo la sera di Pasqua: “I discepoli gioirono al vedere il Signore” (Gv 20,20). “Noi, scrive lo Pseudo Barnaba, passiamo nella gioia questo ottavo giorno nel quale Gesù è risuscitato e, dopo essersi manifestato, è salito al cielo”¹⁰. Alla Domenica viene applicato, per estensione, il versetto del salmo che ebrei e cristiani riferivano alla Pasqua: “Questo è il giorno fatto dal Signore: rallegriamoci e esultiamo in esso” (Sal 118,24). Segno istituzionale di questa gioia è la proibizione, fatta risalire addirittura agli apostoli, di digiunare, inginocchiarsi o esibire altri segni di penitenza il giorno di Domenica, come nei giorni di Pasqua e di Pentecoste¹¹.

Un altro tratto che caratterizza la teologia della Domenica nei primi secoli è il tema dell’“ottavo giorno”. Qualcuno l’ha definito “la sorgente più feconda della spiritualità domenicale al tempo dei Padri”¹². L’espressione compare per la prima volta nel testo dello Pseudo Barnaba appena citato. Giustino lo spiega così: “Se si conta di nuovo dopo tutti i giorni della settimana, il primo giorno è detto ottavo, senza per questo cessare di essere il primo”¹³. Nel tema dell’ottavo giorno finirà per concentrarsi tutta la ricca tematica escatologica della Domenica.

⁹ S. AGOSTINO, *Sermo Wilmart* 9,2 (PLS, 2, p. 725).

¹⁰ *Lettera di Barnaba*, 15,19.

¹¹ Cfr. TERTULLIANO, *De corona*, 3; numerosi testi in Dumaine, art. cit., coll. 959-960 e in Rordorf, pp. 102 e 204.

¹² GAILLARD, *art. cit.*, col. 958.

¹³ GIUSTINO, *Dialogo* 41,4.

La riflessione più profonda si trova nei tre Padri Cappadoci, Basilio, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno. La Domenica diventa il punto di partenza per tutta una “teologia del tempo”¹⁴. L’ottavo giorno rappresenta l’eternità che succede alla settimana che è la vita presente. La Domenica, giorno primo e ottavo, scrive S. Basilio, “è, in certo senso, l’immagine del secolo futuro”. “Richiamando alla mente la vita eterna essa ci invita a non trascurare i mezzi che conducono ad essa”¹⁵. Memoria e profezia al tempo stesso, la Domenica mantiene il ricordo della Pasqua e l’attesa escatologica. In questo modo la Domenica permette alla intensa attesa escatologica che animava la celebrazione primitiva della Pasqua di mantenersi viva nella liturgia, sotto forma non più di attesa imminente della parusia, ma di costante tensione verso “le cose di lassù”.

Il cuore della Domenica è naturalmente l’assemblea liturgica. Nella descrizione assai precisa che ne fa San Giustino verso la metà del II secolo si riconosce senza difficoltà la struttura fondamentale della futura Messa¹⁶. Una importanza particolare riveste la preoccupazione per i poveri, i carcerati e gli ammalati, non come qualcosa di staccato, ma facente parte integrante della celebrazione eucaristica. L’insegnamento di Paolo sulla inseparabilità tra la comunione al corpo eucaristico di Cristo e la comunione fraterna (1 Cor 11, 17-34) non è caduto nel vuoto.

Cosa rappresentasse per i cristiani al tempo delle persecuzioni la celebrazione domenicale dell’Eucaristia ce lo mostrano in modo commovente gli “Atti dei martiri di Abitinia, Saturnino e compagni”, morti sotto la persecuzione di Diocleziano nel 305 d.C. Una frase di questi atti, citata spesso nel contesto della teologia della Domenica, viene a volte tradotta con: “Noi non possiamo vivere senza la Domenica”. Un’affermazione senza dubbio forte e bella, ma purtroppo inesatta. Il testo porta *dominicum*, non *dominicam*, o *dominicus*, e questo sostantivo neutro, negli scrittori africani del tempo, ha il significato di “celebrazione dei misteri del Signore”, di “convito del Signore”, cioè di Eucaristia¹⁷.

L’accento, in altre parole, è sull’Eucaristia, non sulla Domenica. L’idea della Domenica vi è inclusa, ma solo indirettamente, in quanto il convito del Signore si celebrava di regola nel giorno del Signore. Lo conferma il fatto che nel contesto ricorre continuamen-

¹⁴ Cfr. AUTORI VARI, *Le Huitième jour*, VS, 76, 1947; J. DANIELLOU, *Bibbia e liturgia*, Milano 1958, pp. 353-386.

¹⁵ S. BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto* 27 (PG 32, 192).

¹⁶ GIUSTINO, *I Apologia* 67.

¹⁷ *Acta ss. Saturnini et sociorum martyrum* (304 d.C.), 9,11 (ed. P.T. RUINART, *Acta martyrum*, 1859): “*sine dominico non possumus*”. Tertulliano ha sia “*dominicum convivium*” (*Ad uxorem* 2,4) che “*dominicum diem*” (*De idolatria* 47); a partire da Cipriano si trova ormai *dominicum* da solo, come sostantivo, con il senso chiaro di “celebrazione di misteri del Signore” (*De opere et eleemosynis*, 15: “*locuples et dives dominicum celebrare te credis?*”).

te il termine *collecta*, riunione, quasi come un sinonimo di *dominicum*. Il senso pregnante di quest'ultimo termine è dunque quello di "celebrazione domenicale dei misteri del Signore".

Tutto ciò non diminuisce la portata del testo, ma l'accresce enormemente. Siamo davanti a quelli che possiamo chiamare i primi martiri dell'Eucaristia. In quest'anno dell'Eucaristia, le loro parole e il loro esempio potrebbero costituire un forte richiamo e lo spunto per un esame di coscienza per noi cristiani moderni. Al giudice romano che li accusa di aver trasgredito l'ordine dell'imperatore di non tenere riunioni e di consegnare le Scritture, uno dopo l'altro i martiri rispondono: "Non si può tralasciare la celebrazione dei divini misteri (*dominicum*)"; "Il cristiano non può vivere senza l'Eucaristia (*sine dominico*) e l'Eucaristia senza il cristiano. Non sai che il cristiano esiste per l'Eucaristia e l'Eucaristia per il cristiano?" Sì, ho partecipato con i fratelli alla riunione (*collecta*), ho celebrato i misteri del Signore (*dominicum*) e ho con me, scritte nel cuore, le divine Scritture ... L'Eucaristia (*dominicum*) è la speranza e la salvezza dei cristiani"¹⁸.

3. Dai Padri alla Scolastica

Passando dall'epoca patristica a quella medievale, accanto ad alcuni arricchimenti positivi, come il ricordo e la confessione della Trinità che diventa elemento fisso della liturgia domenicale (Simbolo *Quicumque*, prefazio fisso della Trinità), notiamo un notevole offuscamento di quelli che erano stati i pilastri della spiritualità della Domenica nei Padri.

Due i fattori principali dell'evoluzione. Il primo è dato dalla tendenza a dare a molte domeniche una caratterizzazione propria e un nome diverso (desunto in genere dalle prime parole dell'antifona di ingresso della Messa), come pure dalla prassi di sostituire molto spesso la celebrazione della Domenica con quella di santi e di altre ricorrenze. Prima ancora di questo, lo sviluppo, all'interno dell'anno liturgico, del ciclo natalizio, assente nei primi tre secoli, non poteva rimanere senza conseguenze per la fisionomia della Domenica. Come conservare alle domeniche di Avvento lo stesso riferimento esplicito alla Pasqua delle altre domeniche dell'anno?

La stessa evoluzione si nota anche in Oriente. Molte domeniche ricevono, anche qui, una caratterizzazione propria, suggerita dal personaggio o dall'episodio ricordato nel brano evangelico, o da eventi della storia della Chiesa (Domenica del Fariseo e del pubblicano, dell'ortodossia, dei Santi Padri di Nicea ecc.). Ma il rimando alla Pasqua rimane qui più operante che in Occidente, grazie ai tro-

¹⁸ *Acta*, cit., 10-13.

pari *anastasima* che si cantano ai vesperi e alle formule di invocazione al Signore risorto durante la divina liturgia¹⁹.

L'altro fattore negativo fu l'equiparazione, spinta sempre più a fondo, tra la Domenica e il giorno di riposo, cioè l'antico sabato ebraico. La casistica sul riposo festivo, su ciò che era permesso e ciò che non lo era in tale giorno, finì per catalizzare l'attenzione della gerarchia e la riflessione dei teologi, cadendo a volte negli stessi inconvenienti in cui era caduta l'osservanza del sabato al tempo di Cristo. Dall'ambito liturgico e misterico, la Domenica tende a passare così a quello della morale, dall'ambito della grazia a quello della legge. Il comandamento "ricordati di santificare le feste" occupa più spazio che non il ricordo gioioso della risurrezione e il pensiero della vita eterna.

Un timido tentativo di reagire a questo stato di cose partì da Cluny. Pietro il Venerabile, nel 1158, stabilì che nel suo Ordine la Domenica non doveva cedere il posto se non alle feste più solenni. Le feste che si aggiungono continuamente, notava, finiscono per far dimenticare "la gloria immensa della risurrezione del Signore e la risurrezione spirituale che essa ci apporta, come pure la beata speranza della nostra risurrezione futura"²⁰. Ma il tentativo non ebbe molto effetto fuori dell'Ordine di Cluny.

Lo stesso S. Tommaso tratta della Domenica nel contesto del comandamento del riposo festivo, anche se precisa che per i cristiani tale comandamento prende un senso nuovo a partire dalla risurrezione di Cristo²¹. Con la solita lucidità, egli riunisce i principali elementi della tradizione sulla spiritualità domenicale, ma non si ritrovano più in lui e nella Scolastica le prospettive grandiose e l'afflato spirituale con cui i Padri avevano parlato della Domenica.

4. Riscoperta della Domenica come Pasqua settimanale

Non mi soffermo sul grande sforzo per rivalutare la Domenica avviato dal movimento liturgico e culminato nella riforma liturgica del Vaticano II, e neppure sulla lettera apostolica del Papa, *Dies Domini* del 31 Maggio 1998. Penso che altri oratori si soffermeranno con più competenza di me su tale periodo, nel corso di questo stesso convegno. Passo invece senz'altro ad alcune conclusioni e proposte, suggerite dalla breve rivisitazione delle origini che ho tentato di fare.

La prima conclusione che si impone è la necessità di riscoprire sempre meglio l'anima originaria della Domenica come memoria

¹⁹ Cfr. E. MERCENIER e F. PARIS, *La prière des Eglises de rite byzantin*, II, 1, Chevetogne 1939.

²⁰ Testo cit. da GAILLARD, art. cit., col. 962.

²¹ S. TOMMASO, *S.Th.*, II-II, q. 122, a.4.

settimanale della Pasqua e della risurrezione di Cristo e come annuncio del mondo futuro. Qualcosa è stato fatto in questo senso. Mi torna in mente la prima strofa di un inno che apre la celebrazione delle Lodi della Domenica e in cui risuona l'antico tema dell'ottavo giorno: "O giorno primo ed ultimo – giorno radioso e splendido – del trionfo di Cristo". Anche la formula alternativa di congedo introdotta nel nuovo messale: "La gioia del Signore è la nostra forza, andate in pace" è un piccolo segno che aiuta a ritrovare il senso gioioso della Domenica nei Padri, soprattutto se si pensa al contesto biblico da cui tale formula è tratta e che racchiude tutta una teologia della festa: «Poi Neemia disse loro: "Andate, mangiate carni grasse e bevete vini dolci e mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato, perché questo giorno è consacrato al Signore nostro; non vi rattristate, perché la gioia del Signore è la vostra forza"» (*Neemia* 8,10).

Ma è ancora troppo poco. Se ogni Messa annuncia, per sé e in primo luogo, la *morte* del Signore (*1 Cor* 11,26), per il giorno della settimana in cui si celebra e il clima che vi regna la Messa domenicale deve annunciare in primo luogo la *risurrezione* del Signore. Allo stato attuale tutto quello che la Messa domenicale offre in più, sulla risurrezione di Cristo, rispetto agli altri giorni, è che all'invocazione: "Ricordati, Padre, della tua Chiesa" vengono aggiunte le parole: "e qui convocata nel giorno in cui Cristo ha vinto la morte e ci ha resi partecipi della sua vita immortale".

Nessun fedele dovrebbe tornare a casa dall'assemblea domenicale senza un senso vivo della risurrezione di Cristo nel cuore. Basta poco per ottenere questo e mettere l'intera celebrazione domenicale sotto il segno della risurrezione: poche, vibranti parole al momento del saluto iniziale, o nel congedo finale.

Un episodio della vita di San Serafino di Sarov mostra quanto basta poco per rendere il pensiero della risurrezione vivo e operante. Dopo aver trascorso una decina di anni in un bosco, senza pronunciare una sola parola, neppure con il fratello che di tanto in tanto gli portava del cibo, al termine di questo lungo silenzio fu rimandato da Dio in mezzo agli uomini e, alle persone che accorrevano sempre più numerose al suo monastero, egli andava incontro dicendo con grande trasporto: "Gioia mia, Cristo è risorto!" Questa semplice parola, pronunciata da lui, bastava a cambiare il cuore di quella persona e farla tornare a casa sollevata. La sua voce aveva il timbro di quella dell'angelo il mattino di Pasqua.

In alcune circostanze, davanti a un folto uditorio in chiesa o nello stadio, io ho invocato dentro di me l'intercessione di S. Serafino e ho lanciato ai presenti una sfida. Ciascuno, ho detto, si volti adesso al suo fratello di destra e di sinistra e, stringendogli la mano, gli dica con la gioia nel cuore e il sorriso sul volto: "Fratello, oppure sorella: Cristo è risorto!". Dopo una iniziale esitazione, ho visto esplodere la gioia di condividere la fede nella risurrezione.

Finita però l'eccitazione, ho lanciato ai presenti un'altra sfida. "Fin qui, ho detto, tutto semplice; è facile gridare "Cristo è risorto!" a chi si sa che condivide la nostra stessa certezza. Adesso comincia il vero compito: andando a casa, ripetete questo annuncio, se non è possibile con le parole, almeno con gli occhi, a chi ancora non lo sa o non lo crede: ai famigliari, ai colleghi". Potrebbe essere un'idea per un concedo un po' diverso dal solito, al termine della Messa domenicale.

Sarebbe una mancanza di fiducia nei vostri riguardi se non osassi fare adesso qui con voi quello che faccio con tanti laici, tanto più che oggi è proprio Domenica, il giorno della risurrezione... Perciò, coraggio, avete capito: ognuno è invitato a voltarsi al suo vicino e annunciarsi reciprocamente con gioia: "Fratello, o sorella: Cristo è risorto!". L'inconveniente dei convegni e dei congressi è proprio questo: in essi si parla tutto il tempo delle cose da fare, senza fare mai le cose di cui si parla.

Per i fratelli ortodossi presenti tutto questo non presenta nulla di nuovo. Incontrandosi nel tempo pasquale e anche fuori di esso, essi si salutano sempre così: "Cristo è risorto!", al che l'altro risponde: "È risorto in verità". Fu così che, all'inizio, la fede nella risurrezione si diffuse nella comunità. Incontrandosi, i discepoli, si gridavano l'un l'altro: "È risorto, l'abbiamo visto, è apparso a Simone, è apparso anche a me!"

La risurrezione di Cristo è, per l'universo dello spirito, quello che, secondo una teoria recente, fu, per l'universo fisico, la "grande esplosione" iniziale, quando un "atomo" di materia cominciò a trasformarsi in energia, dando avvio a tutto il movimento di espansione dell'universo che ancora continua dopo miliardi di anni. Tutto ciò, infatti, che esiste e si muove nella Chiesa – sacramenti, parole, istituzioni – trae la propria forza dalla risurrezione di Cristo. Essa è l'attimo in cui la morte si trasformò in vita e la storia in escatologia. "Non è gran cosa, scrive S. Agostino, credere che Gesù sia morto; questo lo credono anche i pagani, anche i giudei e i reprob; tutti lo credono. Ma la cosa veramente grande è credere che egli è risorto. La fede dei cristiani è la risurrezione di Cristo"²².

Ci sono ragioni pastorali urgenti che spingono a riscoprire la Domenica come "giorno della risurrezione". Noi siamo tornati ad essere più vicini alla situazione dei primi secoli che non a quella del medioevo. Non c'è più una legislazione civile che "protegge" per così dire il giorno del Signore e ne fa un giorno speciale. La stessa legge del riposo festivo è soggetta, nell'organizzazione attuale del lavoro, a molti limiti ed eccezioni. Del resto, come giorno di riposo dal lavoro, c'è ormai, nella maggioranza dei paesi cristiani, anche il sabato...

²² AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos 120*, 6: CCL 40, p. 1791.

Dobbiamo riscoprire quello che era la domenica nei primi secoli, quando essa era un giorno speciale non per supporti esterni, ma per forza propria. Dobbiamo sforzarci di ritrovare qualcosa di quello spirito che faceva esclamare a Saturnino e ai suoi compagni martiri: “Noi non possiamo vivere senza la celebrazione domenicale del pasto del Signore (*dominicum*)”.

Viviamo in una società che ha bisogno di speranza, come di ossigeno, per vivere, e la risurrezione di Cristo è la sorgente di ogni speranza. Delle tre virtù teologali, la Prima lettera di Pietro mette in rapporto con la risurrezione, in modo speciale, la speranza: “Dio Padre ci ha rigenerati mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva” (1 Pt 1, 3).

E si capisce anche il perché di questo fatto: Cristo, risorgendo, ha dissigliato la fonte stessa della speranza, ha creato l'oggetto della speranza teologale che è una vita con Dio anche oltre la morte. Quello che, nell'Antico Testamento, appena alcuni salmi avevano intravisto e desiderato, e cioè “stare con Dio sempre” (Sal 73, 23), “saziarsi di gioia alla sua presenza” (Sal 16, 11), ora è divenuto realtà in Cristo. Egli ha aperto una breccia nel terribile muro della morte, attraverso la quale tutti possono seguirlo.

San Pietro parla, a questo proposito, di una rigenerazione, di un sentirsi “rinascere”. Così avvenne, di fatto, per gli apostoli. Essi sperimentarono la forza e la dolcezza della speranza. Fu la speranza allo stato nascente che li fece tornare insieme dopo lo sbandamento seguito alla morte del Maestro; fu la speranza che fece invertire il cammino ai discepoli di Emmaus sconsolati e li riportò a Gerusalemme.

La Chiesa nasce da un moto di speranza prodotto dalla risurrezione di Cristo e questo moto è necessario ridestare oggi, se vogliamo imprimere alla fede un nuovo slancio e renderla capace di conquistare di nuovo il mondo. Nulla si fa senza la speranza. Un poeta credente, Ch. Péguy, ha scritto un poema sulla speranza teologale. Dice che le tre virtù teologali sono come tre sorelle: due di esse sono grandi e una è, invece, una piccola bambina. Avanzano insieme tenendosi per mano, con la bambina speranza al centro. A vederle, sembra che siano le grandi a trascinare la bambina, invece è tutto il contrario: è la bambina che trascina le due grandi. È la speranza che trascina la fede e la carità. Senza la speranza tutto si fermerebbe²³.

L'oggetto proprio della speranza cristiana è che anche noi risorgeremo da morte per essere con Cristo: “Colui che ha risuscitato il Signore Gesù risusciterà anche noi” (2 Cor 4, 14). Ma non c'è solo

²³ Ch. PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, ed. Gallimard, Parigi 1975, p. 531s. (tr. it. Mondadori, Milano 1993).

una risurrezione del corpo; c'è anche una risurrezione del cuore e se la risurrezione del corpo è dell'"ultimo giorno", quella del cuore è di ogni giorno. La partecipazione all'assemblea domenicale e l'incontro che in essa si attua con il Risorto dovrebbe ogni volta produrre nel credente una "risurrezione del cuore".

Un altro motivo pastorale, più forte ancora del precedente, ci spinge a riscoprire il senso originario della Domenica: la necessità in cui ci troviamo di recuperare il senso escatologico della vita legato al tema della Domenica come "ottavo giorno". Il Papa gli ha dedicato ampio spazio nella *Dies Domini*²⁴. Viviamo in pieno regime di secolarizzazione; l'orizzonte è rigidamente limitato a questa vita e a questo "secolo". Parole come eternità, aldilà, paradiso, secolo futuro, sono pressoché scomparse dall'uso corrente. Questo è ciò che mettono in rilievo tutte le analisi sociologiche e i documenti del magistero. L'assemblea domenicale era per i primi cristiani l'occasione per ricordare ogni volta la loro condizione di pellegrini e forestieri in questo mondo, e questo dovrebbe tornare ad essere anche per noi oggi. Non per disinteressarci di questo mondo e della sua sorte, ma per non smarrire il senso dell'orientamento e le ragioni stesse che ci spingono a trasformare il mondo.

In questo senso, l'assemblea domenicale ci può aiutare a riscoprire il senso originario della parrocchia. Cosa significa, all'origine, parrocchia? Negli Atti degli Apostoli si legge che Israele fu "in esilio in terra d'Egitto" (*At* 13, 17); ma la parola che nelle moderne traduzioni suona "esilio", nel testo greco originale suona "parrocchia" (*paroikía*). Altrove si legge che Abramo, per fede, visse tutta la sua vita da pellegrino e forestiero; nell'originale da "parroco" (cfr. *Gn* 15, 13; *Eb* 11, 9). Nella Prima Lettera di Pietro leggiamo: "Comportatevi con timore nel tempo del vostro pellegrinaggio" (*1 Pt* 1, 17); alla lettera: "nel tempo della vostra parrocchia". E ancora: "Vi esorto, come pellegrini e forestieri, ad astenervi dai desideri della carne" (*1 Pt* 2, 11); alla lettera: "Vi esorto, in quanto parroci, ad astenervi dai desideri della carne". Tutti i cristiani sono, secondo il Nuovo Testamento, dei parroci e la Chiesa un'unica, grande, parrocchia.

Cosa significano le parole *paroikía* e *pároikos*? È semplicissimo: *pará* è un avverbio e significa accanto; *oikos* è un sostantivo e significa abitazione; parroco è dunque colui che abita accanto, vicino, non dentro, ma ai margini. Di qui il termine passa a indicare chi abita in un posto per un po' di tempo, l'uomo di passaggio, o anche l'esule dalla patria.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica "Dies Domini"*, 26.

Questo fu, all'inizio, il sentimento basilare dell'identità cristiana. Esso si esprime, per esempio, nelle lettere che si scambiavano tra di loro le primitive comunità. La lettera di san Clemente papa alla chiesa di Corinto cominciava così: "La Chiesa di Dio che abita da forestiera (alla lettera: *che è di parrocchia*) a Roma, alla Chiesa di Dio che abita da forestiera a Corinto"²⁵. L'epistola a Diogneto definisce il cristiano come un uomo "che abita una patria, ma come forestiero (*pároikos!*) che partecipa a tutto come cittadino, ma sopporta tutto come pellegrino; per il quale ogni terra straniera è patria e ogni patria terra straniera"²⁶.

Se è vero che "l'Eucaristia fa la Chiesa", è vero anche che l'Eucaristia domenicale fa la parrocchia. Fa la parrocchia perché tiene i credenti "con i fianchi cinti, il bastone in mano e i sandali ai piedi", in stato di esodo permanente; impedisce che la Chiesa divenga "insediata" e sedentaria. Questo, del resto, è anche il tipo di parrocchia di cui il mondo ha bisogno e che desidera vedere: non luogo in cui si ritrovano tutti i servizi, le attività e gli svaghi che il mondo stesso produce e diffonde (e dei quali è, esso stesso, stanco e deluso), ma luogo del pellegrinaggio e della comunione fraterna.

"I discepoli gioirono al vedere il Signore" (Gv 20,20): che questa esperienza di gioia che segnò la prima assemblea domenicale della storia, il giorno di Pasqua, possa tornare a essere – grazie anche a questo convegno e alle iniziative in programma per l'anno dell'Eucaristia – l'esperienza di ogni discepolo che partecipa la Domenica al pasto con il Risorto.

²⁵ CLEMENTE PAPA, *Lettera ai Corinzi*, saluto iniziale.

²⁶ *Lettera a Diogneto*, V,5.



La teologia del tempo e il valore dei giorni fissi

Relazione di P. MARCO SALVATI - Docente Teologia Dogmatica e Decano della Facoltà di Teologia dell'Università "San Tommaso" - Roma

"Un mondo senza tempo sarebbe un mondo distaccato da Dio, una casa a sé stante, una realtà priva di attuazione. Un mondo nel tempo è invece un mondo che procede attraverso Dio; la realizzazione di un disegno infinito; non una cosa in sé, ma per Dio"¹.

Introduzione

Quello del tempo è un problema complesso e affascinante, che possiede tanti risvolti, addentellati e aspetti di carattere filosofico, scientifico, psicologico. Le riflessioni sul tema del tempo qui proposte si collocano in un orizzonte strettamente teologico; in particolare, esse si ispirano a quello che oggi il pensiero cristiano ritiene essere il paradigma fondamentale: la vita trinitaria di Dio e l'offerta di Sé che Egli fa alla storia in Gesù Cristo. Secondo la sensibilità teologica del nostro tempo, qualunque questione venga presa in esame, soprattutto quando si tratta di argomenti decisivi per il pensiero e per la vita, troverà l'adeguata risposta solo se ci si lascia illuminare da quella che P. Evdokimov chiama la "luce trisolare"², ossia il mistero della Trinità e soltanto se ci si pone, simultaneamente, alla sequela di Colui che è "via, verità e vita" (Gv 14,6). È questa la grande conquista maturata durante la seconda metà del XX secolo, soprattutto dopo gli anni '60 e dopo l'avvenuto passaggio dall'oblio alla riscoperta della Trinità, dalla situazione di sottosviluppo a quella di abbondante presenza del mistero sommo e sempre giovane della comunione dei Tre che sono l'unico Dio³.

Per cui, nella presente riflessione si parlerà anzitutto del rapporto Trinità-tempo; successivamente ci si soffermerà su alcuni

¹ A. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, 128-129.

² *La teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1971, 279.

³ Una presentazione e un bilancio di questo cammino compiuto dalla teologia è reperibile in: R. FERRARA, "La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema", in *Teología* (Revista de la Facultad de Teología de PUCA, Buenos Aires) 80 (2002) 53-92; M. GONZÁLEZ, "El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio", in *SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLÓGIA, El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*, Buenos Aires 1998, 9-97; G. M. SALVATI, "La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive", in A. AMATO (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 9-24.

aspetti della speciale relazione fra Cristo e il tempo; in un terzo momento saranno proposte considerazioni che riguardano più da vicino il tempo quale tesoro prezioso messo nelle mani della creatura umana e dell'uomo credente, da parte della Trinità.

Prima di proseguire, sembra corretto e utile esprimere il senso che sarà dato al concetto di tempo, anche se le parole si rivelano sempre inadeguate a esprimere 'qualcosa' di cui tutti gli uomini fanno esperienza, in cui tutte le creature sono immerse, ma che pure sfugge ad ogni tentativo di cattura intellettuale⁴. Il tempo è come il grembo nel quale tutta la realtà è portata; anche l'uomo è *in esso*, conservando – è vero – una certa autonomia nei suoi confronti, ma – simultaneamente – *da esso* viene portato, indipendentemente dalla propria volontà e dalle proprie determinazioni. Il tempo è cammino che avviene anche quando sembra di essere fermi, è viaggio che accade anche quando non se ne è consapevoli; è il dipanarsi senza sosta della vita, di cui l'uomo è spettatore e protagonista contemporaneamente. È l'esperienza formidabile e, per certi versi, drammatica, dell'essere e del non essere, della presenza e dell'assenza. È dimensione propria dell'esistere delle creature, è piano sul quale si iscrive e fluisce l'esistere di ogni cosa creata.

I. Trinità e tempo

Nella prima parte della riflessione, ci si soffermerà a considerare qual è, in una prospettiva credente, l'*origine* ossia il *fondamento* del tempo. Perché esiste il tempo? Dove si fonda la possibilità d'essere di questa realtà non necessaria? Quando e come viene all'esistere? Qual è il suo destino? Verso quale mèta essa si protende?

1.1 *La Trinità origine del tempo*

Secondo la concezione ebraico-cristiana, il tempo è dimensione che non esiste a prescindere dalla creazione; esso è creato con il mondo⁵. Ne segue la necessità di pensarlo (il tempo) come qualcosa che si radica (quanto alla possibilità di venire alla luce) nella vita dell'Unico necessario: Dio stesso. In che senso?

Lo si può comprendere richiamando il modo di essere e di realizzarsi della vita del Dio trino, secondo la fede cristiana. Egli è l'eterno e ingenerato Padre, che comunica la vita divina all'eterno Figlio generato e allo Spirito eternamente procedente da Lui (e dal Figlio). La vita divina è l'amorosissimo evento o accadimento del 'fare spazio' all'Altro e 'trovare tempo' per l'Altro, che i Tre realizzano senza sosta,

⁴ Già Agostino avvertiva questo disagio, quando scriveva: "che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so..., ma quando cerco di spiegarlo a qualcuno che me lo domanda, non lo so" (*Confessioni*, XI, 14).

⁵ "Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore" (AGOSTINO, *De civitate Dei*, 11, 6: PL 41, 322).

secondo la loro particolarità ipostatica: il Padre 'fa spazio e trova tempo' per il Figlio e lo Spirito; il Figlio, a sua volta, è Colui attraverso il quale (o con il quale) il Padre 'fa spazio e trova tempo' per lo Spirito, mentre a sua volta (il Figlio) è tutto 'rivolto' al Padre ("presso Dio": Gv 1,1), non vuole altro 'spazio' e non desidera altro 'tempo' che non sia la stessa Persona del Padre. E lo Spirito, a sua volta, non ha altra 'dimora', né progetto che non sia il Padre stesso.

La vita trinitaria, nella sua più profonda identità o connotazione, è un eterno dinamismo di dono, di accoglienza del dono, di reciprocità, di apertura, di rinvio. È questa la radice o la condizione di possibilità di ogni altra forma di vita in cui, in forma analoga, venga a riprodursi un 'fare spazio' e 'trovare tempo' per altri esistenti⁶.

1.2 Trinità creatrice

Se i dinamismi che caratterizzano la vita dei Tre costituiscono la condizione di possibilità della realtà creaturale, il porre in essere le cose costituisce uno degli sbocchi più stupefacenti della ricchezza infinita di Dio, come attestano concordemente la tradizione ebraica e quella cristiana. L'atto del creare possiamo pensarlo come il libero e amorevole 'fare spazio' e 'trovare tempo', da parte di Dio, per gli esistenti finiti e non necessari. Potremmo pensarlo come una specie di 'farsi da parte' di Dio, per far emergere le creature. Per usare le parole di P. Gisel, "il Dio biblico è ritiro, e il mondo accade perché egli si ritira"⁷.

In quest'ultima espressione c'è una chiara allusione alla tradizione giudaico-cabalistica, che pensa la creazione, ossia questo 'fare spazio' e 'trovare tempo' per le creature da parte dell'Infinito e dell'Assoluto, come una forma di autoumiliazione di Dio, che quasi si contrae e fa luogo all'altro da Sé (*Zimzum*)⁸. In questa prospettiva, il tempo verrebbe a configurarsi come qualcosa che esiste perché si è verificata una specie di autoumiliazione dell'Eterno; questi quasi si contrae e fa sì che esista quella dimensione tipica del mondo creaturale, così come in virtù della stessa autoumiliazione può esistere lo spazio creaturale.

⁶ Non deve suscitare meraviglia l'utilizzo di categorie concettuali (spazio-tempo) provenienti dal mondo creaturale e dalla sfera del pensiero umano in questa riflessione che riguarda l'identità di Dio. Da sempre la teologia compie questa operazione. Si pensi, ad esempio, al concetto di *persona*, così rilevante nella fede e nel pensiero dei cristiani. L'avventura culturale e teologica di questo concetto mostra molto bene: a) l'impossibilità di parlare di Dio senza ricorrere alla concettualità umana; b) l'utilità dell'interscambio tra ricerca filosofica e ricerca teologica; c) l'arricchimento reciproco che viene provocato dall'incontro tra fede e ragione.

⁷ *La creazione*, Marietti, Genova 1987, 228.

⁸ Cfr. J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, 120 ss; ID., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 109 ss; G. SCHOLEM, "Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", in *Eranos-Jahrbuch* 1956, 87-119; ID., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, 270 ss;

Per quanto suggestiva, questa concezione ha indubbiamente un difetto: quello di far apparire la creazione come qualcosa che per esistere richiede che si introduca un limite in Dio. Eppure essa richiama a suo modo una verità indiscutibile: il mondo esiste perché il Dio infinito ha trovato un 'luogo' per il finito; il tempo esiste perché l'Eterno ne ha consentito la nascita.

Per evitare i rischi legati alla precedente impostazione, senza perderne i vantaggi, si può procedere richiamando un altro dato. Secondo la fede ebraico-cristiana, come anche a partire dalla considerazione del nesso causale che esiste tra il Creatore e le creature, ogni esistente porta in sé un riflesso (più o meno luminoso) della sua Causa: l'Essere per eccellenza partecipa l'essere agli effetti creati dalla sua infinita potenza; il Perfetto lascia un'impronta della sua perfezione 'semplice' nelle perfezioni limitate e partecipate delle creature. Con un linguaggio di altro genere si può dire: il Vivente, con atto di amore e di potenza, fa sì che vengano alla luce le cose *buone-belle* che costituiscono il creato.

Sulla base di queste considerazioni e adottando il registro trinitario, si potrà affermare: Padre, Figlio e Spirito santo, pur essendo l'unica causa, l'unico autore della realtà, sono coinvolti nell'opera creatrice con la loro peculiarità personale o ipostatica e *lasciano una traccia di quest'ultima* nel complesso del creato e nelle singole creature. Infatti, ogni esistente, a somiglianza del Padre, è *comunicativo di sé*, è oblativo, non è fatto per vivere in uno splendido isolamento, ma per offrirsi: vivere, esistere è *ex-sistere*. Ogni creatura, a somiglianza del Figlio, riceve la vita, proviene da un altro esistente, è termine di un dono, è recettiva, è naturalmente disponibile all'accoglienza dell'altro, è *capax alterius*. Ogni esistente, analogamente allo Spirito, è aperto all'incontro, è intreccio di legami, è tessuto di relazioni, è punto di arrivo di una sequenza di comunicazioni e punto di partenza di altre comunicazioni⁹.

Questa maniera di essere delle creature la si può percepire a partire dalla convinzione che l'unica vita divina, posseduta dai Tre in modo totale, è però nelle distinte Persone con un'originalità inconfondibile. Si può pensare qualcosa di analogo, anche in riferimento all'eternità? In altri termini: si può dire che questa triplice modalità di possesso riguardi anche l'eternità?

È bene partire da una possibile definizione dell'eternità. Si può adottare quella offerta da Tommaso d'Aquino, che a sua volta riprende Boezio e scrive: l'eternità è "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"¹⁰. In quanto perfezione *essenziale*, l'eternità è perfettamente comune, ossia posseduta totalmente dai Tre; ognuna

⁹ Cfr. G. M. SALVATI, "Dimensione trinitaria della creazione", in R. GERARDI (a cura di), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Studium, Roma 1990, 65-93.

¹⁰ *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 1; BOEZIO, *De consolatione*, Lib. V, prosa 6 (PL 63, 858).

delle divine Persone è eterna. Per dirla con le parole del Simbolo *Quicumque*, che risentono in maniera evidente della riflessione trinitaria di Agostino, i cristiani riconoscono e professano che “eterno è il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito santo”¹¹.

È possibile, però, passare da un ‘registro’ di tipo *essenziale* ad uno di tipo *personale*, anche in riferimento alla eternità? Sì, con la dovuta cautela e il necessario rigore teologico. In questo senso, si può pensare il Padre come Colui nel quale l’eternità si realizza come eterna apertura, proiezione, slancio in avanti, vita che si profonde perennemente. Il Figlio, invece, lo si può connotare come la Persona divina in cui l’eternità si realizza in senso personale quale *nunc* senza fine, quale attualità purissima in cui riposa la fecondità infinita del Padre, quale ininterrotta provenienza. Lo Spirito, a sua volta, eterno come il Padre e il Figlio, si distingue da essi perché in Lui l’eternità è presente quale ‘riposo’ o ‘approdo’ della vitalità del Padre o ‘sintesi’ che nasce dall’incontro fra il Padre e il Figlio; è ‘sintesi’ in cui si verifica (in modo infinito) quel dinamismo che nell’esperienza umana viene svolto dalla memoria. In questo senso, lo Spirito è *memoria Patris et Filii* e proprio per questo, quando viene inviato dai Due nella storia, Egli rinvia all’uno e all’altro¹².

Alla luce di queste premesse, il tempo appare come un dono che i Tre hanno fatto liberamente alle creature; con esso (il tempo) è stata iscritta nelle fibre dell’essere qualcosa che consente alle creature stesse, in particolare alla creatura umana, di assaporare l’eternità, di rivivere l’esperienza del proiettarsi verso il futuro, di vivere il *nunc* del presente e dell’immediatezza, di collegare passato presente e futuro nell’unità e nell’unicità dell’esperienza soggettiva.

Questa origine trinitaria della creazione è anche fondamento della dignità e della verità del tempo e della storia delle creature: in-

¹¹ DS 75.

¹² Con un registro differente, ma che pure presenta evidenti punti di contatto con questa impostazione, così scrive B. Forte: “La Trinità divina come eterno evento dell’amore eterno vive di una provenienza, di un avvento e di un avvenire: il Padre, pura sorgente della vita, è e resta la provenienza silente e nascosta, ma non di meno presente irradiante, dell’essere temporale, come del divenire eterno; il Figlio, recettività infinita, è l’accoglienza ospitale di ogni dono perfetto, e perciò la condizione eterna di possibilità dell’esistenza della creatura in quanto esistenza accolta da Dio, l’eterno avvento della vita che si manifesta nella Sua venuta nel tempo; lo Spirito è Colui nel quale il creato è chiamato ad esistere come altro da Dio non separato da Dio, autonomo e libero dinanzi a Lui ed insieme legato a Lui dal vincolo costitutivo del permanente venire della vita. Egli è e resta l’avvenire del mondo, l’esodo, l’estasi del Dio vivente, che assicura l’unità del creato con il promesso compimento nel Regno. Nella luce della fede pasquale è dunque possibile cogliere nel tempo l’impronta dell’eterna Provenienza, dell’eterna Venuta e dell’eterno Avvenire di Dio: lo splendore della Trinità viene a riflettersi sulla creatura proprio nel suo essere temporale, nel suo ‘instabile stare’ fra una provenienza e un avvenire come ‘evento’ sempre nuovo di tutto ciò che esiste” (“Il tempo come splendore di Dio” in *Humanitas* 2 [2003] 300-307, qui 303. Cfr. anche *Id.*, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l’inizio e il compimento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 246-257.

fatti, se queste ultime non sono né un'emanazione degradata di Dio, né l'effetto di un dinamismo necessario, né il risultato di una volontà negativa, ma un libero dono, che scaturisce dall'eterno e necessario dono della vita dal Padre, al Figlio e allo Spirito, esse sono caratterizzate da una consistenza di essere che rende carica di senso anche una delle dimensioni fondamentali che le connotano, ossia il tempo. In altre parole, proprio perché il *processus temporalis* (creazione) ha quale origine il *processus aeternus*, la storia e il tempo degli uomini possono essere visti come riflesso parziale, ma reale e positivo, della 'storia primordiale' che si verifica in Dio.

2. Cristo e il tempo

La visione cristiana del mondo, della storia e del tempo si caratterizza per la stupefacente e scandalosa affermazione secondo cui il Dio trino non soltanto è autore del tempo, ma è anche Colui che è capace di rendersi creatura e, per ciò stesso, di fare del tempo una *propria* dimensione. In virtù di questa improgrammabile situazione (il Verbo che si fa carne) si instaura una nuova relazione tra eternità e tempo; l'Eterno entra nel tempo e quest'ultimo entra nell'eternità del Dio trino, 'senza confusione, senza mescolanza, senza divisione, senza separazione'. E come con serietà e verità il Figlio fa l'esperienza del vivere e del morire umani, con altrettanta verità e serietà viene realizzato dal Padre, nella potenza dello Spirito il reale inserimento del tempo nell'orbita dell'eterno: è la realtà del Cristo.

2.1 La riflessione di Tommaso d'Aquino

Circa il rapporto tra Cristo e il tempo, appare di grande ricchezza e profondità il pensiero di Tommaso d'Aquino¹³. Per comprendere tale questione, l'Aquinate parte da premesse teologiche di tipo trinitario. Il Dottore Angelico ricorda che la presenza del Figlio nella storia, come ogni altra azione libera di Dio, possiede quale *ratio et causa* la Trinità, ossia i dinamismi che connotano la Sua vita intima; questi ultimi costituiscono l'adeguata motivazione e il migliore criterio di comprensione di tutti i dinamismi liberi che Dio mette in atto nella storia¹⁴. Detto con altre parole, l'*exitus* e il *reditus creaturarum* hanno nel Padre il punto di partenza e di conclusione e si realizzano *per Filium, in Spiritu*.

Ciò sta a significare, tra l'altro, che il venire di Dio nella storia, quello che si realizza grazie all'invio del Figlio e dello Spirito (la *redenzione*) non costituisce per Dio stesso l'ingresso in una 'terra straniera', ma un nuovo, improgrammabile e *ulteriore* modo di rea-

¹³ Su ciò, cfr. G. M. SALVATI, "Cristo e il tempo. Prospettive di teologia tomistica della storia", in *Angelicum* 3 (2003) 527-53537.

¹⁴ Sull'uso di questa prospettiva nella teologia contemporanea, cfr. G. M. SALVATI, "Trinità e inculturazione", in *PATH* 1 (2003) 223-237.

lizzarsi di quella *processio ad extra*, che si era già verificata con la creazione. In questo modo, “la somiglianza già esistente non soltanto viene confermata e ratificata, ma esaltata e magnificata, senza parlare del fatto che la manifestazione temporale dell’Eterno stabilisce un legame irrevocabile e sostanziale tra le due realtà”¹⁵.

In questa prospettiva, non è difficile cogliere che l’intervento di Dio è salvezza che si compie *nella* storia e non al di là o a prescindere da essa. *L’exitus*, che conosce il suo punto vertice in Cristo, e il *reditus*, che si verificano grazie a Cristo, sono due *dimensioni* (e non *momenti*) del libero agire del Dio trinitario, la cui intima fecondità si esprime eternamente e in maniera necessaria nella comunicazione della vita dal Padre al Figlio e attraverso questi allo Spirito; e si manifesta di nuovo, anche se in modo gratuito, nel dono dell’esistenza fatto alle creature e nell’ammettere queste ultime alla comunione con Sé.

Tommaso, inoltre, afferma costantemente che la perfezione delle cose consiste nel ritorno o conversione al proprio principio; questo ‘ritorno’ è un’*attività* che comporta il mettere in atto la somiglianza con il proprio principio¹⁶. In questo senso, salvezza significa per l’uomo *compimento di sé* e il tempo non è solo “misura della durata”¹⁷, ma processo di realizzazione di sé da parte dell’uomo; esso è tempo di salvezza o di perdizione. Si potrebbe anche dire che “la salvezza è il tempo compiuto, la perdizione è il tempo mancato (...). Il tempo è dunque un tempo reale (e non un contenitore neutro riempito della ‘materia’ della salvezza) o un tempo mancato”¹⁸.

In questa luce, assume un senso nuovo anche l’Incarnazione; essa non è solo un trovare tempo *per* il mondo, da parte di Dio, ma un autentico *compimento del tempo*: Cristo è la pienezza del tempo, dice Tommaso, per molteplici ragioni: perché, nel momento in cui il Verbo si fa carne, eleva l’universo alla sua perfezione; per l’abbondanza di grazia che ne consegue; perché viene compiuta la legge; per la grandezza di ciò che accade nel tempo, ossia la nascita del Signore del tempo, che è più grande del tempo e lo porta a compimento; perché nel momento della venuta di Cristo nel tempo si compie ciò che Dio aveva previsto e aveva predetto per mezzo dei profeti¹⁹.

¹⁵ M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964, 90.

¹⁶ Cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 46.

¹⁷ BONAVENTURA, *II Sent.* d. 2, q.1, a.2, q.3 c.

¹⁸ M. SECKLER, *op. cit.*, 105.

¹⁹ *Super Libros Sententiarum.*, IV, d. 1, q. 2, a. 5, exp. Non è difficile notare che Tommaso possiede un concetto di redenzione quale evento che si realizza non *al di là*, ma *nella* storia: dacché l’Eterno si è fatto tempo e si esposto “alla verità della natura umana” (*Summa theologiae*, III, q. 15, a. 1), il tempo e la storia vengono portati a pienezza. Dio ha inviato il proprio Figlio non per liberare l’uomo “dal tempo, ma dal peccato; non è il tempo che è vinto, ma il ‘mondo’, cioè il peccato” (M. SECKLER, *op. cit.*, 180).

In conclusione, mondo, tempo e storia, nella loro intima essenza, possono diventare *capaci* di Dio, perché essi sono il risultato di una *processio Dei ad extra*, inizio di una presenza divina che viene portata ad un compimento inaudito grazie all'Incarnazione. È difficile trovare un più radicale *si* alla storia e al tempo, rispetto a quello pronunciato con questa prospettiva. Prima di Tommaso, non è facile trovare una fondazione più profonda di questa positività del tempo.

2.2 Il tempo della redenzione

Oltre a quelli finora presentati, partendo dall'insegnamento dell'Aquinate, ci sono altri significati del tempo che possono essere messi in risalto, a partire dall'identità di Cristo professata dalla comunità credente.

Anzitutto il dato secondo cui la *temporalità* o l'essere immerso nel tempo, da parte del Figlio, costituisce la forma mondana o manifestazione storica del suo eterno *provenire* (o *essere generato*) dal Padre. Nella storia e nel tempo, il Figlio manifesta con chiarezza che Egli tutto riceve dal Padre e che vive dal Padre e per Lui. In quanto uomo perfetto e 'riuscito', Cristo indica ad ogni uomo cos'è il vivere e qual è il senso più autentico del tempo: esso è occasione di esercizio dell'essere-*dal-Padre* celeste, nel dono di sé *al Padre e ai fratelli*²⁰.

Inoltre, poiché "*in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio*"²¹, ne consegue che Dio non solo si manifesta nel tempo, ma si rende accessibile *per mezzo* del tempo.

Ripensando l'esistenza storica del Nazareno, si deve poi osservare che l'esercizio di una vita creaturale da parte del Figlio possiede anche un altro interessante significato. Assumendo volontariamente la condizione di temporalità, il Figlio ha dato come "un colpo sulla mano degli uomini stesa ad afferrare l'eternità"²² e ha guarito con la sua umiltà l'orgoglio di un uomo che vuole sfuggire alla propria condizione temporale. Non è estraniandosi dal tempo che si raggiunge l'eternità, ma volendosi uomini nel tempo, rimanendo saldamente inseriti nell'*hic et nunc*. Non è la *fuga mundi* che garantisce il compimento fedele del progetto di Dio, ma l'umile esercizio della quotidianità.

C'è un ulteriore aspetto del rapporto fra Cristo e il tempo, che pure va considerato. Esso ci viene suggerito dall'ora della croce, in cui il Nazareno prova l'abbandono di Dio (Mc 15,34). In questo momento tragico, "il Padre sembra non avere più tempo per Lui, ap-

²⁰ Su ciò, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1969, 26-27.

²¹ Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), 10, in *Regno/Documenti* 21 (1994) 641-654, qui 643.

²² H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 28.

punto perché troppo occupato dal mondo”²³; il Figlio, invece, vive lo strazio del dolore e della solitudine; lo Spirito viene ‘consegnato’ (Gv 19,34) attraverso le piaghe dell’Abbandonato. Alla luce dell’evento del Calvario e dopo la Risurrezione gloriosa del Signore da parte del Padre nella potenza dello Spirito, il tempo è ‘luogo’ di esercizio della misericordia per gli uomini, da parte del Padre; è occasione di solidarietà e di condivisione della nostra sorte, “fino alla morte e alla morte di croce” (Fil, 2,8), da parte del Figlio; è dinamismo di effusione del Paraclito all’umanità e al mondo, affinché tutto e tutti siano guariti e trascinati nell’orbita della Trinità.

3. L’uomo e il tempo

Alla luce e sulla base delle precedenti premesse teo-logiche e cristo-logiche è possibile guardare con maggiore precisione il senso che il tempo possiede per la comunità dei credenti in Gesù Cristo e nel suo Dio.

Dopo che il Dio uno ed eterno, in Cristo, ha fatto irruzione nel tempo degli uomini, dopo l’*admirabile commercium* che si è realizzato nell’incarnazione del Figlio e dopo che si è compiuta la nuova creazione, manifestatasi all’alba di Pasqua, il tempo assume un carattere affatto nuovo: esso è diventato il ‘luogo’ di accesso all’eterno, di presenza della vita eterna dei Tre, di aggancio dell’eternità all’esistenza degli uomini e di quest’ultima all’eternità dei Tre.

Il tempo ha smesso di essere pura successione di attimi, c_____ che fluisce inesorabilmente, divorando uomini e cose, ed è diventato _____, tempo qualificato, tempo nel quale i credenti vengono raggiunti dall’evento salvifico passato, sperimentano *hic et nunc* la salvezza e la presenza della Comunità trinitaria che salva e vengono accompagnati e sostenuti nel cammino verso il compimento del disegno di Dio.

Non è difficile intravedere la *novità* che, a tal modo, viene a realizzarsi nel mondo creaturale, in particolare nella vita dell’uomo. Fasciata di temporalità, la creatura umana viene elevata a ricevere e a porre gesti che sanno di eternità. In questo senso, “è nella dimensione del tempo che l’uomo incontra Dio e diventa cosciente che ogni istante è un atto di creazione, un Inizio, che schiude nuove vie per le realizzazioni ultime. Il tempo è la presenza di Dio nello spazio, ed è nel tempo che noi possiamo sentire l’unità di tutti gli esseri”²⁴. Rimanendo nel tempo visitato da Dio, l’uomo procede con sicurezza ed efficacia verso la patria. E il suo cammino si dipana nel tempo (profano e, soprattutto, in quello liturgico) con una speciale presenza: quella dei cosiddetti *giorni fissi*.

²³ *Ib.*, 33.

²⁴ A. HESCHEL, *Il sabato*, cit., 123.

3.1 I giorni fissi

Qual è il senso più profondo di questi momenti del tempo *marcati* o *segnati* che l'uomo vive, tanto sul piano profano, quanto su quello più strettamente religioso? In particolare, nell'ambito dell'esperienza cristiana ed ecclesiale, cosa significano o apportano questi momenti speciali, che l'uomo sente carichi di un significato particolare?

Ne possiamo indicare almeno tre. Il primo: tali giorni sono anzitutto *presenza ed esperienza dell'eternità*, che continua a visitarci entro le coordinate dello spazio e del tempo, raggiungendoci nel *concretissimum*, nell'*hic et nunc*, nel quotidiano, nell'ordinario della storia e cioè del nascere, del morire, del soffrire, del gioire, dell'assunzione delle nostre responsabilità ecclesiali e sociali. Essi scandiscono il ritmo del vivere, sottraendolo alla tentazione e alla minaccia della monotonia.

Essi sono, poi, occasione per far *memoria di ciò che eravamo e di ciò che siamo diventati*; sono un richiamo discreto e sicuro del nostro essere passati dalla condizione di creature a quella di figli, da quella di peccatori a quella di salvati. Riprendendo Basilio Magno, che affermava che il nostro genuflettere durante la liturgia sta a indicare che siamo passati dalla condizione di bassezza a quella dignitosa di figli, si potrebbe dire che questi giorni sono come una specie di genuflessione della mente e del cuore davanti alla Trinità, nel riconoscimento gioioso della misericordia di cui siamo stati e siamo continuamente oggetto. Sono un monito a ricordare la nostra dignità e la nostra responsabilità. Sono un invito a vivere la presenza nel mondo e gli impegni che ne conseguono a testa alta, anche se nell'umiltà.

Inoltre, essi sono i giorni della gioia, della pace, della festa, della riconciliazione e dell'incontro; in questo senso, essi costituiscono una sorta di *anticipo del futuro assoluto*, ossia di ciò che accadrà alla fine dei tempi o meglio, quando il tempo finirà di esistere e tutto e tutti vivranno nell'eternità dei Tre e nella felicità senza termine. In questo senso, lungi dall'essere espressione di un ripetersi monotono di fatti morti, i giorni fissi sono come i raggi sempre nuovi di una luce che non finisce di illuminare il nostro tempo e che splenderà per sempre nel Regno dei cieli.

3.2 Il giorno del Risorto

Come si sa, tutta la vita liturgica è scandita dai cosiddetti giorni fissi, per cui essa è occasione di esperienza delle dimensioni sopra richiamate. Però è certamente nella celebrazione eucaristica, soprattutto in quella che la comunità celebra nel giorno del Risorto, che esse sono percepibili con maggiore chiarezza. L'Eucaristia, infatti, è – per esprimerci con le parole di Tommaso d'Aquino – il *sacrum convivium in quo Christus sumitur*, presenza reale dell'Eterno Figlio e con Lui del Padre e dello Spirito, nelle coordinate del tempo e dello spazio della comunità dei fedeli. Alimento di cui i credenti sono *semper avidi et pleni* (S. Pier Damiani), cibo che nutre e fa crescere la Chiesa, mensa che fa ritrovare i fratelli, banchetto che fa-

vorisce l'unità, tavola sulla quale si spezza, si condivide e si distribuisce il pane della Parola e della Vita.

Celebrando l'Eucaristia, inoltre, la comunità dei fedeli *recolitur memoria passionis eius (Christi)*, non per esercitare uno sterile ricordo di un fatto passato, ma per rivivere qui ed ora il passaggio dalla morte alla vita, non solo di Cristo, ma di tutta la comunità e del singolo credente e di tutta la realtà. Convito pasquale in cui l'Agnello trionfante viene a consolare le sofferenze e a contagiare vita. Tavola intorno alla quale stanno non solo il Figlio risorto, ma anche il Padre e lo Spirito, che si rendono commensali della comunità convocata dal buon Pastore e radunata nel nome della Trinità.

La celebrazione dell'Eucaristia, infine, è porzione del tempo nella quale *futurae gloriae nobis pignus datur*, ci viene fatto assaggiare il paradiso, ci viene anticipato il banchetto celeste, ci viene dato di sentire il profumo dell'eternità. Essa consente alla comunità di alimentare quel 'sogno del compimento' del disegno di Dio, fino a quando non si realizzerà il 'compimento del sogno'.

3.3 *Il giorno di tutti i giorni*

In una riflessione sul senso cristiano del tempo non può mancare un riferimento al cosiddetto 'ultimo giorno' o a alla questione della 'fine del tempo'.

Mentre l'umanità è incamminata verso l'adempimento definitivo del progetto della salvezza, il Padre celeste continua a rendersi presente nel tempo, orientando in modo saggio e misterioso il cosmo e la storia verso la sua mèta. L'AT e la teologia giudaica amano parlare di un cammino verso il *sabato escatologico*; la comunità cristiana parla, invece, della *domenica senza fine*, per indicare il 'giorno' della presenza forte di Dio tra le sue creature. In questo giorno, tutta la creazione "diviene il suo [di Dio] tempio nel quale la sua gloria può entrare per abitarvi"²⁵.

Questo 'compimento del sogno' (di Dio e dei credenti), non deve essere pensato in termini di *evoluzione*, ossia di cammino graduale e spontaneo verso forme più positive di vita, ma in termini *escatologici*, ossia di futuro che ci raggiunge (*ad-ventus, Zukunft*): è la 'nuova creazione' di tutte le cose, *ricapitolazione del mondo*, che farà di Cristo il Signore di ogni spazio e di ogni tempo. In quel giorno tutta la realtà, passata e presente, sarà vivificata dal Risorto che torna visibilmente nel mondo: è la *parusia*. Quest'ultima va compresa non soltanto come un evento che dovrà accadere, ma anche come il realizzarsi di una condizione nuova e permanente per tutte le creature, anche per quelle non più esistenti nel momento in cui essa si verificherà. La *parusia* accade nel tempo e mette fine al tempo, perché con essa comincia il regno che non avrà fine, dopo che tutte le

²⁵ J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Cerf, Paris, 1993, 412.

lacrime della storia saranno state asciugate. Con la parusia finirà la storia della sofferenza e del peccato che continuano a pesare sul tempo degli uomini, nonostante la croce e la risurrezione di Cristo.

Si noti che la parusia viene anche chiamata, nel Nuovo Testamento, il *giorno del Signore* (1 Ts 5,2): ciò sta a indicare che la storia, al suo termine, sfocerà nella *luce* senza tramonto della vita eterna di Dio, non nelle tenebre o nell'oscurità del nulla. La nuova creazione comincia e continua 'nella luce', senza più alternanza di luce e di oscurità; sua lampada è l'Agnello, mentre la gloria di Dio la illumina per sempre (Ap 21,23).

Questo giorno del Signore accade nel tempo, si colloca nella storia; la tradizione cristiana lo chiama l'ultimo giorno, dato che con esso finisce il regime ordinario e temporale della creazione. Ma esso è anche il *primo* giorno della creazione nuova, che è eterna, perché partecipa della vita di Dio, che è senza 'giorni'. Questo giorno, inoltre, lo si può chiamare "aller Tage Tag"²⁶, 'giorno di tutti i giorni', nel senso che esso rischiarerà con la sua luce tutti i giorni e tutte le notti della storia; esso è quasi "concomitante a tutti giorni"²⁷, interseca tutta la storia, è come un sole che illumina dall'alto tutto il corso del tempo, portando luce e vita dappertutto ed esaltando la vita e la luce che già si sono manifestati nel corso del tempo.

È possibile pensare questo momento come la cessazione della temporalità e come un ingresso nella condizione di gloria, che è propria di Dio; nell'ultimo giorno, la realtà entra nel giorno senza fine della nuova creazione e viene ammessa a vivere l'eternità, intesa quale perfezione propria di Dio. Un'eternità già assaporata nella celebrazione dell'eucaristia, fatta di lode senza fine, di gioia interminabile, di amore senza limiti, di comunione, di pace.

Conclusione

"Il popolo d'Israele, ha scritto A. Heschel, è fidanzato con l'eternità"²⁸. Si può senza dubbio estendere questa affermazione anche alla comunità cristiana e proseguire la metafora, dicendo: il Dio trino ed eterno ci ha fidanzati a sé e, nel tempo, ci dona il suo amore fedele e ci chiama a fare di ogni momento una prova e un'attestazione della nostra fedeltà. Egli ci allena, nel tempo e per mezzo del tempo a vivere *dell'*eternità e *nell'*eternità. E in alcuni giorni del tempo ci fa gustare, più intensamente che in altri, la solennità, la ricchezza, la bellezza, la freschezza del suo amore.

Non c'è tempo che potrebbe bastare per rendere grazie di ciò: occorrerà l'eternità.

²⁶ G. GLOEGE, *Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament*, Stuttgart, Kreuz Verlag, 1960.

²⁷ J. MOLTMANN, *op. cit.*, 445.

²⁸ *Il sabato, cit.*, 61.



habbat: tempo di eternità*

Relazione dal Rav GIUSEPPE LARAS
Rabbino Capo della Comunità di Milano

Io farò una riflessione sul Sabato partendo dalle fonti, cioè dall'Esodo e dal Deuteronomio, i due luoghi dove è contenuto il precetto dell'osservanza del Sabato: il primo in presa diretta, è Dio che detta questo precetto e il secondo attraverso Mosè che alla vigilia della sua scomparsa ribadisce alcune cose importanti e fondamentali tra cui ovviamente i Dieci Comandamenti.

Svilupperò questa riflessione avvalendomi dell'esegesi tradizionale dei maestri del mondo del Midrash che costituisce una ricchezza vivificante della Parola di Dio.

Vorrei far notare che fra le due versioni, quella dell'Esodo e quella del Deuteronomio ci sono due parole guida fondamentali diverse fra loro e sono proprio le prime parole delle due formulazioni: la prima parola dell'Esodo è *Zahor* che vuol dire "ricordati", ricordati del giorno di Sabato per santificarlo, e nella versione del Deuteronomio, *Shamor* che vuol dire "osserva", osserva il giorno di Sabato per santificarlo.

Vedremo più avanti quali sono le implicazioni di queste due espressioni; vorrei solo preliminarmente far notare che il primo dei comandamenti, "io sono il Signore tuo Dio che ti fece uscire dalla terra d'Egitto dalla casa degli schiavi", costituisce una definizione – se così possiamo dire – di Dio, una definizione che è incentrata sull'aspetto immanentistico della divinità, cioè "Io sono il Signore tuo Dio che ti fece uscire dalla terra d'Egitto", cioè che è calato nella storia, nella realtà, per portare a salvamento il suo popolo che era ingiustamente oppresso e torturato. Dico questo perché voi sapete – lo abbiamo ascoltato ieri – dalle importanti e interessanti relazioni anche di teologia che di Dio se ne può parlare in senso immanentistico ma anche in senso trascendentale, Dio è in alto ma Dio è anche in basso, ecco la doppia dimensione ebraica della teologia, di Dio. E questa seconda dimensione dell'immanenza di Dio è la più difficile da cogliere, io posso facilmente – almeno – immaginare che Dio sia in alto, non sia alla mia portata, ma immaginare che Dio scenda e possa calarsi in questa realtà mi è più difficile. Allora la definizione dell'Esodo è una definizione che privilegia questo secondo aspetto che è più difficile da cogliere e quindi far sentire Dio

* Testo non rivisto dall'autore.

non un'astrazione ma una realtà vivente, il Dio vivente. Ma questa è un'osservazione a latere.

I Dieci Comandamenti si presentano divisi in due blocchi: nella Tavola di destra ci sono dei comandamenti di tipo verticale, cioè che riguardano l'uomo e Dio e la seconda Tavola contiene 5 comandamenti che riguardano l'aspetto orizzontale, cioè fra uomo e uomo. I precetti nella tradizione dell'ebraismo possono essere suddivisi nella maniera più semplice in positivi e negativi, ma da un punto di vista più sostanziale vengono anche suddivisi in precetti fra uomo e uomo e uomo e Dio, quindi orizzontali e verticali. Ebbene, le due Tavole sono proprio un paradigma di questa composizione verticale e orizzontale. Il precetto del Sabato si trova alla fine della prima Tavola, è l'ultimo precetto verticale: l'osservanza del Sabato riguarda me e Dio; e poi la seconda Tavola inizia con "Non uccidere, non rubare" e così via e che sono di tipo orizzontale.

Il quinto precetto, cioè il precetto del Sabato, occupando la quinta posizione, cioè la fine della prima Tavola, occupa una posizione strategica di raccordo, non c'è niente di casuale. Evidentemente nell'osservanza del Sabato c'è verticalità ma c'è orizzontalità, è una verticalità che si apre sull'orizzontale. Il fatto che io osservi il Sabato non ha rilevanza soltanto per me ma ha rilevanza anche per te, se non altro per l'esempio che ti dà, lo stimolo che ti dà ad osservare anche tu il Sabato.

Il Sabato – è stato detto – è un mezzo che ci collega al cielo e alla terra, ma io credo che bisognerebbe adesso, come sto per fare, leggere rapidamente le due versioni del precetto del Sabato.

La versione dell'Esodo è questa: "Ricordati del giorno di Sabato per santificarlo", "sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro, anzi tutto il tuo lavoro, e il giorno settimo è Sabato per il Signore tuo Dio, non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo servo, né la tua serva, né il tuo animale, né il tuo forestiero che è nelle tue porte, perché sei giorni il Signore fece il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che è in esso e si riposò nel giorno settimo. Perciò benedì il Signore il giorno di Sabato e lo santificò". Qui, sia pure rapidamente, dobbiamo fare una esegesi. "Ricordati del giorno di Sabato": "ricordati" nella tradizione vuol dire "è positivo", che cosa si deve fare di Sabato che è un giorno di astensione? Bisogna ricordarlo con la santificazione, per esempio con il *kiddush* che è la cerimonia di apertura del Sabato che si fa con il vino. Si benedice Dio di averci dato il Sabato, poi l'accensione delle due candele, i tre pasti tradizionali di Sabato, pregare, la lettura della Torah, questo rientra tutto nel precetto positivo di *Zahor* ricordati in questo modo. E poi invece il *Shämor* è negativo, quello del Deuteronomio, astenendoti dal fare tutti i lavori. Riprendiamo: "Ricordati del giorno di Sabato per santificarlo". "santificarlo", già ci imbattiamo in questa espressione la *kedduscìa* la san-

tità, il santo, ma cosa vuol dire? I maestri sono abbastanza precisi: il *kaddsciò* vuol dire per dichiararlo diverso, separato, un giorno particolare, un giorno speciale, non è un giorno ordinario come gli altri, è un giorno diverso, in questo è la *kedduscià*. Anche quando nel Levitico si prescrive a noi di essere santi, “siate santi come io sono santo”, cosa vuol dire? Non possiamo essere come Dio. “Siate diversi, siate separati, siate particolari”. Io dico: “non esauriamoci, apparteniamoci completamente e interamente in questo mondo, ma solleviamoci e cerchiamo di toccare anche un po’ il cielo”. Quindi in questo senso: stare nel mondo ma non starci appiccicati, attaccati: stacciamoci un po’. Ma questo non rientra nella nostra riflessione. E poi continua: (*lo dice in ebraico e poi lo traduce*) “Sei giorni lavorerai e farai tutti i tuoi lavori”. Intanto io noto che in “sei giorni lavorerai” c’è la prescrizione di lavorare: il lavoro non è un optional, è un qualcosa che deve essere fatto, l’uomo deve lavorare.

“Farai tutto il tuo lavoro”, già qui i Maestri si interrogano: ma come è possibile che quando sta per entrare il Sabato, la festa, noi abbiamo terminato tutti i nostri lavori? Abbiamo sempre qualcosa che non abbiamo finito. Ebbene, questo può disturbare la celebrazione del giorno di riposo del Sabato, perché sono oppresso, sono preoccupato, Oddio non ho fatto questo. Allora questa espressione nel pensiero dei maestri vuol significare questo: quando entra il Sabato tu devi pensare che tutti i tuoi lavori, anche se non è così, sono stati fatti, non devi portarti dietro la preoccupazione del lavoro non fatto, è giorno di cessazione, di interruzione.

E, infatti, il giorno settimo è *Shabat*, è il Sabato del Signore tuo Dio, è un giorno particolare, è il giorno del Signore perché è il giorno in cui Dio ha cessato e quindi anche tu devi cessare e non ti portare dietro a livello di pensiero il lavoro.

“E non farai alcun lavoro né tu né la tua famiglia, niente e nessuno, perché in sei giorni il Signore fece il cielo e la terra, il mare e tutto ciò che è in esso e si riposò nel giorno settimo

Quindi la motivazione del precetto del Sabato nella prima versione è di fare una sorta di *imitatio Dei*, cioè nell’osservare il Sabato cerchiamo di imitare – “come fosse possibile” – Dio. Come dopo il lavoro della creazione Dio ha interrotto e cessato, anche voi dopo il lavoro della settimana, di costruzioni o di tutto quello che volete, interrompete. Facendo così pensate a Dio.

“Ed è per questo – ecco la conclusione della prima versione – che Dio benedì il giorno di Sabato e lo santificò”. Quindi il Sabato è fonte di benedizione e di santità perché è un giorno particolare in cui noi celebriamo l’opera creativa di Dio, ci rendiamo simili a Dio, e quindi santifichiamo questo giorno. Santificando questo giorno raccogliamo anche noi un po’ di questa benedizione e di questa santità che sono all’interno del giorno di Sabato.

La seconda versione che incomincia come ho detto con *Shāmor* che è in negativo, “astieniti dal fare i lavori”, conclude – dopo aver prescritto il lavoro nei sei giorni e l’astensione nel giorno settimo – sottolineando un’altra motivazione. La motivazione: “Ricordati che sei stato schiavo in terra d’Egitto e il Signore tuo Dio ti fece uscirà di là con mano forte e con braccio disteso e perciò il Signore tuo Dio ti ha comandato di celebrare il giorno di Sabato”. Cosa c’è qui di diverso e di nuovo? È il ricordo dell’uscita dalla schiavitù, quindi ecco perché il Sabato è in quella posizione: ci ricorda la creazione e l’interruzione della creazione da parte di Dio ma ci ricorda anche la salvezza del popolo di Israele dall’Egitto. Infatti i Maestri dicono che durante la schiavitù d’Egitto nessuno poteva riposare, nessuno poteva osservare il Sabato, era un lavoro continuo, ininterrotto e quindi nell’osservare il Sabato estendi a tutti quelli che ti stanno intorno questo grande dono, quello dell’interruzione, perché l’interruzione ti consente di tornare a vivere, ad essere una creatura libera, non uno schiavo, uno schiavo che non riesce a fare quello che deve fare. Per poter celebrare il Sabato bisogna essere padroni di se stessi e quindi è una grande cosa la liberazione dalla schiavitù d’Egitto.

La libertà è fondamentale e d’altra parte i precetti ci indicano proprio come esista la libertà, perché se non ci fosse la libertà non si capisce come Dio ci possa prescrivere dei comportamenti, fai questo e non fare questo, se non ho la libertà. Quindi nella precettistica è implicito il concetto di libertà e la libertà è quel *zelem* quell’ombra, quell’immagine che Dio ha impresso su ognuno di noi, che è un segno di nobiltà perché libertà è anche responsabilità e se vogliamo questa libertà che noi abbiamo e che ci è stata data da Dio può essere anche vista in un’ottica di riflessione profonda quasi una rinuncia di Dio a nostro favore di una sua potestà. Dio che si spoglia di una parte di sé per darla a noi, quindi immaginate l’importanza che deve avere ai nostri occhi questa *zelem*, questa immagine, questa ombra di Dio.

C’è una riflessione *midrashica* a proposito della prima versione che parla di questa “ricordati il giorno di Sabato, è il Sabato del Signore tuo Dio”. Cosa vuol dire “Sabato del Signore tuo Dio”? Vuol dire che come Dio ha cessato, anche tu cessa, come Dio ha cessato dal dire e dal parlare, anche tu cessa dal dire e dal parlare. A cosa si riferisce? Qui è la parola creatrice: Dio ha creato con la parola e quindi sembra voler dire anche tu astieniti dalla parola, quindi non parlare, ma il Sabato in silenzio può esser qualche volta una buona abitudine, però non è prescritto il silenzio, perché se non altro preghiamo, anzi comunichiamo con l’altro. Allora cosa può voler dire “imitiamo Dio nella cessazione della parola”, riflettiamo cioè a un fatto che è riportato nel Trattato dei Padri che è uno dei Trattati più antichi del pensiero ebraico e con dieci espressioni di

parola, con dieci parole, Dio creò il mondo. Allora quel passo continua così: ma come mai? Dio se voleva poteva creare il mondo con una sola parola, perché con dieci parole? E la risposta è duplice: per sottolineare la responsabilità gravissima di coloro che si assumono la responsabilità di distruggere il mondo, un mondo che è – come dire – costato dieci parole a Dio e quindi chi distrugge il mondo compie un atto di una gravità estrema perché attenta a un’opera divina che è costata tanto e, al contrario, per sottolineare il valore e il merito di coloro che tengono in piedi il mondo che è costato così tanto.

Questo passo del Talmud di Gerusalemme, “come Dio ha cessato di parlare così anche tu cessa di parlare” va inteso in questo senso: rifletti nel giorno di Sabato l’importanza della creazione, l’importanza dell’uomo, l’importanza del mantenimento in vita di questa realtà che con tutte le sue pecche, con tutte le sue magagne è sempre una realtà divina che deve essere mantenuta, deve essere alimentata, deve essere curata, deve essere aiutata, l’abbiamo detto anche ieri sera, ma è una realtà preziosa perché ci è stata data da Dio.

Vorrei aggiungere ancora qualcosa e poi concludere a proposito della santificazione. Ci sono due tipi di santificazione, forse tre, nell’ebraismo: la santificazione del tempo, il Sabato e le feste. Proprio in questa santificazione del tempo, la creazione è già stata santificata da Dio e noi riprendiamo questa santificazione e continuiamo l’opera di santificazione. C’è poi una santificazione anche dello spazio, i luoghi santi, nell’ebraismo i luoghi santi sono: la terra di Israele, l’area del tempio, il monte Sinai. ricordate il cap. III, Esodo, Dio che si rivolge a Mosè, “stai attento, togliti le scarpe perché il suolo su cui ti trovi è una terra consacrata. Possono essere considerati luoghi sacri – anche se è molto delicato e difficile parlare in quale senso di sacralità – forse le tombe dei patriarchi. Poi c’è la santificazione dell’uomo: “siate santi perché io sono santo: accennavo prima a una possibilità interpretativa, “cerchiamo di essere in questo mondo ma anche nell’altro mondo, non esauriamoci nella logica di questo mondo, nel lavoro di questo mondo”. Ebbene, devo dire che la santificazione del tempo è stato lo strumento del mantenimento in vita del popolo ebraico dopo la distruzione e durante la lunga notte della *Golah*, dell’esilio.

Quindi con l’esilio se Israele non avesse posseduto il Sabato e quindi la santificazione del tempo sarebbe sparito perché non avrebbe più avuto dei riferimenti materiali, dei luoghi, la terra era perduta, il santuario era perduto, ma arriva la santificazione del tempo e questo tempo ha mantenuto in vita il popolo di Israele. C’è una riflessione dei Maestri che dice: “Se voi osserverete il Sabato, il Sabato osserverà voi”, in ebraico *Shāmor* vuol dire “conserverà voi”. È proprio quello che è avvenuto, ecco perché Israele nel corso

del tempo è stato così avvinto, così caparbiamente legato all'osservanza del Sabato, perché sapeva che il Sabato era lo strumento, era la bombola d'ossigeno, che lo manteneva in vita. Quindi questa santificazione è privilegiata e noi dobbiamo cercare di sottolineare l'importanza della santificazione del tempo e considerare che per sei giorni, i cosiddetti giorni lavorativi, l'uomo conquista la natura e lo spazio che lo circondano ma un giorno alla settimana deve affrancarsi da questo e deve dedicarlo per incontrare colui che ha creato la natura, quindi da Creatore o da Colui che Lui ritiene di essere Creatore, da Creatore deve tornare ad essere creatura. È questo il significato, il segreto e la bellezza del Sabato nel pensiero ebraico.



a pastorale ortodossa della Domenica

Relazione di Alexandros STAVROPOULOS
Ordinario presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Atene

Sulla coincidenza
tra teoria e pratica
presso i fedeli

La Chiesa ortodossa, al pari di ogni altra Chiesa, è preoccupata dei legami tra teoria e pratica, dell'ottemperanza della vita quotidiana ai comandamenti dell'insegnamento ecclesiastico, della coesistenza tra credo e atti. Sorge spontaneo, quindi, interrogarsi sulla misura in cui la teologia, sviluppatasi al suo seno e relativa alla Domenica, sia accettata dai fedeli e trovi compimento nella loro vita.

• I fedeli vivono la Domenica come un giorno di resurrezione? Iniziano la settimana caricati dalla partecipazione all'Eucarestia, in quanto cristiani "risorti" perché nutritisi del Corpo e del Sangue del Signore?

• Essendo entrati in comunione con Lui ed essendo con Lui diventati un unico corpo e un unico sangue, hanno realizzato la desiderabile comunione con Lui e con i fratelli?

• Avendo assistito alla realizzazione del suo Regno durante la Sacra Liturgia, sono pronti a irradiarne la luce intorno a sé?

• Avendo assaporato l'unità della Santissima Trinità in occasione della Sacra Liturgia, possono farsene testimoni nella società nella quale vivono ed operano?

Molteplici sono gli interrogativi che gravano sulla condotta dei fedeli e sugli atti della Chiesa ufficiale che si prefiggono di preparare i cristiani a vivere il profondo significato della Domenica, soprattutto alla luce di ricerche recenti, quali la Ricerca Sociale Europea del 2003 e la ricerca svolta dal Centro Nazionale di Ricerche Sociali di Atene, in collaborazione con il Dipartimento di Scienze della Comunicazione e Studi sui Mezzi di Comunicazione di Massa dell'Università di Atene, stando alle quali, rispetto ad altri Paesi dell'Unione Europea e, rispetto agli anni passati, in Grecia, la percentuale dei Greci che si reca in Chiesa con una certa regolarità è aumentata notevolmente (vedi il giornale "Kathimérini" dell'11 aprile 2004, p. 15 e la rivista "Ephimérios" del gennaio 2004, p. 22 e di luglio-agosto 2004, p. 25).

Cosa fa la Chiesa perché i cristiani che partecipano alla Liturgia Domenicale (19,5%) possano vivere il Giorno del Signore, il mistero dell'Ottavo Giorno?

Un interrogativo analogo riguarda l'azione della Chiesa nei confronti di coloro che si recano a Messa più raramente (11,4%) o soltanto nelle feste comandate (30,1%) o che non vi si recano affatto (3,9%). Per questi ultimi, l'atteggiamento del Signore che "lascerà le novantanove pecore sui monti per andare alla ricerca di quella smarrita" (*Matteo* 18, 12) si pone come un esempio da imitare.

Ma, se la Chiesa è realmente interessata, essa deve indagare le ragioni di questa mancata partecipazione, siano esse le ragioni soggettive psicologiche, familiari e professionali che riguardano ciascuno di noi e che adduciamo a giustificazione della nostra astensione dalla Messa o le ragioni oggettive che imputiamo alla struttura sociale, all'economia ed alla vita contemporanea.

Non è escluso che una quota delle ragioni addotte si risolva in pretesti. Altre motivazioni sono, invece, fondate e giustificano, in parte, la mancata partecipazione alla messa. Sarebbe utile che la Chiesa esaminasse altresì le ragioni soggettive ed oggettive suscettibili di contribuire positivamente ad accrescere la partecipazione sostanziale alla messa, così da incoraggiarle e promuoverle.

Certo non è possibile dare una risposta a tutti gli interrogativi sollevati. Le sopracitate ricerche non pervengono alla formulazione di risposte qualitative. Apportano soltanto dati quantitativi che, se da un lato, possono fornirci un orientamento, dall'altro, non ci illuminano oltremodo sulle motivazioni.

Risultati preliminari di un'inchiesta pilota

In vista di questa comunicazione, che si voleva avesse anche una valenza testimoniale, abbiamo pensato di intraprendere un'inchiesta pilota presso i nostri studenti, ivi compresi i laureati, provenienti da diverse aree geografiche della Grecia e di interrogarli sul senso e sul significato che essi stessi in prima persona, le rispettive famiglie e coloro che li circondano, ravvisano nella Domenica. Obiettivo: conoscere le opinioni diffuse nella cerchia degli amici o dei conoscenti che fanno eco alla società greca tutta.

Una prima constatazione è che la maggior parte della gente attribuisce un diverso significato alla Domenica, commisurato ai fabbisogni di ciascuno. Si avverte la necessità di interrompere la quotidianità, la routine, di prendere le distanze da tutto ciò che ricorda la settimana appena trascorsa e la stanchezza ad essa associata. La settimana è sovraccarica di impegni che garantiscono a ciascuno di che sopravvivere. Ne consegue che la Domenica offre "l'occasione per sfuggire ai ritmi della quotidianità", laddove possibile, naturalmente, perché numerosi sono coloro che lavorano anche la Domenica per migliorare il proprio status economico o svolgere mansioni che le preoccupazioni giornaliere non consentono loro di portare a termine durante la settimana (pulizie domestiche, giardinaggio, lavaggio del-

l'auto, ecc.). E se resta ancora tempo lo dedicano a escursioni, riunioni in famiglia, incontri con gli amici, relax, riposo, distensione, divertimento e non lo riservano certo per recarsi in Chiesa. A essere in gioco in questa sede è la gerarchizzazione dei bisogni. Le priorità dell'uomo contemporaneo vanno al lavoro ed alle cose materiali.

Anche i nostri studenti hanno una propria scala ed assegnano la priorità alla Domenica ed alla Sacra Liturgia che rappresenta per loro:

- un'occasione per un contatto con Dio, ma anche con gli uomini;
- un motivo per riunirsi a casa con la famiglia;
- un giorno di riposo, di stacco dagli impegni settimanali (“Avendo Iddio compiuto l'opera sua, al settimo giorno si riposò” *Genesi 2,2*). Un riposo che non investe unicamente il corpo, ma che pervade anche l'anima;
- un'occasione per incontrare gli amici;
- un giorno di evasione e un'occasione per ritrovarsi con se stessi senza, per questo, ripiegarsi e chiudersi in se stessi.

Numerosi sono, tra i nostri studenti, coloro che si esprimono positivamente sui risultati della Domenica:

- la Sacra Liturgia “mi dà la forza di riorganizzarmi, di fare il punto”. Una studentessa precisa: “mi infonde una forza senza limiti”. Oltre a dare forza, colma “di speranza e di ottimismo nei confronti della vita”. Un'altra studentessa riporta: “una curiosa sensazione di ottimismo e di quiete”. Un altro intervistato dichiara: “attingiamo la forza per continuare a sperare, per diventare migliori in quanto uomini”. “Ogni Domenica segna un nuovo inizio! Un trampolino, una nuova apertura verso la vita”. “Dopo aver partecipato alla messa, questo rinnovamento psichico e fisico ci accompagna per tutta la giornata e per l'intera settimana”.

Non è così per tutti. Una serie di difficoltà viene addotta a motivo e giustificazione dell'astensione dal partecipare alla messa.

- “Per me”, sostiene qualcuno, “la Domenica è sinonimo di vittoria. Per un altro può essere sinonimo di riposo, perché ne ha bisogno”
- Una studentessa sostiene che “quando si ha il Cristo nello spirito e nel cuore, si può vincere tutto ciò che appare inaccessibile e difficile e si può, al contempo, vivere il giorno della Domenica in tutta la sua profondità, senza che sia semplicemente un giorno di riposo e di astensione dal lavoro”. Tuttavia, s'interroga: “A tutti questi giovani che passano la notte del sabato a divertirsi fino alle prime luci del-

l'alba e che non vanno mai a messa, qualcuno ha mai spiegato le ragioni di una tale necessità?”. Un'altra studentessa si domanda se andrebbe a messa se sua madre non le avesse inculcato questa sana abitudine, se non l'avesse incitata, insieme a suo padre, a partecipare regolarmente alla Sacra Liturgia. È importantissimo essere stati allevati in un contesto che ha ispirato tali comportamenti.

- Un'altra risponde: “Il mio amore per la partecipazione alla messa è iniziato con numerose liturgie interortodosse alle quali ho avuto occasione di presenziare. Quei momenti sono scolpiti nel mio animo. Uomini provenienti dagli angoli più remoti della Terra erano riuniti con i loro abiti, la loro lingua, la loro salmodia particolari per festeggiare il loro comune amore per lo stesso Dio. Si ammira la grandezza di Dio che non si ferma alle forme di culto – o meglio dell'Eucarestia – ma che risiede nella loro essenza e, alla fine, ci si domanda umilmente: “per certi versi, non è in questo stesso modo che gli uomini, amati, diversi e unici, vivranno in Paradiso?”

Questo sentire non è condiviso da tutti. E se taluni lo condividono, è l'indomani a preoccuparli. Qualcuno si confida in questi termini: “L'unico inconveniente della Domenica ... è che, purtroppo, l'indomani è un lunedì!” Altri focalizzano diversamente il vantaggio della Domenica. Alla domanda: “Cosa rappresenta per te la Domenica?” un amico mi ha risposto: “La Domenica è, per me, il “quid in più” del sabato” e ha spiegato cosa intende per “quid in più”. “Significa che posso fare qualcosa il sabato senza l'angoscia di dover andare al lavoro l'indomani. Sono libero e quindi posso rallegrarmi di ciò che farò il sabato”. Quest'uomo benedice inconsciamente Iddio perché la società, per motivi religiosi, con il riposo domenicale gli fa dono di questo “quid in più.”

Alcuni di noi, probabilmente, vedono la Domenica come il giorno in cui esercitare i doveri religiosi verso Dio, doveri che vivono come una *corvée*, temendo ripercussioni canoniche, piuttosto che come un ardente desiderio di incontrarsi con il Dio vivente e con i fratelli.

Quanto agli altri, significativa è a riguardo la risposta formulata da una studentessa:

- “Non posso in alcun modo conoscere i cosa, i come e i perché che sottendono la scelta di coloro che non assistono alla messa e mi guardo bene dall'insultare Dio azzardando un giudizio. Sarei come il Fariseo che ringraziava Dio per il fatto di non essere come gli altri esseri presunti miserabili ed insignificanti. Io ringrazio Dio che mi dà la gioia di essere un po' partecipe del suo Regno e di sperare che gli altri, ciascuno secondo i propri modi, personali e misteriosi, possano fare altrettanto”.

È importante vedere come i Cristiani vivono la Domenica e cosa lasciano trasparire di ciò che vivono o non vivono. Se, per la maggior parte di noi, le domeniche sono diventate insignificanti e prive di senso, come possono essere una sfida e un invito rivolto agli altri a vivere qualcosa di particolare?

Come vivo io dunque la mia Domenica? Come un ardente desiderio di ritrovarmi in assemblea – ovunque io sia – con il Cristo tra noi per rendere testimonianza della fraternità nella sua genesi? Questo evento che fa emergere questa nuova realtà, rischiarà il nostro quotidiano che è troppo spesso spento ed al quale ritorniamo con il crepuscolo domenicale. In questo modo, la settimana che inizia intravede al suo estremo questa mirabile luce che brilla e rende possibile il cammino. Viviamo allora la Liturgia prima della Liturgia stessa. E la Liturgia dopo la Liturgia. Le due non sono infatti distinte, ma convergono per articolarsi. Ogni parte ha un suo posto e una sua importanza ed insieme costituiscono un'unità inscindibile, indissolubile. Non si vive l'una in luogo dell'altra, ma l'una con l'altra, nell'altra.

Sono questi i germi della vita, del rinnovamento, della rinascita. Tutto sta nel farvi leva perché i nostri fedeli possano, nelle quotidiane traversie, intravedere le agevolazioni che procedono da questo *modus vivendi*, da questa vita ispirata dalla Resurrezione di Gesù Cristo che vince rispetto alla morte che viviamo nel nostro effimero dibatterci. Così, ogni giorno può diventare giorno del Signore che attinge splendore dal giorno del Signore per eccellenza, la Domenica.

Le Chiese ortodosse hanno da tempo fatto proprio questo bisogno di far progredire presso il popolo l'insegnamento della Chiesa relativo alla Domenica come giorno del Signore e la partecipazione attiva alla celebrazione del culto divino.

Già dalla fine del diciottesimo secolo, santi uomini hanno svolto un ruolo chiave per dare giusta collocazione alle cosiddette "prerogative" della Domenica (abolizione del digiuno, preghiera recitata in piedi, considerazione della Domenica come giorno di Resurrezione del Signore, senza la commemorazione dei defunti). Altra preoccupazione si è rivolta ai cristiani perché si comunicassero spesso e considerassero l'Eucarestia il corpo di Cristo e la Chiesa "corpo eucaristico del Cristo", assemblea che anticipa ciò che verrà.

Questo sforzo è proseguito per tutto il diciannovesimo ed il ventesimo secolo tramite le traduzioni del testo della divina liturgia accanto al testo originale, tramite le interpretazioni delle fasi liturgiche in seno ai gruppi di studio sulle Sacre Scritture, tramite, ancora, edizioni riguardanti testi liturgici, omelie dei predicatori, trasmissioni radiofoniche.

D'altro canto, dopo l'accesso di Sua Beatitudine l'arcivescovo Christodoulos al trono di Atene, e dietro sua iniziativa, comitati ordinari del Santo Sinodo, insieme al Comitato Speciale per il rinnovamento liturgico hanno intrapreso la difficile opera di illuminazione scientifica dei temi liturgici attuali. Sforzi sono stati, al contempo, profusi per divulgare presso il popolo i risultati delle giornate di studio e dei Congressi convocati. Particolare rilevanza assume, in questo quadro, il confronto pastorale tramite speciali relazioni sui vari temi di attualità. Negli Atti del secondo (2000) e del terzo (2001) Colloquio Liturgico Panellenico, sono stati toccati molteplici aspetti della problematica.

Non soltanto la Chiesa greca, ma anche le altre Chiese sorelle, in modo particolare la Chiesa rumena e la Chiesa russa, operano alacremenente in tal senso cosicché, parafrasando il nostro poeta nazionale Dionysios Solomos: "ogni volto sia illuminato dal sacro cero che i Cristiani reggono" o come recita una nota strofa di una moderna canzone: "tutte le domeniche del mondo brillante sui nostri volti".

Quanto sopra esposto è oggetto di attenzione da parte della Pastorale della Chiesa. Ma in cosa consiste la sua opera?

L'opera della Pastorale è, in essenza, la formazione di un Gregge sotto un Unico Pastore o l'edificazione della Chiesa che, nelle parole di nostro Signore: "le porte dell'ades non potranno vincere" (*Matteo 16, 18*). Una tale Pastorale è, secondo San Gregorio Teologo, "arte delle arti e scienza delle scienze", tesa a condurre "l'animale (l'essere vivente) vario e diversificato" che è l'uomo, all'unico gregge, sotto la guida di un Pastore, ossia tesa ad integrare e collocare l'uomo nella Chiesa del Cristo che è assemblea e comunità di Dio e degli uomini.

Proposte concrete

È in questa direzione che devono tendere tutti gli sforzi della nostra Chiesa, cosicché essa possa venire in soccorso di tutti coloro che hanno difficoltà – per ragioni personali od oggettive – a trovare il cammino per celebrare il Giorno del Signore. Come potrebbe la Chiesa aiutare i giovani a partecipare alla messa della Domenica mattina?. Si potrebbe riflettere sull'idea di ritardare l'ora di inizio della Liturgia o su un accordo per una chiusura anticipata dei luoghi ludici (discoteche, club, ecc). La nostra vuole essere una semplice riflessione. Non siamo certi che possa essere adottata o applicata. Siamo tutti a conoscenza delle uscite domenicali delle famiglie che non contemplan la partecipazione alla messa. Ci sono fedeli che hanno l'abitudine di assistere alla messa in monasteri poco distanti dai rispettivi domicili e che abbinano la Liturgia a un'escursione.

Talune parrocchie organizzano, dopo la messa presso la Chiesa parrocchiale, un'escursione in famiglia (in autobus o in auto) con colazione a sacco. Di grande utilità potrebbe essere, a tal riguardo, un'inchiesta da condursi presso le Sante Metropoli e le Parrocchie per sondare le rispettive preoccupazioni circa il problema della partecipazione o meno dei fedeli alla messa e ravvisare eventuali formule risolutive. Nessuno disconosce l'altro problema, tutt'altro che trascurabile, delle barriere architettoniche che impediscono ai diversamente abili l'accesso alle Chiese. Oggi, molte Chiese si sono dotate di apposite rampe di accesso ed hanno constatato un aumentato afflusso di questa categoria di fedeli alla messa. Si potrebbero adottare altre soluzioni al fine di offrire un servizio a tutti coloro che incontrano difficoltà a partecipare alla messa domenicale. Che il buon Dio, che desidera la nostra presenza nella Sua Dimora, abbia cura di ispirarci le soluzioni più indicate a seconda dei casi.



La celebrazione settimanale della Pasqua. Il punto di vista cattolico

Relazione di P. GIUSEPPE PICCINNO

Docente di Liturgia e Direttore di "Temi di predicazione"

«Secondo la tradizione apostolica, che trae origine dal giorno stesso della risurrezione di Cristo, la Chiesa celebra il mistero pasquale ogni otto giorni, in quello che si chiama giustamente giorno del Signore o domenica»¹.

La domenica è una realtà molto ricca di aspetti; su ognuno di essi ci si potrebbe soffermare e ciascuno di questi la illustrerebbe per la sua parte, ma qui, vincolato dal tempo riservatomi, sono obbligato procedere per accenni e a sceglierne solo alcuni tra tutti, quelli che ritengo possano delineare in breve la domenica dal punto di vista cattolico, anche se molti appartengono al tesoro di tutte le Chiese poiché fanno parte della storia della Chiesa indivisa.

L'intento ecumenico del Convegno mi ha spinto a suddividere l'intervento in due parti. La prima (A) dedicata ad una indagine sulla storia della domenica nella Chiesa antica, per coglierne qualche aspetto essenziale accennando alle ipotesi degli studiosi sull'origine della domenica (1.) e alle tappe fondamentali di essa; al problema del riposo nel giorno di domenica (2.); allo sviluppo del culto cristiano domenicale (3.); alla ricca simbologia legata alla domenica (4.)².

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963 (SC), 106, che così continua: «In questo giorno infatti i fedeli devono riunirsi in assemblea perché, ascoltando la parola di Dio e partecipando all'eucaristia, facciano memoria della passione, della resurrezione e della gloria del Signore Gesù, e rendano grazie a Dio che li ha rigenerati nella speranza viva per mezzo della resurrezione di Gesù Cristo dai morti (1 Pt 1, 3). Per questo la domenica è il giorno di festa primordiale che deve essere proposto e inculcato alla pietà dei fedeli, in modo che divenga anche giorno di gioia e di astensione dal lavoro. Non vengano anteposte ad essa altre solennità che non siano di grandissima importanza, perché la domenica è il fondamento e il nucleo di tutto l'anno liturgico».

Il Concilio tratta della domenica anche in SC 102: «La santa madre Chiesa considera suo dovere celebrare con sacra memoria, in determinati giorni nel corso dell'anno, l'opera salvifica del suo sposo divino. Ogni settimana, nel giorno a cui ha dato il nome di "domenica", fa la memoria della resurrezione del Signore, che una volta all'anno, unitamente alla sua beata passione, celebra a Pasqua, la più grande delle solennità».

² Per tutta questa parte tengo presente in particolare l'*Introduzione* e la *Collezione* di testi patristici di RORDORF W., *Sabato e domenica nella Chiesa antica* (edizione italiana a cura di Ramella G.), SEI, Torino 1979; DANIELOU J., *Bibbia e liturgia. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i Padri della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1958, 295-386.

Nella seconda parte (B) tento di delineare la fisionomia della domenica partendo dall'interesse che si ha oggi per il giorno del Signore (1.), per passare alla sua fisionomia misterica divino-umana (2.) e alla sua importanza (3.).

1. Origine

1.1. Gli autori che hanno affrontato lo studio della domenica, basandosi sull'analisi dei testi patristici che abbiamo a disposizione, hanno formulato delle ipotesi sull'origine della domenica, su come i cristiani siano giunti a celebrare settimanalmente «la Pasqua» nel corso di una assemblea serale. Queste possono essere così raggruppate:

1.1.1. Per il fatto che la domenica è testimoniata con certezza solo nell'ambiente cristiano di origine pagana alcuni studiosi³ sono giunti alla conclusione che l'origine della domenica è in strettissima connessione col «giorno del sole», cui i pagani conferivano particolare dignità. Tale ipotesi però è stata presto abbandonata.

1.1.2. Altri⁴ hanno collegato l'origine della domenica, da un punto di vista psicologico e forse anche storico, alla «preminenza liturgica» attribuita alla domenica nel calendario solare-sacerdotale in uso presso la setta di Qumràn, in contrasto col calendario ufficiale lunare. Anche questa ipotesi non è molto seguita.

1.1.3. La spiegazione che di solito si preferisce invece è quella che collega l'origine della domenica al fatto della risurrezione di Gesù, avvenuta nel primo giorno dopo il sabato, chiamato poi domenica.

Interrogativi:

1.1.3.1. «Questa spiegazione, così lapidaria e così chiara in apparenza, non sfugge invero a un'obiezione: non avrebbero potuto i Cristiani accontentarsi di un giorno all'anno dedicato al ricordo della risurrezione? Come giunsero essi a celebrare settimanalmente «la Pasqua» e per di più nel corso di una assemblea culturale che veniva tenuta di sera...? Si potrebbe poi addurre il fatto che solo nel II secolo tra molte incertezze affiora la consapevolezza di fondare sulla risurrezione di Cristo la solennità domenicale»⁵.

³ Ad esempio H. GUNKEL, A. LOISY, S.V. MACCASLAND, P. COTTON.

⁴ Quali ad esempio: A. JAUBERT, C.S. MOSNA.

⁵ RORDORF W., *op. cit.* XVI. Le prime testimonianze del legame della domenica con la risurrezione di Cristo sono: *Lettera di Barnaba* XV,9; IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii*, IX,1; GIUSTINO, I *Apologia*, 67,7.

1.1.3.2. Come mai la celebrazione eucaristica o frazione del pane, che si presenta come ripetizione della “cena pasquale” di Cristo è stata realizzata il primo giorno della settimana e non in un altro giorno, ad esempio di giovedì, giorno in cui ebbe luogo la cena pasquale?

1.1.4. Originata dalle due obiezioni di cui sopra si fa avanti un'altra ipotesi più convincente⁶: l'origine della domenica (primo giorno della settimana) come giorno di culto liturgico cristiano è da ricercarsi, non tanto sul fatto della risurrezione (opinione sostenuta da antichissima tradizione), quanto piuttosto nelle apparizioni di Cristo. Se così fosse allora vuol dire che è l'Eucaristia che dà alla Chiesa la presenza di Cristo e della sua passione-risurrezione. Ciò spiegherebbe come mai il «primo giorno della settimana» sia diventato il «giorno del Signore» (domenica): è l'Eucaristia che fa del «primo giorno della settimana» il «giorno del Signore», e non è il «primo giorno della settimana» ad esigere l'Eucaristia⁷.

2. Riposo

2.1. La storia della domenica cristiana nel periodo che va dal «giorno della risurrezione di Cristo» fino a Costantino ci dice che la domenica non era giorno di riposo ufficiale. I cristiani lavoravano di domenica, si uniformavano ai greci e ai romani⁸, i quali non avevano un giorno di riposo settimanale. Forse è per questo che si riunivano di buon mattino per il culto, prima di recarsi al lavoro! Il senso festivo era dato dal divieto del digiuno e del pregare in ginocchio e dall'invito alla gioia⁹.

⁶ Sostenuta ad esempio da W. RORDORF, S. MARSILI.

⁷ Cfr. MARSILI S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, CLV, Roma 1987, 377-378.

⁸ Nota è l'importante testimonianza di un testo presumibilmente della metà del II secolo: «I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale... Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera»: A *Diogneto*, V,1-5 (cito da: QUACQUARELLI A., *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1984², 356).

⁹ «Digiunare o adorare in ginocchio di domenica lo riteniamo un'empietà»: TERTULLIANO, *Sulle corone*, 3,4; «Nel giorno del sole cerchiamo di vivere nella gioia»: ID., *Alle genti*, I,13,1; «Solo nel giorno della risurrezione del Signore, come ci è stato tramandato, dobbiamo non solo astenerci da questa pratica [piegare le ginocchia nella preghiera], ma anche da ogni comportamento che implichi ansia...»: ID., *Sulla preghiera*, 23,2 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 91); «Nel primo giorno dopo il sabato rallegratevi tutto il tempo; infatti è reo di peccato chiunque affligge la sua anima nel primo giorno dopo il sabato»: *Didascalia*, V,20,11 (cito da: LODI E., *Liturgia della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1981, 1018).

Durante questo tempo gli interventi dei Padri vogliono dimostrare solo la preminenza della domenica rispetto al sabato sulla base della Sacra Scrittura¹⁰, anche se non si può far valere una inconfondibile prescrizione di Gesù o degli apostoli di festeggiare la domenica al posto del sabato.

Ci si trova così davanti a questa variegata situazione:

2.1.1. alcuni ambienti giudeo-cristiani che, sembra, festeggiavano solo il sabato, non conoscendo la domenica¹¹;

2.1.2. altre comunità giudeo-cristiane che festeggiavano sia il sabato sia la domenica¹²;

2.1.3. la Chiesa cristiana proveniente dal paganesimo, invece, festeggiava solo la domenica e solo in essa la celebrazione cristiana della domenica è testimoniata con certezza¹³.

¹⁰ Ad esempio ORIGENE: «... Per sei giorni ininterrotti raccoglierete, il sesto giorno raccoglierete il doppio. Appare chiaro che l'espressione "sesto giorno" designa il giorno che precede il sabato e che presso di noi è chiamato parasceve. Il sabato ora è il settimo giorno. Io mi domando dunque in che giorno la manna cominciò a cadere dal cielo e voglio paragonare la nostra domenica al sabato degli Ebrei. Dalle Scritture divine appare chiaro infatti che la manna è stata offerta nel giorno di domenica. Se infatti, come dice la Scrittura, si è raccolto per sei giorni ininterrotti e si è cessato il settimo giorno, che è di sabato, non c'è dubbio che ha avuto origine dal primo giorno, cioè di domenica. Ora, se secondo le divine Scritture è noto che nel giorno di domenica Dio ha fatto piovere la manna mentre di sabato ha cessato, gli Ebrei comprendano che già allora la nostra domenica è stata preferita al sabato ebraico e che già allora è stato manifestato che nel loro sabato non è affatto discesa a loro dal cielo alcuna grazia divina, non è giunto a loro il pane celeste, che è la parola di Dio... Nel nostro giorno di domenica invece il Signore sempre fa cadere la manna dal cielo...»: *Omelie sull'Esodo*, 7,5 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 99).

¹¹ Ad esempio gli Ebioniti (cfr. EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* 2,27,5; RORDORF W., *op. cit.*, n. 13).

¹² Nel IV sec. il sabato divenne molto importante, addirittura si cominciò a celebrare l'eucaristia di sabato e ad esigere la sospensione del lavoro. Cfr. ad esempio le *Costituzioni apostoliche*: «Soprattutto nel giorno di sabato e nel giorno della risurrezione del Signore mettete più zelo nel riunirvi, innalzando un inno di lode a Dio» (2,59,3); «Celebrate nella gioia certamente il sabato e il giorno del Signore, poiché l'uno è ricordo della creazione, l'altro della risurrezione» (7,23,3); «Se un membro del clero in giorno di domenica o di sabato, eccetto nell'unico consentito [il sabato santo giorno della sepoltura del Signore], sarà sorpreso a digiunare, venga deposto; se è un laico, venga escluso» (47,64) (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 58); SOCRATE [scrittore ecclesiastico], *Storia ecclesiastica*, 5,22: «... Per le assemblee culturali valgono le medesime differenze. Infatti, mentre le Chiese di tutto il mondo abitato in giorno di sabato, con scadenza settimanale, celebrano i misteri, i Cristiani di Alessandria e di Roma, seguendo un'antica tradizione, rifiutano questa consuetudine. D'altra parte, gli Egizi vicini ad Alessandria e gli abitanti della Tebaide fanno le loro assemblee in giorno di sabato, ma prendono parte ai misteri non secondo la prassi seguita generalmente dai Cristiani. Infatti dopo aver banchettato ed essersi riempiti di ogni sorta di cibi, verso sera offrono (l'Eucaristia) e prendono parte ai misteri...» (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 69).

¹³ Cfr. *Gal* 4,8-11; *Col* 2,16-17.

2.2. Dalla legge di Costantino in poi, che dichiarò la domenica giorno di riposo ufficiale nell'Impero¹⁴, si assiste nella Chiesa cristiana alla trasformazione della domenica in sabato cristiano, conservando, man mano sempre più, di esso tutto ciò che riguardava il suo senso legalista e negativo, tralasciando il suo contenuto teologico e spirituale. Per influsso della legislazione ufficiale sulla domenica, in epoca post-costantiniana, questa viene a sostituire il sabato, anzi è più opportuno dire che la domenica, erede del sabato, diventa «il sabato cristiano». È quanto noi abbiamo ereditato: ancora oggi per moltissimi cristiani l'astensione dal lavoro è infatti il fondamento della domenica civile e religiosa. In quanto fedeli si è obbligati di domenica a recarsi in chiesa e a sospendere il lavoro, non solo perché è giorno di riposo ufficiale, ma anche perché continua ad essere valido il comandamento del decalogo: «Ricordati del giorno di sabato, per santificarlo: sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro (...) il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro» (Es 20,8-11)¹⁵.

3. Culto

3.1. In genere la testimonianza di At 20,6-7 è assunta come definitiva per documentare che già nella Chiesa apostolica tra il primo giorno della settimana e la celebrazione della liturgia eucaristica il nesso non sia casuale: «...salpammo da Filippi dopo i giorni degli Azzimi e li raggiungemmo in capo a cinque giorni a Troade dove ci trattenemmo una settimana. Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane...».

3.2. Legato all'origine della domenica vi è anche il problema sul momento della celebrazione, del culto: se il sabato sera¹⁶ o la

¹⁴ Generalmente si ritiene che con la costituzione del 3 marzo del 321 di Costantino abbia avuto origine la prassi del riposo. Sul riposo domenicale cfr. MOSNA C. S., *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici, Gregoriana, Roma 1969, 207-227.

¹⁵ EFREM SIRO in un suo sermone sembra il primo testimone di tale accostamento: «si deve onore al giorno del Signore, perché esso nasconde molti misteri. Tributategli il vostro onore, perché esso ha tolto il diritto di primogenito al sabato... Beato colui che lo venera con un'osservanza pura... La Legge ordina di riposare sia ai servi che alle bestie, affinché quanti sono in servizio ed i salariati giornalieri possano lasciare il lavoro. Il corpo riposa ed abbandona il lavoro, ma noi pecchiamo nel giorno di riposo più degli altri giorni. Quando tralasciamo la fatica dei campi, noi corriamo il grosso pericolo di essere giudicati, poiché ci portiamo nei luoghi dove si spende e si compra...» (cito da: MASSI P., *op. cit.*, 343).

¹⁶ Tesi sostenuta ad esempio da H. RIESENFELD (cfr. RORDORF W., *op. cit.*, XVI-XVII).

sera della domenica¹⁷. Gli studiosi ritengono più accettabile «la supposizione che le più antiche celebrazioni cristiane della domenica non avessero luogo la sera del sabato, ma la sera della domenica, e risalissero alla comunione eucaristica con il Risorto»¹⁸.

3.3. Dalle testimonianze risalenti al periodo delle persecuzioni siamo informati sull'ulteriore sviluppo del culto domenicale, avente come centro di importanza vitale la celebrazione eucaristica¹⁹, e sull'attaccamento dei cristiani al culto eucaristico domenica-

¹⁷ Ad esempio H. DUMAINE, O. CULLMANN, C. CALLEWAERT, S. MARSILI, W. RORDORF. Quest'ultimo è "sempre convinto che il nuovo nome cristiano della domenica 6LD4"6Z (ricorre per la prima volta in Ap 1,10), sia derivato da 6LD4"6I< *,ĀB<@<: è il giorno in cui viene celebrata l'Eucarestia in memoria della comunione eucaristica con il Risorto»: RORDORF W., *op. cit.* XVIII, nota 44. Più o meno della stessa epoca di Ap 1,10 è il testo di *Didachè*, 14,1: «Nella domenica del Signore (6LD4"6→ *¥ 6LD@L) radunatevi, spezzate il pane e rendete grazie...». L'equivalente latino è *dominicus dies* (TERTULLIANO, *Sulla preghiera*, 23), da qui la nostra *domenica*.

I testi patristici fondamentali di riferimento sono: la *Lettera di Barnaba*, XV,8-9: «Infine dice ancora loro: *I vostri noviluni e i vostri sabati non li sopporto*. Fate attenzione a ciò che Egli vuol dire: Non mi sono accetti i sabati di ora, ma il sabato che ho istituito, in cui, dato riposo all'universo, segnerò l'inizio dell'ottavo giorno, l'inizio cioè di un altro mondo. Per questa ragione noi festeggiamo nella gioia l'ottavo giorno, in cui anche Gesù risorse dai morti e manifestatosi salì ai cieli» (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 15); e la *Lettera a Traiano*, 10,96,7 di PLINIO IL GIOVANE: «Attestavano poi che tutta la loro colpa, o tutto il loro errore, consisteva unicamente in queste pratiche: riunirsi abitualmente in un giorno stabilito prima del sorgere del sole, recitare tra di loro a due cori un'invocazione a Cristo considerandolo un dio ed obbligarsi con giuramento non a perpetrare qualche delitto, ma a non commettere né furti, né aggressioni a scopo di rapina, né adulteri, a non eludere i propri impegni, a non rifiutare la restituzione di un deposito quando ne fossero richiesti. Dopo aver terminato questi atti di culto, avevano la consuetudine di ritirarsi e poi di riunirsi di nuovo per prendere un cibo che era, ad ogni modo, quello consueto e innocente: avevano però sospeso anche quest'uso dopo il mio editto con il quale, a norma delle tue disposizioni, avevo vietato l'esistenza di sodalizi» (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 79).

¹⁸ RORDORF W., *op. cit.* XVII.

¹⁹ GIUSTINO, *Apologia*, 67,3-7: «E nel giorno del sole tutti quelli che abitano nelle città o nelle campagne si riuniscono in uno stesso luogo, e si leggono le memorie degli apostoli o gli scritti dei profeti fino a che il tempo lo permette. Quando la lettura è terminata chi presiede tiene un discorso in cui ammonisce ed esorta all'imitazione di quei begli esempi. Poi ci leviamo in piedi tutti insieme ed innalziamo preghiere; dopo le preghiere, come abbiamo già detto, vengono portati pane, vino e acqua. Chi presiede rivolge al cielo allo stesso modo preghiere ed espressioni di ringraziamento con tutte le sue forze, e il popolo risponde con l'acclamazione *amen*. Si distribuisce poi e si fa parte a ciascuno di ciò per cui si è reso grazie, e agli assenti viene inviata la propria parte per mezzo di diaconi. Le persone in possesso di mezzi e di buona volontà offrono ciò che vogliono a loro piacere, e ciò che viene raccolto è messo a disposizione di chi presiede; egli provvede agli orfani, alle vedove e a coloro che per malattia o altre cause sono nell'indigenza o si trovano in catene o sono ospiti in paese straniero; egli si prende cura insomma di tutti quelli che sono in stato di bisogno. Teniamo questa nostra assemblea comunitaria nel giorno del sole poiché è il primo giorno in cui Iddio, sconvolte le tenebre e la materia, creò il mondo e poiché Gesù Cristo nostro Salvatore in questo stesso giorno resuscitò da morte; infatti la vigilia del giorno di Saturno lo crocifissero e nel giorno dopo quello di Saturno, cioè nel giorno del sole, apparve ai suoi apostoli e ai suoi discepoli e insegnò questa dottrina che vi abbiamo sottoposto in esame» (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 80).

EGERIA, *Diario di viaggio*, 24,8-25,4: «Il settimo giorno, cioè nel giorno del Signore, prima del canto dei galli, tutta la folla come per Pasqua si raduna nella basilica, situata vicino l'Anastasi, quanta può essere contenuta da quel luogo, all'esterno però,

le, anche se non mancavano i negligenti²⁰. Commovente e celebre è il caso di Saturnino, presbitero che dirigeva l'assemblea, e molti altri suoi compagni africani, identificati spesso come i martiri della domenica o martiri dell'eucaristia, i quali all'inizio del 304, nell'inferire della persecuzione di Diocleziano, disattendono il divieto di radunarsi per atti di culto e ugualmente si riuniscono per la frazione del pane e la lettura della memoria degli apostoli²¹.

4. Simbologia

4.1. Ricca è la simbologia che i Padri ci tramandano per definire la domenica. Essa è chiamata giorno primo della luce e della vita, giorno dell'immortalità e di ogni bene, giorno della redenzione, giorno memoriale del Signore, giorno segno di unità, giorno di preghiera, giorno di festa e di gioia. I nomi più rilevanti sono:

4.1.1. «Ottavo giorno»²², attinta alle fonti bibliche e per qualche verso collegata ad ambienti gnostici. Esso è espressione della contemplazione di Dio²³, del giudizio²⁴; è figura della nuova creazione²⁵;

dove sono appese delle lucerne proprio a questo scopo. Infatti, poiché temono di non giungere a tempo per il canto del gallo, vengono in anticipo e là si mettono a sedere. Si recitano inni e antifone e a ogni antifona si fanno anche preghiere...» (Cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 123).

²⁰ Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, XIII,1.

²¹ «Quando il proconsole disse: "Hai agito contro le prescrizioni degli imperatori e dei Cesari per radunare tutti costoro", il presbitero Saturnino ispirato dallo Spirito del Signore disse: "Abbiamo celebrato la cena del Signore senza preoccuparci di esse". Il proconsole disse: "Perché?". Rispose: "Perché la cena del Signore non può essere tralasciata...". Quando poi fu fatto entrare Emerito: "Nella tua casa, disse il proconsole, sono state tenute riunioni contro il decreto degli imperatori?". Emerito ripieno di Spirito Santo disse: "In casa mia abbiamo celebrato la cena del Signore". E quello: "Perché, disse, permettevate loro di entrare?". Replicò: "Perché sono miei fratelli e non avrei potuto loro impedirlo". "Eppure, riprese (il proconsole), tu avevi il dovere di impedirglielo". E lui: "Non avrei potuto, poiché noi non possiamo (stare) senza la cena del Signore...": *Atti dei Santi Saturnino, Dativo e di molti altri, martiri in Africa*, 9.11 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 109). Cfr. MOSNA C. S., *op. cit.*, 159-162.

²² «La prescrizione della circoncisione, che imponeva di circoncidere i neonati senza eccezione l'ottavo giorno, era immagine della vera circoncisione con cui fummo circoscisi dall'errore e dalla malvagità grazie a Cristo Gesù nostro Signore che è risuscitato dai morti il primo giorno della settimana; infatti il primo giorno della settimana, che è il primo di tutti i giorni, viene chiamato l'ottavo se lo si conta di nuovo secondo l'ordine di tutti i giorni del ciclo settimanale, ma non cessa di restare il primo»: GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 41, 4 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 81).

²³ «... Fattisi simili a Dio, hanno ricevuto in eredità il beneficio dell'ottavo giorno, concentrandosi nella pura visione di una contemplazione che mai non sazia»: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati*, 6, 108,1 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 88).

²⁴ «... questo è in verità l'ottavo giorno di quel giudizio a venire che andrà ben oltre lo schema della disposizione settimanale»: VITTORINO DI PETTAU, *La creazione del mondo*, 6 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 108).

²⁵ «Tutto ciò che riguarda la salvezza dell'uomo ha avuto inizio e compimento nel giorno del Signore. Infatti il mondo è stato creato nel giorno del Signore e dopo la ca-

4.1.2. «Primo giorno della settimana, primo di tutti i giorni, primogenito dei giorni»²⁶;

4.1.3. «Giorno della Chiesa e dell'unità»²⁷;

4.1.4. «Giorno del Signore»²⁸;

4.1.5. «Giorno del sole»: è la preminenza della definizione pagana di giorno di luce, giorno di sole vero²⁹, cristianizzata³⁰.

1. Interesse per la domenica

Lo sviluppo storico della domenica nella Chiesa del periodo patristico è il fondamento del concetto della domenica nella Chiesa delle età successive. Essa fu arricchita di una speciale memoria della Trinità, ma anche offuscata e relegata in secondo piano con il sovrapporsi di formulari di messe votive e del santorale³¹.

Per molti aspetti la domenica è oggi riscoperta, ma per altri, ad esempio quello del riposo domenicale e la legislazione relativa, è ancora ferma alla sintesi che se ne è fatta all'epoca patristica. Le fonti medievali confermano la fusione del sabato e della domenica senza però smarrire la comprensione dei contenuti propri della domenica, quello di essere giorno consacrato al culto, anche se il dovere del riposo è più marcato³². Sulla storia della domenica nel periodo della Riforma e in quello successivo, anche se mancano studi approfonditi in merito, tuttavia si può dire che le Chiese cristiane,

duta è stato di nuovo ricostituito nel giorno del Signore»: AMBROSIASIER, *Libro di questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento*, 95,2 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 118). Cfr. ATANASIO, *Sul sabato e sulla circoncisione*, 4 (RORDORF W., *op. cit.*, n. 50).

²⁶ «È degno dunque d'onore il primo giorno della settimana, il primogenito dei giorni, poiché esso cela molti misteri. Dimostrategli il vostro rispetto»: EFREM SIRO, *Sermone per l'ufficio notturno della risurrezione del Signore*, 4 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 116); Cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 41,4 citato nella nota 22.

²⁷ «... per il solo nome di Cristo siamo chiamati Cristiani e ci raduniamo il primo giorno della settimana»: BARDESANE, *Libro delle leggi dei paesi*, 46 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 97).

²⁸ «Non disprezzate ma osservate con profondo rispetto il giorno del Signore, che ha ricevuto questo nome perché il Figlio di Dio, il Signore nostro Gesù Cristo, nello stesso giorno è risuscitato dai morti»: MARTINO DI BRAGA, *Sul modo di rendere migliori i contadini*, 18 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 140).

²⁹ «In quel giorno di luce, primo giorno, giorno di sole vero, anche noi, radunandoci a intervalli di sei giorni, celebrando i sabati santi e spirituali, noi che da Lui siamo stati riscattati dalle nazioni su tutta la terra, noi adempiamo secondo la legge spirituale ciò che era stato ordinato di fare ai sacerdoti di sabato»: EUSEBIO DI CESAREA, *Commento ai Salmi*, 91 (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 44,67).

³⁰ «In questo giorno della creazione del mondo Iddio disse: *sia la luce, e la luce fu*. E in quel giorno è sorto per le nostre anime il sole della giustizia; per questo appunto anche a noi la tradizione ha prescritto di riunirci in questo giorno...»: *ibidem* (cito da: RORDORF W., *op. cit.*, n. 44,90).

³¹ Cfr. RIGHETTI M., *Storia Liturgica. II. L'Anno liturgico. Il Breviario*, Ancora, Milano 1969 (ed. anastatica 1998), 30-32.

³² Dopo il V secolo si incontrano numerosi interventi di Concili che richiamavano al dovere di partecipare tassativamente all'eucaristia domenicale e che comminavano pene severe ai trasgressori del riposo festivo. Curioso, poi, è il fatto di una leggenda

con qualche eccezione, si poggiano fondamentalmente e sono ferme alla sintesi post-costantiniana. Ci si deve però domandare se nell'attuale situazione delle nostre città o nazioni multi-etniche, multi-confessionali, multi religiose e le relative esigenze – sia dei singoli, sia della collettività, sia dell'attività tecnico-industriale (week-end, turismo, comunicazione, divertimento, commercio, attività culturali, politiche, sportive) – ha ancora senso la domenica e, in particolare, il riposo domenicale come si è venuto a concretizzare sin qui. Ci sono molte spinte che premono affinché le Chiese abbandonino le antiche tradizioni. Quale la risposta a tali sollecitazioni? Volenti o nolenti tutte le Chiese se ne dovranno occupare. Una soluzione potrebbe essere rappresentata dal fatto che tutte riconoscano con rinnovata chiarezza e accettino che culto cristiano ed astensione ufficiale dal lavoro, anche se hanno luogo nello stesso giorno, non formano necessariamente un'unità indissolubile³³.

Nella Chiesa Cattolica l'interesse per la domenica è grande ed è manifestato in alcuni interventi magisteriali degli ultimi decenni e nelle molte pubblicazioni più o meno recenti dedicate interamente alla domenica, oppure che hanno una sezione dedicata alla domenica trattata secondo varie angolature³⁴, cui si aggiungono i molti congressi e convegni sull'argomento³⁵.

che ebbe larga diffusione nel medioevo. Secondo questa c'era una specie di riposo domenicale anche nell'inferno e nel purgatorio: alle anime dei dannati e dei purganti Dio accordava di domenica una pausa al ritmo quotidiano del loro castigo (cfr. RIGHETTI M., *op. cit.*, 30).

³³ Cfr. W. RORDORF W., *op. cit.*, XIV.

³⁴ Cfr. ad esempio in lingua italiana, oltre i testi già citati, ROONEY M., *La domenica*, in: *Anàmnesis*. 6. *L'anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione*, Marietti, Genova 1988, 67-85; FALSINI R. (a cura), *La domenica oggi. Problemi e proposte pastorali*, OR, Milano 1991; BIANCHI E., *Giorno del Signore, giorno dell'uomo. Per un rinnovamento della domenica*, Piemme, Casale Monferrato 1994; AUGÉ M., *La domenica festa primordiale dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995; GRILLO A., *Guida laica per tornare a Messa. Dal precetto alla libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997; AUGÉ M., *L'anno liturgico nei primi quattro secoli. I. La celebrazione della domenica*, in: PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO SANT'ANSELMO (dir. Chupungco A. J.), *Scienza liturgica. Manuale di liturgia. V. Tempo e spazio liturgico*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 169-181; BRANDOLINI L.-CIBIEN C.-AUGÉ M., *Domenica*, in: SARTORE D.-TRIACCA A.M.-CIBIEN C., *Liturgia*. Dizionario San Paolo, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 584-602; CENTRO NAZIONALE DI PASTORALE LITURGICA (Parigi), *Exultet. Enciclopedia pratica della liturgia*, Queriniana, Brescia 2002, 163-171.

Tra gli interventi pubblicati sulle Riviste italiane che se ne sono interessate segnalò: *La domenica: giorno del Signore e della chiesa*: «Rivista Liturgica» 64 (1977) con bibliografia; *Domenica in parrocchia*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 119 (1983); *Domenica: giorno della comunità ecclesiale*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 132 (1985); *Domenica e riposo festivo*: «Rivista di Pastorale Liturgica» 165 (1991); CAPRIOLI A., *Il giorno del Signore. Aspetti culturali e pastorali della domenica*, in: «La Rivista del Clero Italiano» 10 (1991) 677-689; CONTE N., *Domenica: il giorno del Signore e della comunità. Principi teologici e orientamenti pastorali*, in: «Itinerarium» 2 (1994) 55-73; *Telecamera sulla Messa*: «Rivista Liturgica» 1 (1997); MARINI P., *La Lettera apostolica «Dies Domini»*, in: «Liturgia» 33/153 (1999) 277-285; COLOMBO G., *Il giorno del Signore. A quindici anni dalla Nota pastorale dei vescovi italiani. I parte*, in: «Sacerdos» 20 (2000) 14-17; *II parte*, in: «Sacerdos» 21 (2000) 8-13.

³⁵ Cfr. ad esempio: *La Domenica, il Signore dei giorni*. Atti della XXVIII Settimana Liturgica Nazionale, Roma 1980.

Dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II³⁶ il Magistero se ne è occupato «per sollecitare un deciso urgente rinnovamento pastorale: una catechesi adeguata, una celebrazione degna, una testimonianza chiara del “giorno del Signore” da dare a questa nostra società»³⁷. Recentemente esso ha riproposto con forza l'importanza e i contenuti della Domenica³⁸. Cito la Nota pastorale dei Vescovi italiani: Il giorno del Signore³⁹, il Direttorio sulle celebrazioni domenicali in assenza del presbitero⁴⁰, il Catechismo della Chiesa Cattolica⁴¹, la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II: *Dies Domini*⁴².

2. Fisionomia divino-umana della domenica

Per la Chiesa cattolica la celebrazione della domenica è un segno di fedeltà al suo Signore. Ella l'ha ricevuto da lui, le è stato affidato non l'ha inventato, è un dono di cui può goderne senza manipolarlo né cambiarne il ritmo, o il senso: la domenica appartiene a Cristo e al suo mistero⁴³.

La fisionomia della domenica, come appare dai Documenti del magistero appena citati, è viva e ben caratterizzata. Tento di tratteggiarla brevemente dicendo che essa è considerata:

2.1. Giorno di Cristo Signore risorto. È prima di tutto una festa pasquale: è la Pasqua settimanale. Nel primo giorno della settimana si fa memoria del Signore risorto. La Chiesa rivive per la fede, ogni «primo giorno dopo il sabato», nella celebrazione liturgica quanto si narra in Gv 20,19-29. Ivi leggiamo proprio di come quella comunità benché piccola e intimorita dalla persecuzione si riunisce, non per nascondersi, ma in attesa di veder apparire il proprio Dio e Signore (che i discepoli, otto giorni dopo la risurrezione,

³⁶ SC 102; 106.

³⁷ CEI, *Il giorno del Signore*. Nota pastorale, 15 luglio 1984, *Presentazione*.

³⁸ Oltre ai documenti che qui cito relativamente alla Chiesa Italiana e al magistero del Papa occorrerebbe tenere anche presenti i documenti del magistero di molte altre Conferenze Episcopali del mondo (cfr. la collezione delle *Lettere pastorali*, che l'Editrice Magistero Episcopale di Verona pubblica annualmente).

³⁹ Cfr. nota 37. Della CEI si possono anche citare i *Catechismi: dei bambini* 154-155; *dei fanciulli e dei ragazzi/1* 124-127; *dei fanciulli e dei ragazzi/2* 80.125; *dei fanciulli e dei ragazzi/4* 84-88; *dei giovani/2* 269-270; *degli adulti* 658.883.1118. Si possono anche aggiungere i riferimenti alla domenica che si trovano in: *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, del 29 giugno 2001, 46-48. 56-57. 67; *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*. Nota pastorale, 7 giugno 2004, 4. 7-8.

⁴⁰ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Direttorio Christi ecclesia sulle celebrazioni domenicali in assenza del presbitero*, 2 giugno 1988.

⁴¹ CCC 1166-1167; 2168-2195.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*. Lettera apostolica sulla santificazione della Domenica, 31 maggio 1998.

⁴³ Cfr. CEI, *Il giorno del Signore*, 3.

«si trovassero di nuovo in casa», non pare proprio casuale e neppure è portato come motivo il «timore dei giudei». Tutto fa pensare che fosse un incontro atteso)⁴⁴. «La celebrazione domenicale annulla le differenze di tempo, e la comunità sente di esser posta davanti a “colui che era morto e ora è vivo” (Gv 1,18), e la fede non è più solo accettazione del valore salvifico di avvenimenti passati, ma è esperienza viva e gioiosa di essi. Nell’eucaristia infatti la comunità ogni volta, nel giorno commemorativo della risurrezione, vede e tocca “i segni” della passione di Cristo in una maniera profondamente reale, perché mangia come vero cibo il corpo di Cristo e beve come vera bevanda il suo sangue (cfr. Gv 6,33-35)»⁴⁵.

2.2. Giorno della Chiesa, dell’assemblea. La Chiesa, la comunità riunita dalla Trinità e nel nome della Trinità, per la sua fede e per la sua carità è il primo sacramento della presenza reale del Signore in mezzo ai suoi, nel segno umile e vero del “radunarsi”, è il sacramento che testimonia al mondo di essere il popolo dei redenti. È il giorno privilegiato in cui la Chiesa in cammino, settimanalmente, prende coscienza in modo comunitario della salvezza pasquale che continua; nello stesso tempo nel “giorno della Chiesa” ella ricorda pure di essere il popolo dell’alleanza: nazione santa acquistata a caro prezzo, regno di sacerdoti e popolo regale⁴⁶.

2.3. Giorno dell’Eucaristia, della preghiera e dell’ascolto della Parola. Sull’esempio del Maestro, nello stesso giorno della sua risurrezione, che aveva spezzato il pane per i discepoli di Emmaus, dopo che con la sua presenza e la sua parola li aveva confortati lungo il cammino, spiegando loro tutto ciò che nelle Scritture si riferiva a lui, la Chiesa celebra la «frazione del pane» unita alla proclamazione della Parola di Dio: è la mensa della Parola e del Corpo di Cristo⁴⁷. È da aggiungere che «se la domenica è il giorno dell’eucaristia, ciò non è solo perché è il giorno in cui si partecipa alla Messa, quanto piuttosto perché in quel giorno, più che in qualunque altro, il cristiano cerca di fare della sua vita un dono, un sacrificio spirituale gradito a Dio, a imitazione di colui che nel suo sacrificio ha fatto della propria vita un dono al Padre e ai fratelli»⁴⁸.

2.4. Giorno della missione, della solidarietà e della carità. Se il battezzato ha compreso il senso dei sacri misteri cui ha parteci-

⁴⁴ Cfr. MARSILI S., *La liturgia: primaria esperienza spirituale cristiana*, in: GOFFI T.-SECONDINI B. (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 262.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. SC 7; CEI, *Il giorno del Signore*, 9; GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 31.35-36; MASSI P., *op. cit.*, 89-107.

⁴⁷ Cfr. CEI, *Il giorno del Signore*, 11; GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 32-34; 39-44.

⁴⁸ CEI, *Il giorno del Signore*, 12.

pato, allora si sentirà debitore verso ogni fratello di ciò che ha ricevuto. Quando l'assemblea si scioglie e si è rinviati alla vita, è quello il momento in cui la vita deve diventare dono di sé, non può esaurirsi entro le quattro mura dell'edificio che chiamiamo chiesa, occorre che nella vita quotidiana ci si faccia testimoni ed evangelizzatori. La missione che si riceve al congedo della celebrazione eucaristica si esprime in modo privilegiato con il servizio della carità con l'attenzione ai più infelici, ai poveri, ai malati, a chi è nella solitudine⁴⁹.

2.5. Giorno dell'uomo, giorno di gioia, festa, riposo. La gioia da vivere è quella che viene dal vedere e accogliere il Signore (cfr. Gv 20,20), unitamente alle vere gioie umane, le quali vengono esaltate e trovano il loro fondamento ultimo nella gioia di Cristo glorificato. La domenica giorno di gioia può educare alla gioia, può farne riscoprire i tratti autentici e le radici profonde. Attraverso il riposo domenicale, poi le preoccupazioni, le cure, le fatiche e i compiti quotidiani possono ritrovare la loro giusta dimensione nei confronti dei valori dello spirito; con esso ancora si può affermare il primato assoluto di Dio e il primato e la dignità della persona rispetto alle esigenze della vita sociale ed economica⁵⁰.

2.6. «Giorno primo e ottavo» figura dell'eternità. La domenica è anche sacramento del primo giorno della creazione e della ricreazione e in quanto giorno di riposo è pregustazione e pegno del riposo vero, ultimo, eterno; è anticipazione del giorno che non avrà mai fine, oltre il quale non ci sarà altro giorno: l'ottavo, l'ultimo, il definitivo, la «domenica senza tramonto»⁵¹.

3. Giorno irrinunciabile

Considerata l'origine, la ricchezza di contenuto, il mistero ivi racchiuso e il valore sacramentale-salvifico della domenica «si comprende allora perché, anche nel contesto delle difficoltà del nostro tempo, l'identità di questo giorno debba essere salvaguardata e soprattutto profondamente vissuta»⁵².

Questo giorno, così pieno di divino e d'umano⁵³ non può non essere centrale e fondamentale nella vita del cristiano, anzi senza di

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, 13-14; GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 45; 69-73.

⁵⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 55-68.

⁵¹ Cfr. CEI, *Il giorno del Signore*, 20; GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 26.; *Messale Romano, Prefazio X* delle domeniche del Tempo Ordinario, ed. Tipica italiana 1983², 344.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Dies Domini*, 30.

⁵³ Cfr. CEI, *Il giorno del Signore*, 17.

esso il battezzato perde la sua identità e non può vivere la sua vita di salvato, la sua partecipazione alla vita divina in pienezza, la sua partecipazione all'opera della redenzione di Cristo, Capo e membra. La domenica per il fedele «prima di essere una questione di precetto, è una questione di identità. Il cristiano ha bisogno della domenica. Dal precetto si può evadere, dal bisogno no»⁵⁴.

Se profondamente vissuta la piccola "Pasqua settimanale" che vive e respira del mistero di Cristo⁵⁵ potrà portare frutti di vita eterna: potrà contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo; potrà edificare col suo ritmo settimanale quelli che sono nella Chiesa in tempio santo nel Signore, in abitazione di Dio nello spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo; nello stesso tempo in modo mirabile potrà irrobustire le forze dei credenti per predicare Cristo e a coloro che sono fuori mostrare la Chiesa come segno innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio si raccolgano in unità, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore⁵⁶.

⁵⁴ *Ibidem*, 8.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 21.

⁵⁶ Cfr. SC 2.



Unitatis redintegratio: quarant'anni dopo

Discorso del Cardinale Walter Kasper

a cura di S. E. Mons. BRIAN FARREL - Segretario del Pontificio Consiglio
per la promozione dell'Unità dei Cristiani

Quarant'anni fa, il 21 novembre 1964, il Concilio Vaticano II promulgava il Decreto sull'ecumenismo, *Unitatis redintegratio*. Il Decreto ha cambiato profondamente la situazione non solo della Chiesa cattolica ma anche quella di tutte le chiese e delle relazioni fra loro. Un periodo di quarant'anni richiama un concetto biblico. Per questo celebriamo quest'anno un anniversario degno di essere ricordato. Ciò ci dà la possibilità di riflettere: Qual è stato il significato di questo importante Decreto? Cosa abbiamo raggiunto nel frattempo da un punto di vista ecumenico e a che punto siamo? Infine, quali saranno i prossimi passi e qual è la strada sulla quale siamo incamminati? Dove stiamo andando?

Il Decreto inizia con l'affermazione: "Il ristabilimento dell'unità da promuoversi fra tutti i Cristiani, è uno dei principali intenti del Sacro Concilio Ecumenico Vaticano Secondo. Da Cristo Signore la Chiesa è stata fondata una e unica." In questa prospettiva le divisioni all'interno della Chiesa sono uno scandalo. Papa Giovanni Paolo II fa eco a questa chiara affermazione quando nell'Enciclica sull'ecumenismo, *Ut unum sint* (1995) scrive che l'ecumenismo non è soltanto una qualche "appendice" [che si aggiunge all'attività tradizionale della Chiesa], ma una delle principali preoccupazioni della Chiesa cattolica, e che con il Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II essa si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica.

La decisione del Concilio a favore dell'ecumenismo non è emersa all'improvviso. È noto che l'ecumenismo del XX secolo è iniziato fuori della Chiesa cattolica e la costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese nel 1948 ne è stato un primo *apice* decisivo. Dapprima la Chiesa cattolica ha avuto un atteggiamento piuttosto critico nei confronti del movimento. Ma è anche vero che la preoccupazione per l'unità non è stata mai assente del tutto lungo i secoli. In seguito, nel XX secolo, molti teologi cattolici hanno aperto la strada al Concilio e, a cominciare da papa Leone XIII, varie iniziative pontificie ne hanno preparato il terreno. Già papa Pio XII definì il movimento ecumenico un impulso dello Spirito Santo.

Nonostante ciò, il Decreto sull'ecumenismo diede inizio a qualcosa di nuovo. Naturalmente il Concilio non creò una nuova Chiesa, ma iniziò una Chiesa rinnovata che esprime con rimorso e pentimento come le varie divisioni storiche al suo interno non corrispondevano affatto alla volontà di Cristo, il quale alla vigilia della sua Passione aveva pregato "che tutti siano una cosa sola". Proprio per questo, come afferma il Concilio, tale divisione è di scandalo al mondo e danneggia "la santissima causa della predicazione del Vangelo ad ogni creatura".

Il Concilio riuscì a far proprie le istanze del movimento ecumenico, e nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* affermò che la Chiesa una e unica è in cammino, è il popolo di Dio in cammino. Il Concilio pose nuovamente l'attenzione sulla dimensione escatologica della Chiesa e comprese come essa non sia una realtà statica, ma una realtà dinamica. La Chiesa vive ed pellegrina tra il "già" e il "non ancora" della venuta del regno di Dio. Quindi la Chiesa è già il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito, ma allo stesso tempo è ancora in cammino per realizzare in pienezza ciò che è stata ed è, fin dalla sua fondazione.

All'interno della Chiesa vi sono dei peccatori; ed i peccati dei suoi membri possono intaccare le sue strutture e quindi essa ha sempre bisogno di purificarsi. Attraverso il suo lavoro missionario la Chiesa integra la sua vita con le ricchezze di altre culture, e grazie a ciò raggiunge sempre di più la pienezza della propria cattolicità. Lo stesso si può affermare riguardo al dialogo ecumenico. Esso non è solo uno scambio di idee ma uno scambio di doni, un processo di reciproco apprendimento. In uno stato di divisione, infatti – dove elementi importanti della Chiesa vengono a trovarsi fuori di essa –, la Chiesa non può esprimere la sua piena cattolicità. Il dialogo ecumenico non mira ad una unificazione sulla base del minimo comune denominatore, non è un processo che conduce alla perdita o all'abbandono della cattolicità ma, attraverso questo scambio, è un processo di arricchimento della cattolicità e un processo di crescita verso la pienezza in Gesù Cristo.

Da questo emerge come il dialogo ecumenico non sia un affare meramente accademico o puramente diplomatico, anche se entrambi questi elementi rivestono un ruolo significativo. Il dialogo ecumenico è sostanzialmente un processo spirituale che richiede rimorso e pentimento, purificazione e santificazione. La comunione in Gesù Cristo, nella sua preghiera per l'unità, ne è il fulcro. L'ecumenismo spirituale, espresso in particolare nella Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, ne costituisce il suo nucleo principale.

Si comprenderebbe l'ecumenismo spirituale solo parzialmente se venisse percepito come un qualcosa che esclude la riflessione teologica; al contrario, l'ecumenismo è allo stesso tempo ecumenismo nella carità e nella verità. C'è bisogno quindi di chiarezza teologica e concettuale nei dialoghi teologici. Il Concilio Vaticano II ha

sviluppato due concetti principali che sono particolarmente importanti: il famoso “subsistit in” e l’idea della comunione e dell’ecclesologia della comunione.

Prima del Concilio l’ecclesologia affermava che la Chiesa cattolica è (est) la Chiesa di Gesù Cristo. Questa definizione appariva ancora nel primo progetto della formulazione conciliare. Ben presto però venne in evidenza che con tale affermazione di assoluta identità tra la Chiesa di Cristo e la Chiesa cattolica non c’era spazio per le altre chiese o comunità ecclesiali. Quindi il Concilio sostituì “est” con “subsistit in”. “La Chiesa di Gesù Cristo sussiste nella Chiesa cattolica”.

Con questa modifica il Concilio non volle rinunciare al significato specifico, peculiare dell’“est”. Volle mettere in rilievo che la Chiesa di Cristo non è solo una realtà platonica o meramente futura che esiste nel presente sulla terra solo in frammenti; la Chiesa di Cristo e la sua unità è una realtà, la si può trovare nella Chiesa cattolica dove è veramente presente. Ma il Concilio volle anche riconoscere che fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica non c’erano soltanto i singoli cristiani – che a motivo del loro desiderio (*votum*) interiore appartengono in qualche modo alla Chiesa cattolica –, ma sono presenti elementi propri alla Chiesa – in particolare la Bibbia, la proclamazione della Parola e il Battesimo – attraverso i quali si diventa membri del Corpo di Cristo. Per i membri di quelle altre comunità questi elementi sono quindi mezzi attraverso i quali si realizza l’opera redentrice e santificatrice dello Spirito Santo. In esse si possono trovare la fede e la carità fino al martirio.

Con riferimento alle chiese orientali il Concilio parla non solo di comunità ecclesiali ma anche di Chiese, perché esse hanno l’eucaristia, e dove c’è l’eucaristia c’è la Chiesa. Per le comunità nate dalla Riforma, invece, non essendoci la piena realtà eucaristica a causa della *deficienza* del sacramento dell’Ordine, il Concilio usa il termine *comunità ecclesiali*. Tutto ciò è confermato da papa Giovanni Paolo II nell’enciclica *Ut unum sint* nella quale afferma che fuori della Chiesa cattolica non c’è il vuoto ecclesiale.

Pur conservando l’essenza delle cose finora tenute, il Concilio non accetta più lo “*splendido isolamento*” e riconosce con umiltà quella reale situazione della Chiesa che non dovrebbe esistere, ma che esiste solo a causa dello stato di peccaminosità che ci coinvolge tutti. Questa reale situazione intacca la Chiesa nell’essenza della sua natura poiché quegli elementi appartengono alla Chiesa ma sembrano avere una esistenza separata. Ciò significa che la Chiesa può comprendere se stessa solo in modo dialogico, dove il dialogo consiste non solo in uno scambio di idee ma in uno scambio di doni. A questo proposito papa Paolo VI nell’enciclica *Ecclesiam suam* affermò che il dialogo è una categoria fondante per comprendere la vita della Chiesa.

Un secondo concetto, di primaria importanza nel Decreto *Unitatis redintegratio*, utile a comprendere a fondo la situazione

ecumenica riguarda il termine biblico e patristico di “comunione”. Il Sinodo Straordinario del 1985 affermò che la comunione è il concetto fondamentale del Concilio Vaticano II, che comprese la Chiesa come comunione. Ma qual è il significato di comunione? Nella Bibbia e nei Padri non significa ciò che noi intendiamo con comunità fraterna o familiare, ma partecipazione comune ai doni della grazia: la vita di Dio e lo Spirito Santo, il Vangelo e i sacramenti, in particolare l'eucaristia.

Grazie alla condivisione della stessa realtà santa partecipiamo anche della comunione reciproca. Coloro che condividono tutti i doni della grazia sono in piena comunione, gli altri solo in comunione parziale o incompleta. I cristiani delle altre chiese o comunità ecclesiali condividono importanti doni della grazia, anche se non tutti. Condividono l'onore di essere conosciuti come cristiani; sono nostri fratelli e nostre sorelle in Cristo. Il mezzo per superare le diversità quindi non è più la polemica, ma il dialogo.

Questa distinzione tra piena comunione e comunione incompleta divenne centrale per l'interpretazione della situazione ecumenica e dello scopo dell'impegno ecumenico. Secondo la nostra visione cattolica la meta è la piena comunione nella fede, nella vita sacramentale e nel ministero ecclesiale. Ma l'unità intesa come comunione non significa uniformità. Ciò a cui tendiamo è la Chiesa *una* ma non una chiesa uniforme. Sviluppi e varietà nelle espressioni di fede, nei riti liturgici e nell'esercizio del ministero sono possibili. Tale diversità non è in contraddizione ma piuttosto è complementare; non costituisce una carenza ma una ricchezza. In questo senso si può parlare di unità nella diversità e di diversità nell'unità o di una diversità riconciliata.

Con queste chiarificazioni il Decreto del Concilio sull'ecumenismo ha aperto la strada al dialogo postconciliare. Certamente non abbiamo ancora raggiunto la meta della piena comunione; rimangono aperte molte questioni e controversie, e sfortunatamente se ne presentano di nuove. Nonostante ciò abbiamo fatto dei passi importanti. Il Decreto sull'ecumenismo ha portato molti frutti. Il più importante è aver cambiato alla radice il clima e l'atmosfera tra le chiese. E quindi ci chiediamo: A che punto siamo oggi? A che punto siamo quarant'anni dopo l'*Unitatis redintegratio*?

Avremmo un atteggiamento scettico nei confronti di ciò che opera lo Spirito Santo se non volessimo vedere i nuovi e meravigliosi sviluppi che lo Spirito ha reso possibile negli ultimi decenni. Ma dobbiamo anche essere realistici. La situazione ecumenica è molto cambiata nel corso degli ultimi quarant'anni. È venuto meno l'entusiasmo dell'inizio, spesso dando origine a delusione e a frustrazione. Varie sono le ragioni alla base di questo cambiamento *emozionale*.

In questi quarant'anni non è stata raggiunta la piena comunione. Rimangono da risolvere questioni difficili, soprattutto riguar-

danti l'ecclesiologia (in particolare il ministero nella Chiesa), da cui consegue che non è possibile condividere l'eucaristia. Non si sono risolte le antiche questioni e si sono presentate delle questioni nuove, soprattutto questioni etiche (omosessualità, eutanasia, etc.) che hanno creato nuove differenze tra le Chiese e all'interno delle Chiese stesse. La situazione della Comunione anglicana è solo un esempio di ciò.

Oltre alle vecchie e alle nuove questioni, sono nate anche nuove paure. Molti temono che l'ecumenismo conduca al relativismo e all'indifferentismo o ad un pluralismo ecclesiologico. Ci si sente parlare di preoccupazioni riguardo all'identità cattolica. Certamente ci sono e ci possono essere dei problemi quando l'ecumenismo è compreso in modo superficiale, quando non prende seriamente in considerazione le differenze dogmatiche che ancora esistono, o addirittura non conosce o non è interessato ad esse. Questo ecumenismo *light* diventa mero umanesimo. Ma non è certo questo l'ecumenismo che il Concilio Vaticano II ha proclamato. Il Concilio ha fondato l'ecumenismo su chiare basi dottrinali. Dialogo e identità non sono in contraddizione; sono le due facce della stessa medaglia.

Si devono anche considerare i nuovi sviluppi all'interno delle chiese e delle comunità ecclesiali, nostre *partner* di dialogo. Vorrei soffermarmi per primo sul dialogo con le Chiese ortodosse e le Antiche Chiese Orientali. Negli anni ottanta si era iniziato un dialogo fruttuoso e si era giunti all'elaborazione di alcuni documenti validi. Con le Antiche Chiese Orientali sono stati risolti i problemi riguardo alla formulazione cristologica che ci avevano separato sin dal V secolo. Purtroppo dopo i cambiamenti politici avvenuti nell'Europa Orientale le relazioni con le Chiese ortodosse sono diventate più difficili. Le Chiese orientali unite a Roma (le cosiddette "Chiese uniate" o Chiese greco-cattoliche), che erano state violentemente oppresse e perseguitate da Stalin, sono uscite dalle catacombe e hanno preteso la restituzione delle loro proprietà, soprattutto le chiese che erano state date in uso agli ortodossi. Vecchie ostilità circa il proselitismo e l'accusa di "uniatismo" sono riemerse e hanno reso il dialogo più difficile e a tratti polemico. Sono emersi problemi e difficoltà specialmente con la Chiesa Ortodossa Russa. Soltanto negli ultimi mesi si è creata un'atmosfera più serena. La consegna dell'Icona di Kazan solo quattro settimane fa è stata molto apprezzata dagli ortodossi e ha senza dubbio migliorato il clima tra le Chiese, con chiari segni di distensione. Ora si spera che il dialogo teologico internazionale possa essere ripreso negli prossimi mesi.

I problemi con le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma nel XVI secolo sono diversi. Abbiamo buone relazioni e dialoghi con tutte le chiese storiche (*mainline*). In particolare con gli Anglicani siamo riusciti ad elaborare dei testi significativi che mostrano un alto grado di fede comune. Lo stesso vale per i Luterani, con i quali

nel 1999 abbiamo firmato la Dichiarazione congiunta sulla Dottrina della Giustificazione. I Metodisti hanno recentemente iniziato un processo per unirsi a quella Dichiarazione. Le comunità Riformate, in particolare i Presbiteriani, hanno recentemente invalidato le forti condanne nei loro scritti confessionali contro la Chiesa cattolica, o hanno dichiarato che non rispecchiano più il loro insegnamento. Tali progressi non dovrebbero essere sottovalutati, dopo secoli di separazione e di polemica.

Come già accennato precedentemente, però, la situazione interna ad alcune chiese storiche è peggiorata e ciò non è certo un buon presupposto per la soluzione dei problemi ecclesologici che si presentano. Inoltre, mentre le chiese protestanti storiche stanno numericamente diminuendo, assistiamo oggi alla comparsa di nuovi e forti movimenti carismatici e pentecostali, di vecchie e nuove sette che si stanno diffondendo rapidamente nell'emisfero meridionale del mondo. Con una parte dei Pentecostali è iniziato un promettente dialogo, mentre alcuni di loro sono molto aggressivi e proselitistici soprattutto tra i cattolici e i protestanti delle chiese storiche. Essi pongono una nuova grande sfida. Ed è per questo motivo che nei prossimi anni il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani vuole incentrare di più la sua attività sull'America Latina e sull'Africa.

In questo clima generale una nuova enfasi sull'ecumenismo spirituale è la strada da percorrere. Non possiamo 'fare' o organizzare l'unità della Chiesa. L'unità è un dono dello Spirito, per il quale possiamo solo pregare. È per questo che l'ecumenismo spirituale è il cuore stesso del movimento ecumenico. Non a caso il tema dell'ultima assemblea plenaria del PCPUC è stato l'ecumenismo spirituale. I partecipanti alla plenaria hanno caldamente raccomandato la pubblicazione di un *Vademecum* su questo argomento. Speriamo di riuscire a presentare la prima bozza, con dei suggerimenti pratici, durante l'incontro che si terrà in novembre per commemorare il XL anniversario dell'*Unitatis redintegratio*.

All'inizio ho affermato che la situazione ecumenica sta cambiando. Vorrei concludere affermando che questi cambiamenti non devono essere necessariamente visti come segni negativi; ci sono anche segni di nuovi, positivi e promettenti sviluppi. Non c'è ragione di sentirsi frustrati, di ritirarsi con rassegnazione e di arrendersi. Dobbiamo andare avanti con speranza, che diventa concreta nella perseveranza. Dalla nostra parte abbiamo la preghiera di Gesù stesso.

Concludendo, vorrei ringraziarvi per il vostro impegno ecumenico, e mi permetto di appellarmi a voi perché facciate il possibile per promuovere una genuina spiritualità di comunione nelle vostre chiese locali, una spiritualità di fiducia nello Spirito che compirà molto di più di quanto si possa immaginare.



Quarant'anni di Dialogo Ecumenico

Relazione di S. E. JÜRGEN JOHANNESDOTTER
Vescovo Luterano della Germania

Nel Proemio del decreto *Unitatis Redintegratio* si legge:

“Unitatis redintegratio inter universos Christianos promovenda unum est ex praecipuis Sacrae Oecumenicae Synodi Vaticanae Secundae propositis. Una enim atque unica a Christo Domino condita est Ecclesia, plures tamen Christianae Communiones sese ut Jesu Christi nesiam haereditatem hominibus proponunt; discipules quidem Domini omnes se esse profitentur at diversa sertiunt et per diversas ambulant vias, ac si Christus Ipse divisus sit”.

Il desiderio di unione continua a pervadere i nostri cuori, cari fratelli in Cristo. In qualità di vescovo Luterano Tedesco, sono qui oggi, per unirmi a Voi, grato nel ricordo del decreto *Unitatis Redintegratio* sull'Ecumenismo che ci ha consentito di avviare un dialogo tra la Chiesa Cattolica Romana e le Chiese della Cristianità Ecumenica.

Il pontificato di Papa Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II hanno costituito il terreno fertile sul quale si è innestato il dialogo ecumenico, avviato sul finire del ventesimo secolo, e ancora in corso.

In assenza di questo riorientamento tracciato durante il Concilio e dell'apertura alle questioni ecumeniche che ha seguito, sono persuaso che le questioni del ministero non sarebbero state riconsiderate alla luce del dialogo. Soprattutto nei primi anni dopo il Concilio, si è respirato un clima di cambiamento, cui ha seguito una latente disillusione.

Personalmente, apprezzo il quadro che si è venuto delineando, in quanto ci dà la compiuta percezione delle differenze, ridimensiona le nostre reciproche attese e ci muove alla comprensione dell'altro dall'interno delle Chiese. La ricerca della verità è, al contempo, ricerca dell'amore del Vangelo. La verità senza amore è inconcepibile quanto l'amore senza verità. Per questo dobbiamo restare uniti lungo il cammino, un cammino di dialogo sincero, riguardo al quale ciascuna parte ha, a guidarla, propri principi di Cristianità ecumenica, e questo ci aiuterà a non isolare e a non porre eccessiva enfasi sugli aspetti pastorali della separazione. Occorrerà, beninteso, non disconoscerli, in quanto altrettante dolorose ferite della separazione, ma, badare a non sminuire le differenze.

Il superamento della separazione, sull'onda di un'estatica passione, non è la giusta via da percorrere. Dovremo, insieme, resistere alla tentazione d'imboccare questa scorciatoia, anche se una delle nostre chiese sembra essere in vantaggio e l'altra paia risentirne maggiormente, e guardare piuttosto alle differenze teologiche e alla separazione come a una ferita che non può cicatrizzarsi nell'immediato. Quando, ad esempio, presenzio all'Eucarestia senza assaporare la grazia di Dio, mi sembra di vivere un "digiuno ecumenico". Fa male perché, sotto il profilo teologico e secondo il punto di vista Luterano, non potrò partecipare, ma in questa sede non sono soltanto in gioco punti di vista. La mancata partecipazione fa male, ma questo dolore ha una valenza educativa. Il digiuno nutre la speranza e la tensione all'unità delle Chiese Cristiane. Era questa la volontà di Cristo sin dalle origini.

Il dolore ricorda a me, alla mia chiesa e a tutti noi la necessità di tornare da Lui che ci ha dato l'unità che abbiamo perso per nostra colpa. Ecco che la potenza cresce, come scrive San Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi [capitolo 12, verso 9]: "*La mia grazia ti basta perché la mia potenza si dimostra perfetta nella debolezza*". Rischiamola questa debolezza perché non cristallizzi ciò che non siamo stati ancora in grado di realizzare insieme.

Ecco l'importanza del dialogo. Il Pastore Martin Ibarra ci ha illustrato stamane "Il punto di vista protestante". Tutti noi abbiamo avvertito le differenze nella percezione della Domenica, giorno di Resurrezione di nostro Signore Gesù Cristo. Abbiamo bisogno di dialogo. E dialogo c'è stato a seguito del decreto *Unitatis Redintegratio* a livello locale, regionale e mondiale. In Germania, ad opera della Chiesa Evangelica Luterana Unita, alla quale appartiene la mia Chiesa, e ,su scala mondiale, ad opera del Concilio Luterano Mondiale. Questi dialoghi sono stati non di rado portati avanti dai Luterani sul fronte Protestante, forse in virtù degli ancora molteplici punti di contatto esistenti e dunque guardati con sospetto da altre confessioni evangeliche.

I momenti nodali di questo dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Luterana riguardo al ministero sono stati, su scala mondiale, il "Rapporto di Malta" del 1972 e la discussione sul riconoscimento delle diverse interpretazioni del ministero in Germania. Oltre al rapporto stilato dalla Commissione Ecumenica Comune sul ministero nella Chiesa (1981) e quello della stessa Commissione intitolato "L'unità che ci attende" (1984) sul modello del ministero comune, un documento fondante è stato, indubbiamente la "Dichiarazione Comune sulla Giustificazione" firmata ad Augusta, in Germania, il 31 ottobre 1999. Il quinto anniversario della firma di questa dichiarazione ricorrerà il 30 ottobre del 2004 e sarà celebrato a Johannesburg, in Sud Africa. Il Cardinale Kasper presenzierà all'evento insieme al Presidente del Concilio Luterano Mondiale, il Vescovo Mark Hanson

degli Stati Uniti. Il giorno in cui questa dichiarazione venne firmata fu il giorno in cui le nostre chiese dichiararono che vi è un “*consenso circa le verità fondanti della giustificazione*”.

Se preserviamo questo dato nelle nostre menti e nei nostri cuori, potremo continuare sulla via tracciata nel Capitolo III del Rapporto di Malta, intitolato “Vangelo e Ministero”. È da questa formulazione del problema che Martin Lutero estrapolò la sua visione di ministero. Ad oggi resta ancora “*una delle principali questioni aperte tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Luterana*”. Occorre definire, in termini chiari, la posizione del Vangelo rispetto alla Chiesa. Occorre, vale a dire, definire le conseguenze della giustificazione in vista di una più compiuta comprensione del ministero. Nel Rapporto di Malta la necessità di esaminare questa questione è stata proclamata, ma non attuata.

Nel complesso, resta ineludibile quanto è scritto nell'*incipit* del decreto *Unitatis Redintegratio*: “*L'Unità fra tutti i cristiani è uno dei principali intenti del sacro Concilio ecumenico Vaticano II*”. È uno degli intenti del movimento ecumenico e del dialogo. Non siamo noi a “fare” l'unità. Preghiamo perché l'unità ci sia restituita. Cerchiamo di comprenderci meglio gli uni con gli altri, in amore ed in verità, e nel rispetto della tradizione nostra e altrui. Così cercheremo di sostenere l'Unità, e pregheremo il nostro Padre celeste perché ci infonda la fiducia che tutto sia fatto nel giusto e per il meglio.

Questa fiducia crescerà attraverso le nostre preghiere, attraverso il debole potere dei credenti, come si disse a Milano. Abbiamo altro in programma, oltre al superamento della separazione delle Chiese Cristiane. Vogliamo rendere la testimonianza di fede di una Chiesa che vive secondo il Vangelo. I testimoni di questo Vangelo sono prova vivente della serietà dei propositi che li anima.

Come vescovo Luterano tedesco, sono rimasto commosso dagli sforzi profusi dalla Comunità di Sant'Egidio per una “Chiesa dei martiri del XX secolo” a Roma. Tra i martiri figurano due Protestanti tedeschi: il Pastore Paul Schneider e Dietrich Bonhoeffer. Sono infinitamente grato alla Comunità di Sant'egidio per questo suo sforzo di riunire i martiri delle diverse confessioni in un'unica Chiesa. Essi sono, insieme, i “nostri” martiri. Il Vangelo per il quale si sono immolati esige da noi l'impegno a continuare a tendere verso la verità e l'unità. Chiese che hanno martiri comuni da ricordare sono sulla buona strada.

Mi rivolgo quindi a Voi in questo giorno di lieto ricordo del quarantesimo anniversario del decreto *Unitatis Redintegratio* che ha segnato l'inizio del nostro dialogo. Volgiamo uno sguardo grato al passato e confidiamo nel sostegno del cielo per poter guardare coraggiosamente al futuro.



La Domenica-eucaristia e il primato della carità

Relazione di S. E. Mons. JANNIS SPITERIS
Arcivescovo di Corfù-Zante-Cefalonia

Introduzione

In una delle chiese della mia diocesi del Nord della Grecia, ogni anno ci sono più di 40 battesimi di adulti stranieri, ad essi si aggiungano i cosiddetti «tradizionali» cattolici presenti nel territorio. Ormai, nella celebrazione domenicale dell'eucaristia, la chiesa per tre quarti è riempita da cattolici «stranieri».

I fedeli provenienti dalle tradizionali famiglie cattoliche del luogo, invece di sentire la gioia di trovarsi insieme a nuovi fratelli, si sentono minoranza nella propria chiesa e minacciati dagli «stranieri». Risultato: alcuni la domenica non vengono più in chiesa, altri non frequentano più quella chiesa, e quelli che vengono si lamentano o sono scortesi con i cattolici stranieri emigrati.

Ancora non sono riuscito a convincerli che per i cristiani non ci sono «stranieri», ma tutti sono veri fratelli in Cristo, che l'Eucaristia domenicale non è un rito, ma un evento in cui si diventa Corpo di Cristo, in cui tutti i membri di questo Corpo comunicano profondamente nella stessa Agape che unisce il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; ancora non sono riuscito a fare capire loro che non ha senso ottemperare al «precetto» domenicale senza la carità e la solidarietà con i fratelli. Alla fine forse il difficile in tutta la nostra pastorale «eucaristica» non consiste tanto nel persuadere i nostri fedeli a frequentare la messa domenicale e a comunicarsi con Cristo nell'Eucaristia, ma a comunicare con Cristo totale nella carità. Credo che questo discorso, dottrinalmente così ovvio, sia anche il più arduo da recepire nella vita, ma se lo ignoriamo nella vita allora il nostro cristianesimo sarà apparente e ingannevole.

Sono del parere che, sebbene il tema propostomi, sia il più biblico, il più patristico e il più teologico e quindi il più centrale di tutta la dottrina eucaristica, tuttavia rimane quello più ignorato e il meno recepito almeno nella prassi. Si ha l'impressione che, nella visione eucaristica dei nostri fedeli, sia prevalsa una pratica individualista, pietista ed intimista dell'Eucaristia a scapito del suo aspetto prevalentemente comunionale ed ecclesiale. Nella prassi esiste la tendenza inconscia di dividere Cristo Capo dal suo Corpo, si vuole comunicare con Cristo senza comunicare con le sue membra. Si cade così ancora una volta nel legalismo: la domenica diventa un «precetto» rituale da adempiere e non una vera e propria vita da condividere nella comunione e nell'amore.

Per poter evidenziare l'indissolubile legame tra eucaristia e carità è necessario esporre la sua dimensione più caratteristica, ma anche più spesso ignorata nella prassi, cioè quella ecclesiale e in seguito trarne le conseguenze.

È senza ombra di dubbio che la domenica esiste solo in funzione dell'eucaristia tanto da identificarsi con essa. Come le comunità degli *Atti degli Apostoli*, così le nostre comunità di oggi si radunano nel Giorno del Signore «per spezzare il pane» (cfr. *At.* 2, 42, *Gv* 24, 30). Il raduno liturgico domenicale supera il suo aspetto di puro evento sociale e diventa corpo comunione, icona della Trinità, solo diventando «comunità eucaristica», vero Corpo di Cristo totale. Si supererà l'individualismo che caratterizza spesso i nostri cristiani della domenica, anche quelli che si comunicano con «Gesù», nel momento in cui essi prenderanno coscienza, nel loro vissuto, non solo della presenza di Cristo nell'Eucaristia, ma del fatto che questa «presenza» si estende a tutti i cristiani radunati nella sinassi domenicale.

Come afferma Giovanni Paolo II nella *Dies Domini* «questa realtà della vita ecclesiale ha nell'Eucaristia non solo una particolare intensità espressiva, ma in certo senso il suo luogo "sorgivo". L'Eucaristia nutre e plasma la Chiesa: "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (*1 Cor* 10, 17). Per tale suo rapporto vitale con il sacramento del Corpo e del Sangue del Signore, il mistero della Chiesa è in modo supremo annunciato, gustato e vissuto nell'Eucaristia» (n. 32). Il tema ecclesiology dell'eucaristia ormai domina i documenti del magistero con un punto culminante nella recente enciclica di Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucaristia* e credo che costituirà anche l'argomento più trattato nel prossimo Sinodo dei Vescovi. Non dimentichiamo che è anche il tema spesso toccato nel dialogo ecumenico con i fratelli ortodossi¹ come pure costituisce uno dei capitoli più originali della teologia ortodossa attuale.

¹ La Commissione mista del dialogo ecumenico tra cattolici e ortodossi nel 1982 pubblicava a Monaco un documento intitolato: *Il mistero della chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità* in cui, tra l'altro si afferma: «I credenti sono battezzati nello Spirito nel nome della santa Trinità per formare un solo corpo (cfr. *1 Cor* 12,13). Quando la chiesa celebra l'eucaristia, diviene corpo di Cristo (*1 Cor* 10,17). Tramite il battesimo e la cresima, infatti, i membri di Cristo sono unti dallo Spirito, innestati in Cristo. Ma nell'eucaristia l'evento pasquale si fa chiesa. La chiesa diviene quel che è chiamata ad essere nel battesimo e nella cresima. Nella comunione con il corpo e il sangue di Cristo i fedeli crescono in questa divinizzazione misteriosa che opera la loro dimora nel Figlio e nel Padre, mediante lo Spirito. Così, da una parte la chiesa celebra l'eucaristia come espressione in questo tempo della liturgia celeste. Ma, d'altra parte, l'eucaristia edifica la chiesa, nel senso che, per suo tramite, lo Spirito di Cristo risuscitato plasma la chiesa in corpo di Cristo. Perciò l'eucaristia è davvero il sacramento della chiesa, sia come sacramento del dono totale che il Signore fa di se stesso ai suoi, sia come manifestazione e crescita del corpo di Cristo, la chiesa. La chiesa itinerante celebra l'eucaristia sulla terra fino a che il suo Signore non torni per rimettere il regno a Dio Padre, perché Dio sia tutto in tutti. Essa anticipa così il giudizio del mondo e la sua finale trasfigurazione». In *Enchiridion Oecumenicum*, Bologna 1986, 2187.

Sono convinto di dirvi delle cose talmente ovvie circa la dottrina eucaristica da sembrare ripetitivo e senza originalità. Tuttavia non è possibile esporre l'argomento propostomi – il primato della carità nella domenica – senza i presupposti biblico teologici.

Come è noto, quello che oggi noi chiamiamo «Corpus Christi», fino al secolo XIII era la Chiesa costituita da Cristo Capo e dai fedeli suo corpo. Il segno sensibile ed efficace di questo «Corpus Cristi» è l'Eucaristia. H. De Lubac nella sua famosa opera «Corpus mysticum» ha dimostrato che presso i Padri e fino al Medioevo quando si parlava del «Corpus Christi» s'intendeva quello che noi oggi chiamiamo «Corpo Mistico di Cristo», cioè Cristo capo e le sue membra².

Uno dei temi comuni della tradizione orientale e occidentale è la visione dell'eucaristia come segno «efficace» (sacramentale) di unità e vincolo di carità. È un insegnamento costante nel magistero e nei Padri della Chiesa. Il Concilio di Trento insegna: «Il nostro Salvatore ha lasciato nella sua Chiesa l'Eucaristia come segno di unità e di amore, con cui volle che tutti i cristiani fossero congiunti e uniti fra loro»³. Così il Vaticano II, facendo proprie le parole di Agostino, insegna che l'eucaristia è «sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità»⁴. Nella *Lumen Gentium* (n. 3) il concilio spiega il perché: «Col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata e prodotta l'unità dei fedeli che costituiscono un solo corpo in Cristo». E più in là continua: Infatti «nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente al corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: «Perché c'è un solo pane, un solo corpo siamo noi, quantunque molti, noi che partecipiamo tutti a un unico pane» (1 Cor. 10, 17). Così noi tutti diventiamo membra di quel corpo (cfr. 1 Cor. 12, 27) «e siamo, ciascuno per la sua parte, membra gli uni degli altri» (Rom. 12, 5)» (n. 7). Ecco perché, secondo San Tommaso, l'eucaristia s'identifica con la carità: «Il Sacramento dell'Eucaristia appartiene particolarmente alla carità, perché è il sacramento dell'unione della Chiesa (*sacramentum ecclesiae unitatis*) e contiene colui nel quale tutta la Chiesa si unisce e si consolida, cioè Cristo. Perciò l'Eucaristia è in certo modo origine e vincolo della carità»⁵.

Quest'unità di noi tutti con Cristo e tra di noi è talmente grande che interviene lo stesso Spirito Santo per operarla.

² Cfr. *Corpus mysticum. L'Eucarestie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1944; 2a ed. 1949; tr. it., *Corpus Mysticum*, Torino 1968.

³ DENZ-SCHÖNM, 1635.

⁴ *Sacrosantum Concilium*, n. 47.

⁵ *Summa Theol. Suppl.*, q. 72, a. 9, c.

Infatti già con il Battesimo lo Spirito Santo «incorpora» i fedeli a Cristo e li fa Chiesa, ma tale incorporazione con l'Eucaristia cresce, si nutre, si fa sempre più matura, interiorizzata e personale, per cui non si è uniti solo a Cristo capo, ma anche alle sue membra. Si tratta di una realtà profonda e ricca per la vita cristiana: non si può comunicare con Cristo Capo se nella vita si accantona il suo Corpo che è la Chiesa. Ovvero, si comunica con il Cristo Capo nella misura in cui si è anche in comunione con i fratelli, così come non si può comunicare con i fratelli se non si è in comunione con Cristo Capo. L'Eucaristia è il sacramento che crea questa comunione bidimensionale che, alla fine, si riduce ad un'unica realtà, il corpo di Cristo, cioè la Chiesa: ecco perché si usa dire che l'Eucaristia «fa la Chiesa». Principio d'unità e di coesione in questa «comunione» è sempre lo Spirito, per questo nelle nuove preghiere eucaristiche, il sacerdote dopo aver pronunciato le parole dell'istituzione dell'Eucaristia, recita una seconda *epiclesi*: prega il Padre affinché mandi il suo Spirito e faccia di tutti «un solo corpo e un solo sangue con Cristo». Dopo la risurrezione e la pentecoste Cristo esiste solo come *Cristo totale*, Cristo capo unito alle membra: «Se vuoi comprendere il corpo di Cristo – scrive S. Agostino – ascolta l'Apostolo che dice ai fedeli: *Voi però siete il corpo di Cristo, le sue membra (1Cor 12,27)*. Se voi dunque siete il corpo di Cristo e le sue membra, sulla mensa del Signore viene posto il vostro sacro mistero: voi ricevete il vostro sacro mistero. A ciò che voi siete, voi rispondete Amen, e rispondendo lo sottoscrivete. Odi infatti: 'Il corpo di Cristo', e rispondi: 'Amen'. Sii (veramente) corpo di Cristo, perché l' 'Amen' sia vero! Perché dunque nel pane? Qui non portiamo idee nostre, ma udiamo lo stesso Apostolo che, parlando di questo sacramento, dice: *Un solo pane noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo (1Cor 10,17)*. Comprendete e godete, unità, verità, pietà, carità. 'Un solo pane': chi è quest'unico pane? 'Pur molti... un solo corpo': riflettete che il pane non si fa con un grano solo, ma con molti. Quando riceveste l'esorcismo battesimale, veniste come macinati. Quando foste battezzati, veniste come intrisi. Quando riceveste il fuoco dello Spirito Santo, veniste come cotti. Siate quello che vedete e ricevete quello che voi siete! Questo ha detto l'Apostolo parlando del pane...» (*Discorsi*, 227,1).

L'Eucaristia come comunione dello Spirito Santo diventa, pertanto, «comunione dei santi» in un duplice senso: comunione nelle cose sante, e comunione di santi, cioè di persone santificate dallo Spirito. Così si può capire perché l'Eucaristia è il *sacramento dell'amore*. Essere santi significa per opera dello Spirito Santo comunicare con l'amore a Cristo e alle sue membra.

Questa dottrina cristiana, fin dal principio, è stata presa sul serio nella catechesi degli Apostoli che giudicarono in maniera severa i cristiani che la ignoravano nelle loro assemblee eucaristiche. San Paolo è il più esplicito di tutti.

Come si sa, uno dei temi principali della teologia paolina è quello della «koinonia». A Corinto, come altrove, Paolo annunciò il Vangelo di Gesù crocifisso e resuscitato, il quale, continua, in quanto Signore, a essere presente nella Cena. Egli trasmise il racconto tradizionale, che appare attualmente nella sua prima lettera ai Corinzi (1Cor 11,23-25). Quelli che Paolo convertì presero a cuore la Cena e si sforzarono di concepirla in termini più familiari al loro mondo. In 1Cor 10,16 noi troviamo formulata da Paolo ciò che sembra essere un'affermazione cristiana ellenistica riguardo al pane e al calice, espressa ricorrendo all'idea di *koinonia*. È probabile che questa formulazione sia stata adottata con uno scopo catechetico, forse dai Corinzi stessi. Citandola nella sua argomentazione sottoforma di due frasi della medesima struttura, Paolo la approva:

Il pane che spezziamo è una partecipazione (o condivisione, koinonia) al corpo del Cristo.

Il calice di benedizione che noi benediciamo è una partecipazione (o condivisione, koinonia), al sangue del Cristo.

Per Paolo *koinonia* o comunione non si realizza solo con Gesù risorto, ma con tutto il suo Corpo concreto che è la comunità di Corinto radunata per celebrare la Cena del Signore. Per l'Apostolo delle genti l'Eucaristia per natura propria ha una portata ecclesiale. Egli, infatti, in maniera catechetica spiega che «il corpo di Cristo» non è soltanto il corpo di Gesù sacrificato sulla croce (16b), ma anche la comunità di Corinto, che fa parte di questo corpo: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (17b-18). In tal modo Paolo passa dalla cristologia, dalla soteriologia e dal «sacramento» all'ecclesiologia. Ma se, al versetto 17, mette l'accento sulla chiesa, è per incoraggiare all'unità i cristiani di Corinto, lacerati da divisioni fra e nelle assemblee domestiche (11,17-22). Qui sta l'apporto teologico originale della riflessione paolina. La partecipazione eucaristica fonda la solidarietà dei credenti. Mangiare insieme lo stesso pane è gesto creativo di vincoli così profondi da formulare un'unità strettissima, addirittura «un unico corpo».

Non era un compito facile mantenere la comunione fra i cristiani che componevano le primitive comunità, fra i deboli e i forti, fra i cristiani ebrei e i cristiani gentili, ciò era necessario per la «giusta» celebrazione eucaristica.

Questa difficoltà appare in maniera drammatica nel capitolo 11, 17-33 della stessa lettera.

Paolo era stato informato a voce (v. 17) che a Corinto non solo si verificavano abusi pratici, ma si arrivava a compromettere gravemente l'autentico significato della celebrazione eucaristica. I cristiani di Corinto, nelle assemblee celebrative della Cena del Signore, tradivano il significato comunitario e caritativo dell'Eucaristia con un comportamento egoistico e privatistico. Infatti, in oc-

casione della Cena del Signore (*kyriakòn deipnon*), un gruppo di cristiani, quelli benestanti, si faceva la "propria cena" (*ìdion deipnon*) a parte (v. 21) e i poveri, letteralmente «i nulla tenenti» come dice il testo (v. 22), erano esclusi.

Va ricordato che l'Eucaristia dei primi cristiani si celebrava all'interno di una cena comune che vedeva riuniti i credenti in modo fraterno. Più tardi essa sarà chiamata *agape*, appunto perché esprimeva l'amore vicendevole dei cristiani.

Collegata con il pasto comune, l'eucaristia era per eccellenza il sacramento in cui la chiesa poteva esprimersi quale comunità unita al suo Signore e solidale tra le sue membra. A Corinto invece essa si privatizzò. Si pensava che valesse per se stessa al di fuori di ogni contesto di amore reciproco, che creasse ed esprimesse un rapporto soltanto verticale con Cristo risorto. Anche se celebrata materialmente insieme, essa era diventata sacramento dei singoli credenti e non della e nella chiesa in quanto tale. Degenerò in rito sacro, avulso dai rapporti esistenziali che legano quelli che lo celebrano. Si avvicinava ai riti d'iniziazione misterica, operanti magicamente al di fuori di ogni impegno etico degli iniziati.

Paolo non rimprovera ai cristiani di Corinto la loro razionalistica negazione della presenza di Cristo nell'eucaristia, né perché l'avessero ridotta a una cena pura e semplice, ma perché l'avevano sciolta da ogni contestualizzazione ecclesiale e agapica, l'avevano ridotta ad un affare di salvezza privata.

I termini usati da Paolo indicano l'ecclesialità di quest'atto: Il termine *synérchesthai* (trovarsi insieme, riunirsi) ricorre come ritornello (cfr. vv. 17.18.20.33.34) ed è rinforzato da espressioni chiaramente ecclesiologiche: «quando vi riunite *in assemblea (en ekklêsia)*» (v. 18), «quando vi riunite *insieme, nello stesso luogo (epì to autò)*». Queste espressioni indicano che quando i cristiani si riuniscono per celebrare la cena, diventano chiesa eucaristica e questa chiesa celebra la sua verità profonda di comunione fraterna e solidale di tutti i credenti.

I cristiani di Corinto, però, in realtà, non consumano la Cena del Signore (*kyriakòn deipnon*), bensì una loro privatistica cena, la «propria cena» (*ìdion deipnon*). È chiara l'antitesi: resta esclusa la convivialità con Cristo, perché si escludono i poveri dalla propria convivialità. Le divisioni sono una spaccatura scandalosa tra chi è sazio e chi soffre la fame; incontriamo una situazione in cui appare la disuguaglianza tra i fedeli e la chiusura gli altri. Dove non c'è chiesa, intesa quale comunità solidale, non può esserci la cena del Signore. Del resto la cena non è una semplice incontro conviviale, è un'«anamnesi» della «morte del Signore» cioè dell'atto supremo di amore verso gli uomini (cfr. v. 26).

Per Paolo chi si dissocia dai fratelli, si separa anche da Cristo stesso. È per questo che il giudizio contro coloro che «si nutrono in-

degnamente del corpo e del sangue del Signore» è oltremodo severo: «Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (vv. 27-29).

È interessante per il nostro tema evidenziare che cosa intenda Paolo per partecipazione indegna alla cena del Signore. A Corinto sappiamo che non mancava la fede nel sacramento della cena del Signore. Ciò che causa la condanna è lo scindere il Corpo di Cristo dal suo Corpo ecclesiale. «Non distinguere il corpo» vuol dire non riconoscere come tale il corpo ecclesiale che si costruisce nella cena del Signore: si pecca contro il corpo del Signore peccando contro i fratelli, mostrando con il comportamento mancanza di amore.

In conclusione possiamo affermare che nel capitolo 11 della prima lettera ai Corinzi, Paolo ha voluto escludere l'isolamento della Cena del Signore e la sua conseguente degenerazione a rito sacro, valido per se stesso, avulso da ogni contesto storico. Positivamente, egli ha voluto raccordare, in maniera indissolubile, eucaristia, comunità ecclesiale e solidarietà fraterna. La collocazione essenziale del sacramento è all'interno della chiesa che si qualifica come costruzione edificata sulla base della carità.

Nell'eucaristia diventiamo vero corpo di Cristo ecclesiale

Essendo questa mia conferenza situata nel contesto degli incontri ecumenici, permettetemi di presentarvi brevemente la cosiddetta ecclesiologia eucaristica che si rifà ad alcuni grandi teologi ortodossi di oggi. I due teologi ortodossi che meglio rappresentano oggi la teologia eucaristica in relazione alla Chiesa sono il russo N. Afanassieff⁶ (1893-1966), e il greco J. Zizioulas

⁶ Per le notizie biografiche di questo teologo si veda M. AFANASSIEFF, *Nicolas Afanassieff (1893-1966). Essai de biographie*, in *Contacts* 21 (1969) 99-111.

⁷ «Negli *Atti* degli Apostoli troviamo la designazione *epi to auto* (*At* 2, 45-46; 2, 47) che si trova anche in *1 Corinzi* 11, 20. Questa espressione è amata anche da Ignazio di Antiochia tanto che si trova tre volte nelle sue lettere (cfr. *Ephes.* 5,33; 13, 1 e 20, 2; *Magnes.* 7,1). L'espressione è difficilmente traducibile ed è resa senza dubbio al meglio dall'espressione latina *in unum*, che vuol dire, con una perifrasi: "in uno stesso luogo, per la stessa cosa". Tale espressione merita di essere notata anzitutto per la qualità che attribuisce all'assemblea cristiana; ma la sua ricchezza non si ferma qui. Disponiamo, in effetti, al riguardo di due esegesi autorevoli e autorizzate. In alcuni manoscritti degli *Atti* degli Apostoli, leggiamo: *te ekklesia* in luogo di *epi to auto*. Un'equivalenza è così posta tra la Chiesa e l'assemblea. D'altra parte, nella sua *Apologia*, san Giustino ci svela chiaramente l'altro polo di significato quando scrive: "Il giorno detto del sole, tutti, in città e in campagna, si riuniscono in uno stesso luogo" (*Apol.* 1,67,3). Dicendo ciò Giustino ha chiaramente in mente la celebrazione dell'Eucaristia. Così dunque la Chiesa e la *sinassi* eucaristica appaiono un tutt'uno alla luce di una delle designazioni dell'Eucaristia. L'Eucaristia appare chiaramente

N. Afanassieff parte dal presupposto che la Chiesa è un mistero, un sacramento di cui si può avere l'esperienza solo nella celebrazione eucaristica. Egli, come molti altri teologi ortodossi, si ispira al testo degli *Atti* 2, 44 "tutti i credenti erano riuniti in uno stesso luogo" (*epi to autò*)⁷. Basandosi anche su testi patristici, afferma che l'essere riuniti in uno stesso luogo indica contemporaneamente l'Eucaristia («*sinassi*») e la Chiesa (popolo di Dio radunato nell'unità): «L'Eucaristia in quanto assemblea liturgica "*epi to autò*", in un certo senso, si identifica con la "Chiesa": è per questo che i due termini sono facilmente intercambiabili»⁸. L'Eucaristia è più che un sacramento della presenza del Signore, essa è il sacramento di un organismo vivo, essa è il «sacramento dell'assemblea», cioè della Chiesa, popolo di Dio Padre adunato per diventare sempre di più tempio dello Spirito e Corpo di Cristo risorto. In questo senso la Chiesa in quanto assemblea viene istituita dal Signore insieme all'Eucaristia. Infatti: «è proprio durante la prima Eucaristia, quella degli Apostoli, e durante tutte le altre che noi diventiamo, attraverso il pane e il vino, Corpo di Cristo. La comunione crea la "*koinonia*" che consiste in una "co-unione" reale con il corpo e il sangue di Cristo. La realtà del pane manifesta la realtà integrale del Corpo di Cristo, l'unità del pane (*eis ártos*) manifesta l'unità del corpo (*eis soma*). Ora sappiamo che il Suo corpo è la Chiesa di Dio, la Chiesa che è veramente e realmente "*en Christo*". È per questo che radunarsi per l'Eucaristia significa radunarsi in quanto Chiesa, e radunarsi in quanto Chiesa significa radunarsi in quanto Eucaristia»⁹.

Evidentemente Afanassieff non vuole affermare un legame di causalità tra Chiesa ed Eucaristia; egli parla di un legame esistenziale ed esperienziale. L'Eucaristia non è *fatta* dalla Chiesa in senso cronologico e logico perché essa è dono assoluto dell'azione congiunta di Cristo e dello Spirito che realizzano la volontà del Padre. Semplicemente *l'Eucaristia permette alla Chiesa di esistere in quanto Corpo di Cristo*. Il teologo greco Joannis Zizioulas esprimerà questa verità in modo drastico e forte: «L'Eucaristia non è un atto di una

te come il sacramento della Chiesa... Si constata d'altronde che il termine *sinassi*, che significa adunanza, è stato forgiato dai cristiani come una designazione della loro assemblea ... e si imporrà rapidamente come il nome proprio dell'assemblea eucaristica. Tale parola non esisteva nel greco profano, il che prova in modo assai perentorio che la Messa è stata intesa come adunanza per eccellenza dei fedeli. Il fenomeno parallelo che si produce nel latino cristiano conferma tale interpretazione: la Messa vi è chiamata *colletta*, e cioè adunanza o assemblea. La prima orazione della Messa romana, sempre chiamata colletta, ne è ancora il ricordo». H. LEGRAND, *Unità dell'assemblea e unità della Chiesa locale*, in E. BIANCHI-F. BROVELLI ed altri, *Eucaristia genesi della comunità. Celebrazione domenicale e cammino della Chiesa*, Ancora, Milano 1999, 35-36.

⁸ N. AFANASSIEFF, *Le sacrement de l'assemblée*, 31.

⁹ AFANASSIEFF, *Le sacrement de l'assemblée*, 36.

Chiesa preesistente; è un atto *costitutivo* dell'essere della Chiesa, un atto che permette alla Chiesa di *essere*. L'Eucaristia costituisce l'essere ecclesiale»¹⁰, o, come afferma P. Evdokimov discepolo di N. Afanassieff, «La Chiesa è la *koinonia* eucaristica nella sua continuazione e perpetuazione»¹¹.

Afanassieff, come pure altri teologi ortodossi, per spiegare questa identificazione tra Chiesa ed Eucaristia parte dall'annuncio paolino: «La Chiesa è il Corpo di Cristo» ed esso è l'Eucaristia. L'attenzione è posta in particolare su questo verbo *essere*. L'Eucaristia s'identifica pienamente con Cristo, ma in che senso la Chiesa s'identifica con l'Eucaristia e quindi con Cristo? La Chiesa e l'Eucaristia s'identificano con Cristo in quanto ambedue sono «Corpo di Cristo», anzi la Chiesa diventa «Corpo di Cristo» appunto con l'Eucaristia. Ma che significa «Corpo di Cristo»? Innanzitutto esso è inseparabile da lui perché costituisce con lui *un'unità organica*. La Chiesa non esiste senza il capo e così pure Cristo non esiste senza il suo corpo. Cristo, dopo la sua risurrezione, esiste solo come Cristo totale. Ontologicamente l'unità dei cristiani con Cristo incomincia con il battesimo-cresima, ma esso è solo l'inizio: questa unione vitale *a e con* Cristo diventa sempre più intima, interiorizzata ed esperienziale con l'Eucaristia; con essa i cristiani diventano veramente «Corpo di Cristo», unità inscindibile con la persona del Cristo storico e risorto, realizzando così, fin da questa terra, il disegno del Padre di «ricapitolare tutto in Cristo». È in questo senso che la Chiesa esiste in quanto «Corpo di Cristo», in quanto Cristo è in lei e la Chiesa è in lui, diventando «carne una»¹². Così, afferma il teologo russo, «la Chiesa è identica a Cristo, perché è il suo corpo inseparabile da lui, ma non è egli stesso. Cristo, unito alla Chiesa, rimane sempre un Cristo personale e non diventa un Cristo collettivo e panteista»¹³. La Chiesa, nell'Eucaristia, va vista come unità intima e profondissima con Cristo, senza separazione, ma anche senza confusione.

Quest'unità tra Chiesa ed Eucaristia è talmente grande che, essendo la Chiesa eucaristicamente Corpo di Cristo, essa diventa anche il *tempio* nel quale Dio raduna il suo popolo e nel quale si rende a Dio il debito culto in spirito e verità.

¹⁰ ZIZIOULAS, *L'être ecclésial* (Perspective orthodoxe 3), Labor et Fides, Genève, 1981, 17.

¹¹ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, 181.

¹² Cfr. N. AFANASSIEFF, *L'église de Dieu dans le Christ*, La Pensée Orthodoxe 13 (1968) 11-14.

¹³ *Ivi*, 11.

I presupposti biblico teologici dell'eucaristia con la quale è strettamente collegata la domenica, ci portano in modo del tutto spontaneo a tirare le debite conseguenze. A questo scopo crediamo che non possiamo fare a meno riferirci al più autorevole documento sull'argomento, la *Dies Domini* di Giovanni Paolo II nel cap. IV, nn. 69-73.

La prima osservazione pratica si deduce dal fatto che la gioia pasquale che il cristiano vive nella domenica non è completa se non si condivide con i fratelli più bisognosi:

«La domenica – insegna il papa – deve anche dare ai fedeli l'occasione di dedicarsi alle attività di misericordia, di carità e di apostolato. La partecipazione interiore alla gioia di Cristo risorto implica la condivisione piena dell'amore che pulsa nel suo cuore: non c'è gioia senza amore».

La domenica – afferma il papa – non consiste in una evasione dalla realtà, una chiusura individualista nel proprio intimo:

«L'Eucaristia domenicale, dunque, non solo non distoglie dai doveri di carità, ma al contrario impegna maggiormente i fedeli “a tutte le opere di carità, di pietà, di apostolato, attraverso le quali divenga manifesto che i fedeli di Cristo non sono di questo mondo e tuttavia sono luce del mondo e rendono gloria al Padre dinanzi agli uomini”. Di fatto, fin dai tempi apostolici, la riunione domenicale è stata per i cristiani un momento di condivisione fraterna nei confronti dei più poveri. “Ogni primo giorno della settimana ciascuno metta da parte ciò che gli è riuscito di risparmiare” (1 Cor 16, 2). Qui si tratta della colletta organizzata da Paolo per le Chiese povere della Giudea: nell'Eucaristia domenicale il cuore credente si allarga alle dimensioni della Chiesa. Ma occorre cogliere in profondità l'invito dell'Apostolo, che lungi dal promuovere un'angusta mentalità dell'“obolo”, fa piuttosto appello a una esigente cultura della condivisione, attuata sia tra i membri stessi della comunità che in rapporto all'intera società».

Il documento papale riporta il testo di 1 Cor 11, 20-22 che abbiamo esaminato aggiungendo quello di Giacomo: «Supponiamo che entri in una vostra adunanza qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito splendidamente, e entri anche un povero con un vestito logoro. Se voi guardate a colui che è vestito splendidamente e gli dite: “Tu siediti qui comodamente” e al povero dite: “Tu mettiti in piedi lì”, oppure “Siediti qui ai piedi del mio sgabello”, non fate in voi stessi preferenze e non siete giudici dai giudizi perversi?» (2, 2-4).

Alcune citazioni patristiche del documento sono oltremodo a proposito: «Le indicazioni degli Apostoli trovarono pronta eco fin dai primi secoli e suscitavano vibrati accenti nella predicazione dei Padri della Chiesa. Parole di fuoco rivolgeva sant'Ambrogio ai ricchi che presumevano di assolvere ai loro obblighi religiosi frequentando la chiesa senza condividere i loro beni con i poveri e magari

opprimendoli: “Ascolti, o ricco, cosa dice il Signore? E tu vieni in chiesa non per dare qualcosa a chi è povero ma per prendere”. (115) Non meno esigente san Giovanni Crisostomo: “Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurarlo quando si trova nudo. Non rendergli onore qui nel tempio con stoffe di seta, per poi trascurarlo fuori, dove patisce freddo e nudità. Colui che ha detto: “Questo è il mio corpo”, è il medesimo che ha detto: “Voi mi avete visto affamato e non mi avete nutrito”, e “Quello che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l’avete fatto a me” [...]. A che serve che la tavola eucaristica sia sovraccarica di calici d’oro, quando lui muore di fame? Comincia a saziare lui affamato, poi con quello che resterà potrai ornare anche l’altare»¹⁴.

Sono parole che ricordano efficacemente alla comunità cristiana il dovere di fare dell’Eucaristia il luogo dove la fraternità diventi concreta solidarietà, dove gli ultimi siano i primi nella considerazione e nell’affetto dei fratelli, dove Cristo stesso, attraverso il dono generoso fatto dai ricchi ai più poveri, possa in qualche modo continuare nel tempo il miracolo della moltiplicazione dei pani.

Poi suggerisce alcune indicazioni molto pratiche:

«L’Eucaristia è evento e progetto di fraternità. Dalla Messa domenicale parte un’onda di carità, destinata ad espandersi in tutta la vita dei fedeli, iniziando ad animare il modo stesso di vivere il resto della domenica. Se essa è giorno di gioia, occorre che il cristiano dica con i suoi concreti atteggiamenti che non si può essere felici “da soli”. Egli si guarda attorno, per individuare le persone che possono aver bisogno della sua solidarietà. Può accadere che nel suo vicinato o nel suo raggio di conoscenze vi siano ammalati, anziani, bambini, immigrati che proprio di domenica avvertono in modo ancora più cocente la loro solitudine, le loro necessità, la loro condizione di sofferenza. Certamente l’impegno per loro non può limitarsi ad una sporadica iniziativa domenicale. Ma posto un atteggiamento di impegno più globale, perché non dare al giorno del Signore un maggior tono di condivisione, attivando tutta l’inventiva di cui è capace la carità cristiana? Invitare a tavola con sé qualche persona sola, fare visita a degli ammalati, procurare da mangiare a qualche famiglia bisognosa, dedicare qualche ora a specifiche iniziative di volontariato e di solidarietà, sarebbe certamente un modo per portare nella vita la carità di Cristo attinta alla Mensa eucaristica».

¹⁴ *Omelia sul Vangelo di Matteo* 50, 3-4: PG 58, 508-509. In un altro testo Crisostomo scrive: «Perciò, nella celebrazione del mistero eucaristico noi ci abbracciamo gli uni con gli altri e, pur essendo molti, diventiamo una sola persona... Vedi quanto è grande la forza della carità nella preghiera, nella celebrazione dell’eucaristia e nelle esortazioni?». *Omelia* 78, 4, PG 59, 426.

E conclude:

«Vissuta così, non solo l'Eucaristia domenicale, ma l'intera domenica diventa una grande scuola di carità, di giustizia e di pace. La presenza del Risorto in mezzo ai suoi si fa progetto di solidarietà, urgenza di rinnovamento interiore, spinta a cambiare le strutture di peccato in cui i singoli, le comunità, talvolta i popoli interi sono irretiti. Lungi dall'essere evasione, la domenica cristiana è piuttosto "profezia" inscritta nel tempo, profezia che obbliga i credenti a seguire le orme di Colui che è venuto "per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore" (Lc 4, 18-19). Mettendosi alla sua scuola, nella memoria domenicale della Pasqua, e ricordando la sua promessa: "Vi lascio la pace, vi dò la mia pace" (Gv 14, 27), il credente diventa a sua volta operatore di pace».

Terminando questo mio intervento vorrei fare anche un riferimento ecumenico. Noi cristiani come possiamo celebrare l'eucaristia, sacramento dell'unità e dell'amore, quando siamo divisi fra di noi? Anzi, tra i cristiani non in piena comunione, l'eucaristia diventa appunto il segno più evidente di disunione.

Ogni volta che celebriamo l'eucaristia bisogna compiere un passo avanti verso la riconciliazione anche con i fratelli con i quali non siamo in piena comunione, perché, come afferma Giovanni Crisostomo, l'eucaristia: «toglie di mezzo anche l'inimicizia, respinge l'orgoglio, elimina l'invidia, introduce nelle anime la carità, madre di tutti i beni; distrugge, inoltre, tutte le disuguaglianze umane, di stato e di condizione, e dimostra l'uguale dignità del re e del povero, dal momento che noi ci ritroviamo tutti uniti nelle cose più importanti e necessarie, in quelle cioè che concernono la nostra comune salvezza»¹⁵.

¹⁵ *Omèlie su Matteo*, XIX, 4. Tr. it., *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di R. MINUTI-F. MONTI, Città Nuova, Roma 1967, 312.



I giorno del Signore tra i cattolici croati

Relazione di STIEPAN KRASIC

Ordinario di Storia Ecclesiastica Università "San Tommaso" - Roma

Da quando, nel corso dei secoli VII e VIII, il popolo croato entrò a far parte della comunità dei popoli cristiani e a nutrirsi spiritualmente della linfa evangelica offertagli dalla Chiesa di Roma, tutta la sua vita politico-culturale e religiosa ebbe un'impronta cristiana a tal punto da creare la sua fisionomia umana e identità nazionale. Questa profonda compenetrazione del cattolicesimo dell'intero organismo nazionale croato dava il senso alla sua vita, stabiliva indirizzo religioso e culturale per le generazioni future traendo da esso le sue forze vitali e il tono di vita. Quanto profonda fosse la spiritualità dei croati lo dimostra, forse meglio di altri, lo stesso Dante Alighieri, vanto dell'Italia e dell'Europa cristiana, che nel XXXI canto del suo *Paradiso* non poté nascondere la sua profonda commozione e ammirazione nei confronti dei pellegrini croati che, in seguito al primo Anno Santo del 1300, venivano a Roma per venerare le sembianze del Signore lasciate come impronta sul sudario di Veronica¹.

Una delle forme principali dell'espressione della religiosità croata era quella della celebrazione del giorno del Signore come giorno in cui il Risorto riunisce i suoi discepoli per ammaestrarli con la sua Parola e nutrirli con il suo Corpo. In quel giorno i fedeli si univano in assemblee per ascoltare la parola di Dio e partecipare all'Eucaristia, e così fare memoria della Passione, della Risurrezione e della gloria del Signore Gesù, rendendo grazie a Dio che li ha rigenerati nella speranza viva per mezzo della Risurrezione di Gesù Cristo dai morti. Le fonti storiche testimoniano che la domenica, con il suo contenuto religioso-liturgico, dai tempi immemorabili sia stata uno dei punti di riferimento di quasi tutta la vita religiosa e sociale. Questa spiritualità tesseva, settimana dopo settimana, mese dopo mese, anno dopo anno, il tessuto dell'essere religioso dei croati. La partecipazione alla celebrazione eucaristica domenicale, forse più di qualsiasi altra cosa, formava la loro coscienza cristiana e creava la loro identità nazionale nel corso di 14 secoli della loro storia.

La ragione particolare di questo influsso è da cercare, prima di tutto, nella loro fede che non conosceva compromessi facili e nel

¹ Cfr. I. GUBERINA, *La formazione cattolica della Croazia*, in "Croazia sacra" (Roma 1943) 3-13.

rarissimo privilegio nel mondo cattolico di aver avuto la possibilità di seguire i riti sacri nella loro lingua materna. Il fatto è dovuto a due missionari greci, Cirillo e Metodio, che svolsero la loro opera missionaria nella Grande Moravia nella seconda metà del IX secolo. I due Apostoli slavi invece di imporre il greco come lingua privilegiata della cultura, seppero procurare essi stessi la nobiltà letteraria alla lingua slava. Analogamente a san Benedetto, insieme al consolidamento della fede e al suo radicamento nel tessuto sociale, Cirillo e Metodio seppero trasmettere ai popoli slavi i valori propri dell'antica civiltà greco-romana, passati al filtro del Vangelo, gettando con questo anche le basi di tutta la letteratura posteriore degli stessi popoli. I santi Fratelli di Tessalonica hanno insegnato i popoli slavi che il Cristo è venuto per salvare tutti: greci, latini, giudei, germani, slavi...; che il Cristo deve incarnarsi in ogni uomo e in ogni popolo per essere, come dice s. Paolo, "Dio di tutti e in tutti"; che Dio è degno di essere lodato in ogni lingua sotto il cielo; che ogni cultura e ogni lingua sono degni di ricevere il suo messaggio; che un popolo, per essere cristiano, non deve perdere niente di suo; che il Vangelo non distrugge ma costruisce; che non priva e non impoverisce ma arricchisce; che non toglie e non ruba, ma aggiunge e perfeziona, come quando una coppa di rame o di bronzo viene artisticamente elaborata e dorata, oppure l'innesto di un'impianta nobile su un ceppo naturale vigoroso e già esistente.

Tutto questo avveniva in un'epoca in cui le altre nazioni – dalla costa dall'Irlanda fino all'Adriatico – facevano parte del mondo culturale latino e romano, e dall'Adriatico ad Est del mondo greco. Nei paesi occidentali la lingua – il latino – che non aveva nulla in comune con le lingue volgari, era giudicata la sola degna di servire alla trasmissione e all'approfondimento dei tesori culturali ereditati da Roma antica e cristiana. In ciò le circostanze storiche portarono a distinguere Cirillo e Metodio dal metodo benedettino, con significativa anticipazione della successiva evoluzione di tutti i popoli europei nel senso delle culture nazionali.

Questi successi ottenuti dei due Fratelli erano la ragione per cui i vescovi franchi non gradavano la loro opera. Era quindi scontato che essi vedessero in pericolo l'espandersi della loro influenza, per cui decisero di agire. Questo avvenne immediatamente dopo la morte di Metodio (885) che significò un duro colpo per la sua opera. Contrariamente a tutte le attese del popolo, nella Moravia prevalse l'influsso della politica franca provocando una grave crisi. Fu, tra l'altro, proibita la liturgia nella lingua slava come pericoloso vettore di indipendenza, alimento di un'intollerabile sentimento particolaristico e come un'inammissibile innalzata al rango di lingua liturgica e consacrazione che sarebbe suonato come benedizione della nazione cui quell'idioma apparteneva, e pertanto inconciliabile con la marcia orientale della potenza germanica.

Ma quello che sembrava la tragedia e la maledizione per gli uni, si mostrò la fortuna e la benedizione per gli altri. La stretta cerchia dei discepoli di Metodio, non potendo resistere in Moravia, si rifugiò in Croazia e in Bulgaria dove furono benevolmente accolti. In Bulgaria gli emigrati ritornarono al rito greco (in lingua paleoslava) e con nuovo avvicinamento all'alfabeto greco trasformarono la scrittura glagolitica in cirillica, la stessa che ancora oggi è usata dagli Slavi ortodossi. Presso i Croati si mantennero in sei diocesi in uso liturgico per secoli sia la lingua che la scrittura glagolitica fino al Concilio Vaticano II. L'alfabeto glagolitico in altri paesi slavi scomparve quasi del tutto dall'uso già nel XII secolo².

L'opera apostolica e missionaria, così complessa e varia, dei santi Cirillo e Metodio, considerata oggi a distanza di più di undici secoli sotto molteplici angolazioni, si presenta ricca di una straordinaria fecondità ed altresì di una eccezionale importanza teologica, culturale, politica ed ecumenica; aspetti questi che interessano non soltanto la storia della Chiesa, ma anche quella civile del continente europeo. La loro visione, così moderna e democratica, intesa come inculturazione del Vangelo, ha offerto un esempio di come sia possibile presentare Gesù Cristo ai diversi popoli senza dover loro imporre, allo stesso tempo, modelli culturali e politici estranei alle loro tradizioni.

Grazie a quest'opera missionaria i popoli slavi ebbero la possibilità di ascoltare la Parola di Dio e di rivolgere al Signore le preghiere nella lingua materna. Per quanto riguarda il popolo croato, questa possibilità, oltre ad altri vantaggi, offriva ad esso una particolare forza spirituale che gli permetteva di sopportare in spirito evangelico tutti travagli della sua storia svoltasi nel confine tra l'Occidente cattolico e l'Oriente ortodosso-musulmano, il Nord slavo ed il Sud romano-latino. La gioia d'aver la possibilità di comunicare con il Signore nella propria lingua li preservava pure dagli influssi non desiderati da parte di altri popoli più forti a imporre loro la propria cultura o soggezione politica.

Tuttavia, la lingua paleoslava, che all'inizio era comprensibile a tutti, ebbe uno sviluppo naturale. Con l'andar del tempo si sentiva sempre meno comprensibile per i popoli che al inizio la parlavano. A partire dall'XI secolo in Croazia compaiono prime iscrizioni epigrafiche nelle chiese nella lingua volgare (*Ba_anska plo_a* – la lapide di Basca sull'isola di Krk – Veglia) e poi, a partire dal secolo XIII, iniziano sempre più frequenti documenti librari liturgici ed ec-

² *Trinaest stolje_a kr_anstva u Hrvata*. Poslanica hrvatskih biskupa [Tredici secoli del cristianesimo dei croati. Lettera enciclica dei vescovi croati], Zagreb, *Kr_anska sada_njost*, 1976, pp. 26; B. _KUNCA, *Nedjelja dan Gospodinji duhovno sidri_te i sredi_te hrvatskih katolika* [La Domenica, il Giorno del Signore come ancoraggio spirituale e centro dei cattolici croati], Zadar, Hrvatski institut za liturgijski pastoral, 19997, p. 28.

clesiastici in genere: messali, breviari, lezionari ecc., dando così uno stimolo forte allo sviluppo della lingua letteraria nazionale. Sono importanti da ricordare per la loro bellezza e valore storico-artistico *Misal kneza Novaka* (Messale del conte Novak) dell'anno 1368, poi *Hrvojev misal* (Messale di Hrvoje, duca di Split) dell'anno 1404, *Misal po zakonu Rimskoga dvora* (Messale secondo la legge della corte papale di Roma) del 1483, ed altri. L'invenzione della stampa diede una forte impulso alla diffusione di questi libri. Il primo libro ad essere stampato in lingua volgare fu il Messale (Venezia, 1483, 1493, Senj 1494), poi ristampato molte volte: 1631, 1707, 1741, 1878, 1893, 1905, 1927. Seguirono altri libri per l'uso liturgico. Il Concilio di Trento (1545 - 63) diede un nuovo impulso soprattutto alla diffusione di catechismi e libri di ispirazione cattolica in genere obbligando vescovi e sacerdoti a spiegare sistematicamente la dottrina cristiana al popolo fedele. In Croazia furono diffusi soprattutto quei di Pietro Canisio (1521-97) e Roberto Bellarmino (1542-1621) che ebbero molte edizioni.

La domenica, oltre di essere un "giorno del Signore" in senso liturgico, divenne anche "il giorno catechetico", in cui ai fedeli veniva impartito l'insegnamento sulle verità della fede cristiana, sui precetti di Dio e quelli della Chiesa di porre Dio al primo posto nella vita, la preghiera come prima nostra obbligazione, la liturgia come prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale ecc. I catechismi conservati fino ai nostri giorni sono una testimonianza come venivano collegati testi liturgici con la catechesi durante la messa domenicale in tutto l'arco dell'anno liturgico. Ne sono la prova catechismi scritti da Matija Divkovi_, Toma Babi_, Juraj Muliš, Antun Kanišić, Emerik Paviš ed altri, pubblicati in diverse edizioni nei sec. XVII e XVIII. L'insegnamento catechetico divenne parte integrante della liturgia domenicale, e la chiesa una specie di scuola. In questo modo, tutta la comunità durante la messa, accanto alla partecipazione alla liturgia e all'insegnamento liturgico riceveva anche quello catechetico diventando la comunità istruita. La liturgia e la catechesi, le verità cristiane, i precetti di Dio e quelli della Chiesa venivano così offerti insieme, si imprimevano nella memoria e nella vita di ogni fedele diventando un'insieme organico nonché la fonte ed il punto di riferimento della vita cristiana³.

Per una giusta comprensione della domenica si prodigavano sacerdoti sia parroci che predicatori popolari nel quadro delle loro prediche sui X Comandamenti di Dio. Le loro prediche miravano a spiegare il senso del III Comandamento in termini molto compren-

³ F. E. HO_KO, *Hrvatska kateheza* [La catechesi croata], in "Religijsko-pedagoško-katehetski leksikon", Zagreb, Kranska sadašnjost, 1991, p. 208; B. KUNCA, *op. cit.* pp. 29-30.

sibili ottenendo dei risultati molto apprezzabili⁴. Anche poeti talvolta nelle loro poesie non mancarono ad appoggiare questo sforzo dei predicatori a rendere la domenica quanto più popolare⁵.

Bisogna sottolineare che, grazie a questa concezione cristiana della domenica, aumentava anche il livello culturale della gente. Libri liturgici in lingua volgare servivano non soltanto per usi ecclesiastici, ma anche come manuali per imparare a leggere. Il primo libro elementare pubblicato nel 1527 conteneva, oltre i testi di preghiere del “Padre nostro” e di Salmi di Vespri della domenica, molti testi liturgici e le letture bibliche che si recitavano durante la messa domenicale⁶. La ragione di questa scelta di testi è chiara: i principianti imparavano a leggere più facilmente leggendo testi che avevano già sentito nella chiesa durante le messe domenicali, oppure da quelli testi che già conoscevano a memoria⁷.

Le assemblee domenicali hanno anche una dimensione sociale da non sottovalutare. Essendo essa segno e strumento dell’unione di tutti gli uomini, e specialmente della Chiesa con Cristo, nella vita della parrocchia non accade quasi nulla che, in una maniera o nell’altra, non sia legato alla chiesa e alla messa domenicale: battesimi, prime comunioni, cresime, matrimoni, funerali, feste patronali, ecc. Praticamente tutta la vita, in una maniera o nell’altra, viene impregnata di religiosità. In quell’occasione, in modo particolare per le grandi festività, la gente di campagna ancor oggi indossa costumi nazionali che spesso sono veri capolavori d’arte popolare, incontri tra amici si trasformano in gioiose relazioni nelle quali non mancano canti popolari accompagnati da balli folcloristici ecc. La domenica, il giorno del Signore, si trasforma così in giorno di gioia popolare creando un clima di fratellanza e formando il comportamento individuale e collettivo di intere generazioni. Il risultato: una partecipazione viva e sentita nei riti sacri, soprattutto nella messa, molto prima della riforma operata dal Concilio Vaticano II.

La legge di riposo domenicale era compreso sul serio, sicché lo stesso giorno della domenica ebbe, come effetto secondario, il nome di “nedjelja”, cioè “il giorno non-lavorativo”⁸. Ovviamente,

⁴ In questa branca di predicazioni si è distinto in modo particolare il cappuccino fra Stefano di Zagabria che nel lontano 1734 pubblicò nella città natia una collezione di prediche intitolata: *Pabulum spirituale ovium christianarum, seu Conciones super Dominicas Pentecostes, ac super Praecepta Decalogi, ab omnibus Pastoribus Ovium Christianarum ex Cathedris praedicandae, sed multo magis in Confessionalibus cum Peccatoribus sedulo ventilandae; quanto utiliores, tanto necessariores judicatae; propterea et omni possibili studio compositae, ac pro salute aeterna Ovium Christianarum in lucem datae, Zagrabiae, Typis Joannis Weitz, anno 1734.*

⁵ Cfr. FILIP GRABOVAC, *Cvit razgovora*, Split, Knji_evni krug, 1986, p. 96.

⁶ Cfr. *Prva hrvatskoglagoljska po_etnica, 1527* [Il primo libro elementare croatoglagolitico del 1527], a cura di J. Bratuli_, Zagreb 1983.

⁷ B. _KUNCA, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁸ L’etimologia ed il significato della parola “nedjelja” sono uguali in tutte le lingue slave.

l'aspetto "non lavorativo" non era quello principale, ma secondario e concomitante. Il padre delle letterature croata Marco Maruli_ (1450-1524), che era anche un grande pensatore cattolico, scrive: "Lavori manuali di domenica non devono cessare se non per altri motivi per quello che ognuno, libero di ogni occupazione, debba essere occupato dal pensare a Dio, deve visitare le chiese, persistere nelle preghiere, assistere alle messe, ascoltare le prediche e usare tutto quel tempo a lodare e rendere culto a Dio"⁹.

Il problema, come si vede, non è nuovo. È di estrema attualità soprattutto oggi dopo la caduta del regime comunista e in seguito alla trasformazione del sistema politico-economico (passaggio dal sistema comunista-socialista) programmato a quello del mercato libero. Molta gente, rimasta impoverita, è costretta, per sopravvivere, a lavorare giorno e notte, anche di domenica, soprattutto in certi settori come ad es. in commercio, turismo, traffico, negli ospedali, ecc. Altri sono costretti a lasciare città e trasferirsi in campagna per coltivare la terra dimenticando di fermarsi e di assistere alla messa domenicale. Per questo motivo i vescovi croati furono costretti a pubblicare nel 1997 un appello intitolata *La domenica: il giorno del Signore e del riposo settimanale* in cui mettevano in guardia l'opinione pubblica di tutti problemi sociali e morali della non-osservanza del giorno settimanale di riposo e per richiamare l'attenzione dei fedeli all'obbligo di prendere parte quel giorno alla celebrazione eucaristica. I vescovi sottolineavano la necessità all'uomo moderno di fermarsi per recuperare quelli incontri che i ritmi di vita moderna non permettono durante la settimana. Lavorare di più non significa, nello stesso tempo, avere di più. L'uomo che perde il senso delle festa e del riposo domenicale diventa più povero sia nel senso umano che in quello spirituale. Egli ha bisogno dei mezzi con cui vivere, ma anche deve conoscere la ragione per cui vive¹⁰.

L'appello ebbe molto successo. Anche i sindacati l'appoggiarono. Per un divieto di lavoro domenicale presero iniziativa la Caritas croata e l'Istituto per la cultura della pace dell'Ordine francescano, appoggiata da l'opinione pubblica. La loro petizione du appoggiata dall'opinione pubblica con più di 300.000 firme. Lo scopo primario dell'iniziativa era quello di garantire l'uguaglianza tra ricchi e poveri, costretti a lavorare anche di domenica senza essere pagati adeguatamente privandoli così del diritto a riposo settimanale, poi di impedire il lavoro nero, assicurare lavoro a più persone ecc. Il risultato finale della campagna fu che il parlamento della Repubblica di Croazia il 15 ottobre 2003 portò la legge secondo la quale, a partire dal 1° gennaio 2004 si proibisce lavoro domenicale anche

⁹ M. MARULIĆ. *Evan_elistar* [Evangelistario] , trad. di B. Glavi_i_, Split, Knji_evni krug, 1985, p. 158; B. _KUNCA, *op. cit.* p. 30.

¹⁰ B. _KUNCA, *op. cit.*, pp. 13-14; *Duh i obred*. O bitnosti i primjenjivosti katoli_koga bogoslu_ja, Zadar, Hrvatski institut za liturgijski pastoral, 1998, p. 142-143.

per i negozi, tranne quei negozi alimentari di turno, concedendo un negozio ad ogni 5000 abitanti aventi uno spazio meno di 200 metri quadro. In questo modo vengono esclusi grossi supermercati che lavoravano giorno e notte, sette giorni alla settimana. Da questa legge sono esclusi i negozi nei valichi di frontiera, nei porti marittimi, negli aeroporti, nei distributori di benzina e nelle località turistiche fino durante la stagione turistica, cioè entro il 30 settembre ogni anno¹¹. È indicativo che l'opinione pubblica in Croazia salutò questo provvedimento, mentre la comunità internazionale, in modo particolare il Fondo Monetario Internazionale criticò la legge invitando le autorità statali ad abolirla. Contro questa richiesta di abolizione della legge molto energicamente reagì Il Sindacato Croato Indipendente (*Nezavisni hrvatski sindikati*) qualificandola, in una dichiarazione del 19 dicembre 2003, "inadeguata e artificiosa" e "tenente conto degli interessi del capitale grosso internazionale" anziché del interesse "dell'uomo piccolo" che con il lavoro domenicale non soltanto viene sfruttato in quanto per quel lavoro non viene pagato oppure pagato in misura inadeguata, ma anche viene privato di suo diritto di riposo settimanale, tanto importante per una vita umana normale¹². Secondo quanto è stato riferito da giornali, anche i Sindacati di commercio di Croazia, Slovenia, Austria, Germania, Repubblica Cecca, Slovacchia ed Ungheria hanno inviato, dalla loro riunione a Vienna d'Austria dell'11 dic. 2003 la proposta all'Unione Europea di inserire nella Costituzione che il giorno di domenica venisse proclamato come giorno di riposo settimanale in tutta l'Europa, com'è, del resto, previsto da molte convenzioni internazionali e legislazione di diversi paesi¹³.

La domenica come il "giorno del Signore" oltre all'aspetto religioso, con il suo precetto di riposo dai lavori pesanti, ebbe anche un effetto sociale molto importante per diventare il "giorno della Chiesa" o della "società cristiana" che dava alla gente l'occasione di – oltre ad astenersi da quelli lavori e da quegli affari che impediscono il culto dovuto a Dio – prendere parte alla liturgia domenicale, in cui la famiglia cristiana si incontra intorno alla mensa del Signore per creare un dialogo di vita con il Creatore, faceva uguali ricchi e poveri, garantiva un riposo consacrato della mente e del corpo necessario ad ogni uomo durante il quale il padrone o il più potente non ha diritto di esigere prestazioni dal più debole che veniva protetto da uno sfruttamento ingiusto. Gli Statuti delle città marinare croate (Dubrovnik, Trogir, Kor_ula, Split¹⁴, ecc.) già nei se-

¹¹ Notizia diffusa da tutti i giornali croati del 16 ottobre 2003.

¹² La notizia riportata da diversi giornali croati.

¹³ Cfr. "Slobodna Dalmacija" del 20 dic. 2003. La messa in pratica della legge dopo il 1° gennaio 2004 è stata controllata – secondo i giornali croati – da più di 500 ispettori di lavoro.

coli XIII e XIV sottolineavano questo aspetto sociale della domenica prescrivendo il riposo domenicale. Così anche le leggi civili già dal medioevo, insieme alle leggi ecclesiastiche precedenti, creavano un clima di solennità garantito a tutti.

In conclusione, la domenica era ed è ovunque, e in Croazia in modo particolare, un giorno del tutto particolare; il giorno che ricorda Gesù Cristo morto e risorto, vivo, vivente e vincitore sulla morte e sul peccato; il giorno in cui singoli fedeli s'incontrano non soltanto con il Risorto, che si è fatto presente e visibile sia nella Parola e nell'Eucaristia che nell'altro uomo che vive e cammina per le stesse strade e condivide la stessa croce della vita quotidiana e i drammi dell'esistenza umana; il giorno in cui ci sentiamo tutti figli dello stesso Padre, radunati intorno alla mensa eucaristica del Suo Figlio per renderci un'offerta gradita al Padre e fratelli tra di noi, uniti nel Suo nome. In nessun altro giorno sono presenti tanti e tali misteri della fede in cui il credente scopre il mistero di Dio e sé stesso, la sua origine, la natura, il proprio destino e la propria identità. Credo che si possa dire senza pericolo di sbagliare, che la domenica per secoli, più di qualsiasi altro giorno o istituzione, formava l'identità religiosa, culturale, sociale e, in fondo, anche quella politica, dei cattolici croati. Senza questi valori essi, e non soltanto essi, sarebbero molto più poveri umanamente e spiritualmente.

¹⁴ Cfr. *Statuti grada Splita*, Split, Knji_evni krug, 1985, p. 11.



La liturgia e i nuovi martiri russi del XX secolo

Relazione dell'Arcivescovo INNOKENTIJ (VALERIJ FEODOROVIC VASSILEV)
Arcivescovo di Korsun
Responsabile dell'eparchia di Francia, Italia e Penisola Iberica

La vita liturgica della Chiesa ortodossa non è separabile dalla venerazione in Cristo dei santi di Dio. I primi santi della storia della Chiesa, iniziando dagli apostoli di Cristo, hanno segnato la propria vita per Cristo grazie all'ascesi delle sofferenze per Lui. Sono stati chiamati testimoni della fede cristiana. Poiché non vi era testimonianza più fedele e convincente di Cristo Risorto – che con la morte ha vinto la morte – dell'ascesi della sofferenza volontaria per lui, perfino fino alla morte. Ogni martire, che ha offerto se stesso in sacrificio per amore di Cristo, senza desiderare di condividere i sacrifici pagani al “divino” imperatore cristiano per amore dell'unità imperiale e della santificazione religiosa della suprema autorità imperiale, potrebbe, seguendo Cristo, testimoniare di se stesso: “Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso” (Gv 10, 17-18). Le spoglie di tali martiri si conservavano con cura e si veneravano; sui loro sepolcri si celebrava l'Eucaristia e in seguito si erigevano chiese. Al di sotto del santo trono, nell'altare, immancabilmente si ponevano le reliquie autentiche di questo o quel martire. Questa consuetudine nella Chiesa ortodossa russa è osservata fino ad oggi nell'uso obbligatorio nella celebrazione della liturgia dell'*antiminsio*, una piastra consacrata con un particolare rito dove è conservata una particella delle sante reliquie, di norma di un martire, sulla quale si pongono i doni prima dell'invocazione su di essi dello Spirito Santo e della loro benedizione.

Il XX secolo appena trascorso è stato per la Chiesa Russa un'epoca di martirio e di confessione della fede per Cristo. Per lo loro dimensioni le persecuzioni contro i cristiani in Russia hanno superato, credo, anche quelle che avvennero nei primi secoli di storia della Chiesa. E come ai tempi dei primi cristiani delle catacombe, i sacerdoti e i vescovi russi deportati negli anni '20-'40 del secolo passato celebravano l'Eucarestia alla prima occasione, dove era possibile, dalle case private alle radure nei boschi, dalle celle delle prigioni alle baracche dei lager. I luoghi delle uccisioni di massa dei nuovi martiri vengono sempre più venerati ora nella Chiesa russa; vi si costruiscono, o già vi sono state costruite nuove chiese, dove si celebra la Divina Liturgia. È, ad esempio, il luogo in cui av-

vennero le fucilazioni di massa del clero a Butovo (vicino Mosca); il luogo dell'uccisione dei martiri imperiali, lo zar Nicola II e la sua famiglia, a Ekaterinburg; è il monastero delle isole Solovki, all'estremo nord del paese; vi sono analoghi luoghi santi, irrigati dal sangue cristiano, nell'Estremo Oriente, in Siberia, in Kazachstan e praticamente non c'è diocesi dell'attuale Chiesa Russa che non abbia testimonianze di suoi membri, venerati a livello locale, che hanno sofferto per la fede, e che non si interessi alla loro canonizzazione. Soltanto durante il Concilio giubilare dei vescovi della Chiesa Ortodossa Russa del 2000 sono stati elevati all'onore degli altari, per la venerazione di tutta la Chiesa, più di 900 nuovi martiri e confessori russi. E nei prossimi Concili, in particolare in quello che si svolgerà a Mosca dal 3 all'8 ottobre di quest'anno, nuovi nomi si aggiungeranno ad essi. In tutto, solo nel biennio 1937-38, quello delle persecuzioni più crudeli, furono fucilati, secondo i dati della commissione governativa per la riabilitazione delle vittime delle repressioni politiche, 106.800 sacerdoti ortodossi e persone al servizio delle chiese. Quanti sacerdoti e laici in totale abbiano sofferto nel XX secolo per le persecuzioni del potere ateistico, nessuno potrà stabilirlo, il loro numero è noto a Dio solo, ma è verosimile che siano stati decine, se non centinaia di migliaia di persone. Già adesso nel ciclo liturgico annuale della Chiesa Russa quasi ogni giorno del calendario ecclesiastico è segnato dalla memoria dei confessori della fede in Cristo, che sono stati recentemente canonizzati. Il giorno in cui si fa memoria di loro in modo unitario e comune è la domenica più vicina al 25 gennaio (7 febbraio, secondo il calendario gregoriano). Proprio il 25 gennaio 1918 con l'assassinio del metropolita di Kiev Vladimir, si aprì in Russia la persecuzione di massa dei cristiani ortodossi per la loro fede, da parte del nuovo potere ateo. La maggior parte dei loro nomi è poco nota o ancora del tutto ignorata, sia per quanto riguarda i sacerdoti, sia per il popolo dei fedeli; per questo abbiamo davanti ancora un lungo periodo di ripensamento di questa ricchissima eredità all'interno della nostra Chiesa, cosa che favorirebbe la crescita di una loro più viva e consapevole memoria liturgica. Infatti Cristo, vivente nei Suoi martiri, il quale già una volta si è acquistata la Chiesa con il Suo sangue (At 20,28), e il sangue dei martiri sono "seme della Chiesa", secondo le parole di uno degli antichi apologeti cristiani.

Dopo questa breve introduzione al tema, passiamo alle riflessioni fondamentali per la risoluzione del compito che ci è proposto: scoprire il profondissimo legame reciproco fra liturgia e martirio.

La Chiesa esiste nei suoi santi, vive la sua pienezza in essi, è da essi edificata e in essi non muore mai, come corpo Divino-umano, sacramentale e immacolato di coloro che sono amici di Dio, da Lui amati. "Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza

macchia, né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata”, dice l’apostolo Paolo (*Ef 5, 25.27*).

“Lo Spirito della Chiesa è la grazia dello Spirito Santo, che agisce in maniera invisibile e misteriosa”. La santa Chiesa è l’unità e la gioia in Dio degli uomini da Lui beneficiati. Essa è, se vogliamo, l’amicizia universale dei discepoli di Cristo: “Voi siete Miei amici” – ha detto il Signore. Dopo l’incarnazione di Dio non c’è più Cristo senza la sua Chiesa, poiché non c’è un Cristo incorporeo, poiché “il Suo corpo è la Chiesa” (*Col 1,24*).

“Niente può separare Cristo dalla Chiesa, cioè dal popolo, che compone la Chiesa, che sta fermamente nella fede ed è legato da una amore indissolubile” – ha scritto san Cipriano di Cartagine. La Chiesa è Cristo nel Suo corpo, oppure, come ha detto l’apostolo Paolo: “È il Suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose” (*Ef 1,23*), e egli è anche “questo mistero grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa” (*Ef 5,32*). Ma soltanto accogliendo in maniera assolutamente indiscutibile questo mistero rivelato da Dio, si può divenire partecipi con la fede al miracolo dell’Eucaristia e vedere l’efficacia della prosecuzione sulla terra, nella Chiesa di Cristo, dell’ascesi.

La liturgia, la partecipazione ai santi misteri più di ogni altra cosa introduce nella mistica del cristianesimo. La liturgia sta al centro del cristianesimo, mentre nel centro della liturgia è “l’Agnello, immolato dalla fondazione del mondo”, perciò, ha detto un teologo del XX secolo, “la liturgia è eterna, poiché l’Agnello è immolato nel seno della Santa Trinità”. La Chiesa e la liturgia sono indivisibili. Il metropolita Nicola Cabasilas (XIV secolo) ha scritto: “Se qualcuno potesse vedere la Chiesa di Cristo nello stesso stato come essa è unita a Cristo ed è parte della Sua carne, egli l’avrebbe vista in nient’altro che nel Corpo del Signore”. E come definisce la liturgia san Ignazio d’Antiochia: “L’Eucaristia è il corpo del Salvatore nostro Gesù Cristo, che ha sofferto per i nostri peccati”. La Chiesa è il farsi uomo di Dio. Il divino si è unito all’umano e questa unione indicibile si chiama Chiesa. “Voi siete il corpo di Cristo” – scrive l’apostolo Paolo (*I Cor 12, 27*).

“Io sono la vite, e voi i tralci”, dice Cristo; cioè qui, in queste parole, è sottintesa tutta la Chiesa, “poiché come il Signore è santo, è santa anche la Chiesa – ha scritto il grande santo della Chiesa russa, l’arciprete Ioann di Kron_tadt, – poiché la Chiesa è un tutt’uno con il Signore, essa è “il Suo corpo, dalla Sua carne e dalle Sue ossa (*Ef 5, 30*). Non figurarti mai la Chiesa separata dal Signore Gesù Cristo, da Dio Padre e dallo Spirito Santo”, – ammoniva il santo Ioann di Kron_tadt.

L’indivisibilità di Cristo e della Chiesa ci si rivela ancora in un’altra immagine, molto nota nella Chiesa ortodossa. È l’icona del-

la Madre di Dio “Il Segno”: Cristo è raffigurato in essa sul ventre materno, nel grembo della Madre di Dio; Dio è raffigurato non soltanto nella carne, ma anche cinto dalla carne umana della Vergine.

Nella liturgia questo segno è celebrato con ogni autentico partecipante ai Santi Misteri. “Dio Parola del Padre viene a noi – scrive San Simeone il Nuovo Teologo – come venne nel grembo della Sempre Vergine: noi lo accogliamo ed Egli abita in noi come seme. Ascoltando questo terribile mistero, riempiti di timore... Così anche noi Lo concepiamo, non corporalmente come Lo concepì la Vergine Madre di Dio Maria, ma spiritualmente... Ma “noi portiamo questo tesoro in vasi di creta” (2 Cor 4, 7). L’apostolo (Paolo) chiama tesoro il Figlio di Dio..., che noi abbiamo nei nostri cuori..., quella stessa carne senza macchia, che Egli accettò dalla Purissima Madre di Dio Maria... Egli la dà a noi nei santi misteri (l’eucarestia), e gustando di Essa, noi abbiamo dentro di noi, si capisce colui che si comunica degnamente, tutto Dio incarnato... secondo la sua stessa Parola: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui (Gv 6, 56). Venendo ad abitare in noi, Egli... è in noi in modo incorporeo e si unisce con la nostra sostanza in modo inespriabile, e ci rende divini, poiché noi diveniamo coloro che condividono con Lui lo stesso corpo, essendo carne dalla Sua carne e dalle Sue ossa. E questo è il grande frutto dell’indicibile edificazione e condiscendenza verso di noi del Signore nostro!”

Cristo nella storia, scriveva uno scrittore religioso contemporaneo, salva l’uomo, ma non la storia, non il mondo, ma La Chiesa, cioè solamente gli uomini, “che hanno amato al sua manifestazione”. E per queste persone è detta un’altra profezia del Vangelo: “Edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno su di essa” (Mt 16, 18). Né le tenebre della storia, né le tenebre della situazione attuale della Chiesa che vi ingrandiscono sempre di più potranno spegnere la luce della santa Chiesa.

Signore! Hanno ucciso i tuoi profeti, hanno demolito i tuoi altari; sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita. Che cosa dice al profeta Elia la risposta di Dio? “Mi sono risparmiato in Israele settemila persone, quanti non hanno piegato le ginocchia a Baal” (1Re, 19, 18). “Non diminuisce davanti a Dio colui mediante il quale la Sua opera sarà compiuta senza macchia”. Il gesto ascetico più difficile, che corona l’opera di Dio sulla terra, è il martirio in nome di Gesù Cristo.

La Chiesa, fin dai primi giorni della sua esistenza, a partire dall’epoca apostolica, è stata una Chiesa di martiri. Il segno caratteristico della condizione di primogenitura di una Chiesa si determina per il fatto di chiamarla “ecclesia pressa” (“Chiesa perseguitata, oppressa”). La parola martire, dal greco si traduce «testimone». I martiri sono i testimoni ideali della fede ; il loro martirio è un gesto ascetico, con una sfumatura di solennità.

Già il fatto che nostro Signore Gesù Cristo stesso abbia voluto definirsi “testimone fedele” (Ap 1,5; 3,14) e abbia chiamato i martiri suoi “testimoni” (Ap 2,13; 17,6; At 22,20) è testimonianza dell’altezza dell’ascesi dei martiri. Nella Sacra Scrittura Il Cristo Salvatore è chiamato anche “Apostolo della fede che noi professiamo” (Eb 3,1). Proprio agli Apostoli Egli affidò il compito di essere suoi testimoni (At 1,8; 26,16; 22). E gli apostoli definirono la propria missione “testimonianza a Cristo Gesù” (Ap 1,2), per questo il martirio è la prosecuzione del servizio apostolico nel mondo.

Il martirio nella Chiesa inizia fin dai tempi apostolici. La vita della Chiesa comincia a misurarsi con il sangue dei martiri. Nelle diverse epoche, in relazione agli eventi politici e ad altre cause, essi sono stati più o meno numerosi. Ma in verità la catena da essi formata non si è mai spezzata. In un modo o nell’altro, per quasi trecento anni, fino al famoso editto di Milano del 313 d.C., il decreto dell’imperatore Costantino sulla tolleranza religiosa, nessun cristiano poté sentirsi al sicuro e, naturalmente, questa coscienza di essere rifiutati e condannati dal mondo si trova al centro dell’esperienza delle prime generazioni cristiane.

Gli Atti dei martiri e le descrizioni delle persecuzioni, che ci sono state tramandate, mostrano come la Chiesa reagisse a questa condanna. Questi documenti, come scriveva un noto teologo ortodosso del XX secolo, padre Aleskandr Shmeman, racchiudono tutto il significato attribuito dalla Chiesa al “martirio”, cioè alla testimonianza dei cristiani davanti al tribunale del mondo, e ci spiegano perché la Chiesa ha ravvisato proprio nel martirio la “norma” della vita cristiana, ed anche la dimostrazione più forte della verità del cristianesimo. Non sarebbe corretto ricondurre il senso del martirio al solo “eroismo”, o allo spirito di sacrificio: tutte le religioni hanno avuto simili martiri-eroi e se la verità di un’idea si potesse determinare dal numero delle vittime, ognuna potrebbe dichiarare le proprie. Ma il martire cristiano non è un eroe, ma un “testimone”: accogliendo la sofferenza e la morte egli afferma che il regno della morte è finito, che la vita ha trionfato; egli non solo muore per Cristo, ma anche con Lui, ed allora in Lui riceve la vita, che risplende dal sepolcro. La Chiesa tiene il martirio in così grande considerazione proprio perché per essa il martirio è la dimostrazione della principale affermazione cristiana: la resurrezione di Cristo dai morti e la vittoria sulla morte. Nessuno ha espresso questa verità meglio del santo vescovo martire del II secolo, Sant’Ignazio di Antiochia. Mentre veniva condotto a Roma per essere condannato a morte, scriveva ai suoi amici di Roma, chiedendo di non fare alcun tentativo di salvarlo: “... lasciate che diventi cibo per le belve. Vi esprimo il mio ardente desiderio di morire... Le mie sofferenze terrene vengono crocifisse, ma l’acqua viva che scorre dentro di me dice: vieni al Padre. Non voglio più vivere questa vita terrena...”.

Nelle descrizioni del martirio in “atti” molto laconici, non c’è né pathos, né entusiasmo. Ma c’è una luminosa e invincibile sicurezza della vittoria che Cristo ha riportato sulla morte, della superiorità della vita autentica, con Lui e in Lui, sulla vita di questo mondo “cha passa”. La morte di ogni martire è la vittoria della morte di Cristo, che si compie per l’eternità. Anche per questo, con il culto dei martiri, la Chiesa dà inizio alla canonizzazione dei santi: ognuno di essi è un “testimone” e il loro sangue è “seme”, foriero di nuovi raccolti. La Chiesa non considera il conflitto con l’Impero romano una drammatica incomprendenza, ma come il compimento della promessa del Salvatore: “Voi avrete tribolazione dal mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto!”. Per essa le persecuzioni sono il miglior pegno della vittoria.

La storia del martirio per Cristo non è solo storia dei primi tre secoli del cristianesimo. Chi desidera vivere devotamente, secondo la parola di Dio, sarà sempre perseguitato. Il martirio, anche quello senza spargimento di sangue, e la confessione della fede sono sempre stati e rimangono nella Chiesa di Cristo. Ma nella sua storia ci sono stati periodi, in epoche diverse, presso vari popoli, di persecuzioni particolarmente violente contro la Chiesa e i cristiani. Per la Chiesa Russa il secolo XX è stato uno di questi periodi.

Negli atti del Concilio giubilare dei vescovi della Chiesa Ortodossa Russa si dice: Mille anni fa la Antica Rus’ ha accolto l’insegnamento di Cristo. Da allora la Chiesa Ortodossa Russa è stata splendente dell’ascesi dei santi e dei giusti. Per la Russia l’epoca dei martiri e dei confessori è stata il XX secolo. Le persecuzioni contro la Chiesa Ortodossa Russa cominciarono nel 1917 e già nel 1918 dilagarono e incrudelirono. Raggiunsero il culmine nel 1937-38.

Capo della legione dei martiri russi e dei confessori della fede in Cristo fu il santo patriarca Tichon, che descrivendo quell’epoca scrisse: «La Santa Chiesa Ortodossa di Cristo nella terra russa oggi sta vivendo un tempo difficile: i nemici dichiarati e nascosti della verità di Cristo hanno suscitato la persecuzione contro questa verità e cercano di distruggere l’opera di Cristo... Chiamiamo voi tutti, credenti e fedeli del gregge della Chiesa: levate a difesa della nostra Santa Madre, che oggi è oppressa e contristata... Ma se anche sarà necessario soffrire per Cristo, vi esortiamo, amato gregge della Chiesa, vi esortiamo a sopportare queste sofferenza avendo con voi le parole dell’Apostolo: “Chi ci separerà dall’amore di Cristo? Forse la tribolazione, l’angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?” (Rm 8, 35)».

Molti di coloro che soffrivano per la fede nel XX secolo, zelanti nella devozione, avrebbero desiderato vivere in un tempo in cui la fedeltà a Cristo fosse suggellata dal sangue del martirio. “Nell’infanzia e nell’adolescenza, – scriveva il santo martire Veniamin, metropolita di Pietrogrado, dalla cella dei condannati a morte nel

1922 – io riflettevo sulle vite dei martiri e mi entusiasmavo per il loro eroismo, per la loro ispirazione santa, e mi doleva con tutto il cuore che i tempi non fossero tali da vivere ciò che loro avevano vissuto. I tempi sono cambiati, ora c'è la possibilità di sopportare per Cristo da parte dei miei e degli estranei. È difficile soffrire duramente, ma nella misura delle nostre sofferenze, abonderà anche la consolazione di Dio”.

Come ha scritto uno studioso contemporaneo della storia della Chiesa, “la situazione dei cristiani in Russia era molto peggiore di quella dei primi cristiani, nel senso che i pagani non cercavano di intromettersi nella vita interna della Chiesa, per essi questo non aveva importanza. Invece in Russia i persecutori una volta erano stati cristiani, ed essi cercarono non solo di annientare fisicamente la Chiesa, ma organizzarono anche una serie di scismi, per distruggere l'edificio della Chiesa dall'interno, accelerando con ciò la sua fine sulla terra. Se prima la vita liturgica della Chiesa era inaccessibile ai pagani, a causa della chiusura dell'ambiente cristiano, ora i persecutori, nati e cresciuti nella tradizione cristiana, manifestavano una consapevole ostilità personale (più semplicemente un odio satanico) per Cristo e la Sua Chiesa”. Di qui la crudeltà, il carattere di massa delle persecuzioni contro i cristiani, la comparsa del satanico in forme estreme. Di qui tante vittime e tanti santi.

La Chiesa Ortodossa Russa conserva devotamente la santa memoria della vita, dell'ascesi nella confessione della fede e della morte dei martiri dei vescovi, dei sacerdoti, dei monaci e dei laici, insieme quella dei membri della Famiglia Imperiale, che hanno testimoniato in tempo di persecuzioni la propria fede, la speranza e l'amore per Cristo e per la Sua Santa Chiesa, anche fino alla morte e che hanno lasciato su di sé alla generazione futura la testimonianza del fatto che “se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore” (*Rm* 14,8). Sono stati servitori dello Spirito vivificante, che hanno manifestato la forza spirituale della Chiesa nelle prove del passato recente e noi non possiamo lasciar cadere nell'oblio la loro ascesi di fede, poiché essi si sono mostrati in tutto, secondo la parola dell'apostolo Paolo, “come ministri di Dio, con molta fermezza nelle tribolazioni, nelle necessità, nelle angosce, nelle percosse, nelle prigioni, nei tumulti, nelle fatiche, nelle veglie, nei digiuni; con purezza, sapienza, pazienza, benevolenza, spirito di santità, amore sincero; con parole di verità, con la potenza di Dio; con le armi della giustizia a destra e a sinistra; nella gloria e nel disonore, nella cattiva e nella buona fama” (*2Cor* 6, 4-8).

Proprio durante il Concilio giubilare dei vescovi del 2000, sono stati canonizzati tutti i nuovi martiri e confessori della fede russi, noti e ignoti al mondo. Nel compiere la canonizzazione dei nuovi martiri, la Chiesa Ortodossa Russa si avvale degli esempi di venerazione dei martiri dei primi secoli della storia cristiana, glori-

ficano l'ascesi dei nuovi martiri, la Chiesa Ortodossa Russa confida nella loro intercessione e prega che il Signore estenda la sua misericordia su di noi e doni a tutti i nostri concittadini un tempo di conversione; accenda nei loro cuori il fuoco della fede, lo zelo per la rinascita della Santa Rus'. E oggi, con tutta certezza, possiamo dire che si è avverata l'attesa del confessore della fede, il santo patriarca Tichon, poichè la Chiesa Ortodossa Russa oggi sta rinascendo sul sangue dei martiri.

Dunque, traiamo alcune conclusioni dalla nostra riflessione. Nella vita liturgica della Chiesa Ortodossa si conserva inalterata l'antica tradizione cristiana di far memoria dei santi, durante la celebrazione della Divina Liturgia. La Chiesa, offrendo il Sacrificio Incruento "per tutti e per tutto", testimonia la propria pienezza mistica, che si manifesta nell'unione al di fuori del tempo di tutti i suoi membri, i vivi e i morti, e tra essi anche i santi.

La memoria dei martiri assume un particolare significato liturgico nel momento santo dell'anafora. "In questo momento – scriveva San Giovanni Crisostomo – ci sta di fronte la vittima offerta in riscatto di tutto l'universo. Ecco perché anche noi preghiamo per tutto l'universo e facciamo memoria dei defunti, insieme con i martiri, i confessori e i presbiteri. Poiché siamo un solo corpo, anche se un membro è incoronato di maggior gloria degli altri."

Questo legame di preghiera e liturgico con i santi è sempre stato presente alla coscienza della Chiesa, ma è stato particolarmente chiaro in tempo di persecuzione. In questo senso, l'antica tradizione di celebrare la Divina Liturgia sulle tombe dei martiri è profondamente simbolica. Questa tradizione è viva ancor oggi, dal momento che quando il vescovo consacra un altare o un antimensio vi vengono inserite reliquie di martiri, sulle quali viene offerto il Sacrificio Incruento. La Chiesa si edifica sul sangue dei martiri, questa era la convinzione dei Padri della Chiesa.

Ed ecco, oggi ci troviamo di fronte a un dato di fatto storico: le persecuzioni inaudite per crudeltà e dimensioni, suscitate da un regime ateo contro la Chiesa Ortodossa Russa nel XX secolo, hanno manifestato al mondo una nuova legione di martiri per Cristo. Già oggi, ogni giorno del calendario liturgico della Chiesa Russa ricorre la memoria non di uno o due ma di numerosi santi recentemente elevati all'onore degli altari. E continua lo studio accurato dei materiali d'archivio, e di conseguenza, continuano ad aver luogo nuove canonizzazioni.

Così possiamo dire di trovarci appena all'inizio di un nuovo epocale periodo della storia della venerazione dei santi martiri. Il significato di questo fatto è certamente enorme, non solo per la Chiesa Ortodossa Russa, ma per tutto il mondo cristiano. Ma proprio la Chiesa Russa dovrà compiere nel breve periodo la ricezione liturgica di questo concilio di santi glorificati recentemente, accogliere nel

suo seno i nuovi nomi, venerarli, introdurre la loro memoria nell'uso liturgico e nella vita quotidiana della comunità ecclesiale.

E qui si apre di fronte a noi una larghissima prospettiva. Innanzi tutto, dovranno essere scritte migliaia di "Vite", praticamente si tratta di fondare un nuovo genere agiografico. Poi, bisognerà comporre le sequenze liturgiche, che allargheranno notevolmente il corpus di libri liturgici già esistente e abituale. Saranno dipinte anche le icone dei nuovi martiri. Numerose chiese e monasteri sono stati già edificati e consacrati in loro onore e indubbiamente altri lo saranno anche in futuro. Il volto dei nuovi martiri russi, col tempo, occuperà il posto che gli spetta di diritto nella comunione di tutti i santi cristiani.

Allo stesso tempo, dovremo, per quanto possa sembrare strano, abituarci a fare memoria di questi nuovi santi, a rivolgerci a loro nella preghiera, a sentire la forza della loro intercessione, che naturalmente non è inferiore a quella dei santi venerati dalla Chiesa già da secoli. Dobbiamo renderci conto del fatto che migliaia di autentici martiri hanno compiuto la loro ascesi in tempi a noi vicinissimi e ci hanno lasciato una inestimabile eredità spirituale. In ciò è il pegno della rinascita spirituale della Chiesa Ortodossa Russa, che possiamo osservare fin d'ora.

E se, secondo il pensiero di San Giovanni Cristostomo, i santi di cui si fa memoria insieme ai defunti durante la celebrazione della Divina Eucaristia, intercedono per essi, allora si può pensare che i nuovi martiri russi, che vengono ricordati nella Liturgia insieme ai vivi e ai morti, intercederanno con particolare forza di grazia davanti al trono di Dio, per coloro che ne fanno memoria: per la Chiesa di Cristo, per i cristiani di tutto il mondo, per ognuno di noi, augurando a noi tutti la salvezza in Cristo Gesù.

Bari, 28 settembre 2004



Presentazione della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani 2005

Relazione di Padre JAMES PUGLISI - Padre Generale dei Frati Francescani dell'Atonement - Direttore Centro Pro Unione

Introduzione

“Cristo, unico fondamento della Chiesa” è il tema scelto per l'anno 2005 dalle chiese e comunità ecclesiali in Slovacchia. Dobbiamo sottolineare, una volta ancora, che l'utilizzo di questo testo non è limitato *soltanto alla Settimana di preghiera*, ma deve essere considerato come una struttura base per momenti di preghiera, individuali o comunitari, *durante tutto l'anno*.

La novità quest'anno è che il testo nella versione inglese e francese, non è stato solamente preparato insieme dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dalla Commissione Fede e Costituzione, ma anche pubblicato congiuntamente da questi due organismi.

Contesto: tre domande

La commissione preparatoria per questa edizione, era composta da chiese e comunità ecclesiali in Slovacchia. Tutti conoscono il loro travagliato contesto storico-politico, irto di tante difficoltà sia a livello economico che religioso. Pur in questa non facile situazione, le chiese in Slovacchia hanno voluto offrire una sfida a tutte le altre chiese nel mondo. Riflettendo sulla loro esperienza di sofferenza vissuta, oggi esse riconoscono che il loro attuale incremento è dovuto alla consapevolezza che quando non era possibile pubblicamente partecipare alla vita di chiesa, è stato Cristo stesso a porsi come fondamento della loro fede e della loro speranza. La sfida che la loro riflessione ci pone è precisamente per noi cristiani uno stimolo a riconoscere che – anche in situazioni completamente diverse da quelle della Slovacchia – dobbiamo ritornare alle radici della nostra fede se vogliamo superare la crisi che attualmente attraversano le nostre chiese.

La commissione ha stilato il testo base, preso dalla prima lettera ai Corinzi 3,1-23, riflettendo su tre domande:

1. Qual è il *fondamento* su cui è stata costruita la nuova “esistenza” delle loro chiese?
2. Nel percorso di sviluppo delle singole comunità confessionali, vi è anche uno spazio per *crescere verso l'unità*?

3. Quali sono i mezzi per rafforzare il servizio della chiesa?

La loro riflessione sulle esperienze dei primi cristiani ha mostrato che i cristiani slovacchi non furono i primi a subire la persecuzione e a vivere in una condizione ostile ai valori del Vangelo. Esse, perciò, hanno cercato di comprendere da che cosa avessero tratto il coraggio per la loro crescita spirituale, le Chiese dell'epoca del Nuovo Testamento.

Il testo biblico

È stato il desiderio di comprendere *un'esperienza di crescita* in un contesto di difficoltà che ha portato il gruppo ecumenico in Slovacchia a scegliere la lettera di san Paolo ai Corinzi, perché ha potuto riconoscersi in un contesto simile. Era dunque adatto l'esempio che Paolo ha utilizzato per aiutare la chiesa di Corinto nella sua lotta per crescere. Il capitolo terzo della lettera di san Paolo presenta i cristiani come un'organismo umano in via di sviluppo dal punto di vista antropologico, cioè come un corpo umano che si sviluppa secondo diversi stadi. Il testo, perciò, parla dell'assunzione del cibo da parte del corpo e dell'incapacità ad assorbire alcuni tipi di cibo, prima che l'organismo sia maturo. Così è anche per la chiesa, per assicurare la crescita nella fede. Paolo ha parlato di una certa maturazione spirituale necessaria per mettere a frutto tutti i doni ricevuti da Dio in questa comunità.

La comunità di Corinto era ricca di tante doti ed opere, ma mancava di maturità spirituale. I cristiani erano coinvolti in una spirale di mondanità, di progetti superbi e di lotte di potere. Paolo è severo nella sua valutazione di questa comunità. Perché? *Perché fra di essi non vi era unità*. Sappiamo bene che l'unità è un dono che Paolo considerava essenziale perché essa dimostrava la presenza dello Spirito che rendeva presente la comunione di Padre, Figlio e Spirito. È l'unità che è il frutto dell'amore autentico.

Le chiese di Slovacchia sono venute alla piena libertà recentemente, a partire del 1989. La loro situazione è diversa da quella delle nostre chiese che hanno vissuto in libertà da molto tempo, almeno la maggior parte di esse. Nonostante ciò la stessa domanda posta alle chiese slovacche può servire a noi oggi: *“Quanto è stata autentica la nostra crescita in questi anni di libertà e nuove possibilità?”* Una riflessione per tutte le nostre comunità di oggi, durante la preghiera per l'unità, deve riprendere in esame la nostra maturità spirituale in quanto essa comprende il bisogno di pregare per una crescita nella fede, una crescita che abbraccia l'unità nel servizio e la comprensione reciproca. Crescere nella fede, unire nel servizio e comprenderci reciprocamente sono tutti e tre elementi di un “ecumenismo di vita”, ecumenismo destinato ad una compenetrazione degli elementi fondamentali di una vita da discepoli, vissuta nella

testimonianza concreta del Vangelo. I valori del mondo attuale ci sfidano fortemente. Dobbiamo domandarci se la nostra libertà ci offre la possibilità di rispondere ai valori dello spirito delle beatitudini oppure cede alla seduzione dei valori che rendono l'uomo e la donna sempre più schiavi dell'egoismo, dell'individualismo e della de-umanizzazione. Ecco, una delle tematiche per la nostra preghiera per l'unità dell'anno 2005.

Umiltà e cooperazione

Uno dei problemi più a cuore alla comunità dei Corinti era quello dei modelli di comportamento all'interno della comunità stessa. I cristiani erano divisi perché non erano uniti in una sola mente e in un solo proposito. La rivalità per onore e importanza non era accettabile per Paolo perché non rappresenta lo stile dell'umiltà evangelica visto in Cristo stesso che "è venuto non per farsi servire, ma per servire". L'autentico servizio all'unità è fatto in umiltà e non per "promozione di sé". L'ambizione nella vita ecclesiale è intesa da Paolo come una prospettiva mondana contraria allo spirito del Vangelo e quindi non a servizio del piano di Dio.

Per Paolo il vero spirito da vivere all'interno della comunità è quello della cooperazione di ciascuno secondo i propri doni e le proprie possibilità. Questa mentalità esprime una sinfonia di diversi doni che indica l'unico autore dei doni. Senza l'armonia, la sinfonia è cacofonia, è l'effetto della concorrenza di colori e di suoni e non la collaborazione e il rispetto della natura di ciascun elemento. Come i cristiani a Corinto, dobbiamo renderci conto che siamo cooperatori nell'opera di Dio e che costruiamo ciascuno sull'unico fondamento gettato da Dio, e cioè Gesù Cristo. In fin dei conti Dio è l'architetto e non noi. Una seconda riflessione per le nostre chiese nel 2005 è di domandarci: *Fino a che punto, permettiamo che il desiderio di potere controlli le nostre azioni, invece di un desiderio e una prontezza a servire il piano stabilito da Dio?*

L'unico fondamento

Ecco, arriviamo al nocciolo del discorso di san Paolo. In che modo Cristo è percepito come fondamento della sua Chiesa? Questa domanda per Paolo e la comunità di Corinto è di importanza capitale perché la sua risposta rivelerà il dinamico rapporto tra la Chiesa e il suo fondamento. Abbiamo appena menzionato che è molto importante distinguere chi è il vero architetto, Dio o noi. Guardare a Cristo, come unico fondamento della Chiesa, ci permette di vedere il giusto rapporto con Dio, modellato sull'esempio di Gesù. Lungo tutto il Vangelo, Gesù ha uno scopo soltanto, rivelare il Padre e il suo amore misericordioso per ciascuno di noi. Paolo cerca di co-

municare questa realtà con l'immagine del tempio di Dio. Da quando abbiamo ricevuto il dono dello Spirito, siamo divenuti portatori dell'immagine di Dio. Lo scopo di Paolo è di sfidare i suoi ascoltatori a vivere uniti nello Spirito che a sua volta li unisce in Cristo. Come Gesù sempre indica il Padre così lo Spirito ci abilita a dimorare in Cristo e lui in noi e quindi uniti al Padre.

San Paolo è certamente consapevole della varietà di doni e di servizi, e, che entrambi hanno origine in Dio. Questa diversità è data dallo Spirito per il bene comune e per l'unità del Corpo. Questi doni e servizi devono essere usati in modo conforme all'edificazione della Chiesa e alla costruzione di ponti come segno di speranza e come frutto dell'unità in Cristo. Durante la preghiera per l'unità nell'anno che viene, le chiese e le comunità ecclesiali possono riflettere insieme su quali doni e servizi diversi possiedono e come li mettono al servizio del Vangelo e non in competizione tra di loro. Affermiamo che è sullo stesso fondamento ricevuto nel battesimo che ogni cristiano deve costruire utilizzando i doni ricevuti da Dio, e per la gloria dello stesso Dio. La comunità cristiana convocata da Dio, fondata in Cristo e animata dallo Spirito è una comunità di santificati, è il corpo di Cristo. È l'*Una Sancta* professata nel simbolo di fede. Questa realtà misteriosa merita di essere profondamente meditata dai suoi membri.

Non la stoltezza ma la saggezza

Tutte le esperienze umane possono illustrarci la stoltezza delle nostre strade che hanno provocato divisioni su divisioni: tra l'uomo e la donna, tra nazioni, tra religioni e, nel mondo del cristianesimo, tra cristiani. Paolo ci mette in guardia contro questo tipo di atteggiamento. L'inganno della persona umana è una realtà curiosa perché possiamo convincerci di qualsiasi cosa, se vogliamo. Il potere della mente può servire da agente che decifra la realtà dall'illusione, oppure può indurci a credere nell'illusione ingannandoci. Basta pensare alla tentazione nel paradiso terrestre e all'inganno che ha permesso all'uomo e alla donna di crederci Dio. Al contrario, la saggezza si comprende a partire dall'esempio di Cristo, che si è umiliato ad accettare la debolezza umana fino alla morte, e ci rivela ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano. La lezione oggi per noi è che dobbiamo tener sempre presente, al centro della nostra riflessione, che non siamo noi il creatore ma Dio solo lo è; non siamo noi l'architetto ma soltanto i costruttori e infine non siamo noi il fondamento, ma Cristo. Dobbiamo ancora stabilire dei legami tra di noi, in modo che ci rendiamo conto della fragilità della nostra esistenza senza un fondamento solido. Dobbiamo ancora imparare la cooperazione tra battezzati e non la concorrenza, tranne che nel gareggiare nella carità.

Le chiese e comunità ecclesiali in Slovacchia hanno voluto offrirci la possibilità di comprendere la loro situazione di nuova crescita dopo l'esperienza della sofferenza e la mancanza di libertà. Noi che abbiamo potuto godere la libertà e il benessere forse abbiamo dimenticato il loro costo e non li apprezziamo più perché sono una seconda natura per noi. Forse l'occasione della settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, e anzi di ogni settimana, possa aprire delle nuove prospettive per la riconciliazione dei cristiani. Queste occasioni non saranno senza costo. Ma l'esperienza delle chiese in Slovacchia fa intravedere la speranza che tutto è possibile con la cooperazione nell'opera di Dio, purché comprendiamo che il nostro ministero è in *Cristo, che è il nostro unico fondamento*. È necessaria la cooperazione umana, cooperazione ispirata e aperta alla fiducia di Dio, nella convinzione che lui solo "fa crescere". In questa prospettiva la preghiera è l'atteggiamento più consono per rendere feconda la stessa azione ecumenica.



Immigrazione ed ecumenismo di popolo. La presenza di immigrati di altre confessioni e i nuovi problemi pastorali

Relazione di P. ANGELO NEGRINI
Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti

Introduzione
Non coalizione
di Stati, ma unione
di uomini

L'insistenza martellante dei *mass media* sui "parametri di Maastricht" rischia di divenire ossessiva. Da parecchi anni, ormai, si parla di "moneta unica", di contenimento della spesa pubblica, di riforma dello Stato sociale, di controllo dell'inflazione e del patto di stabilità dei mercati finanziari.

Di fronte a queste preoccupazioni, è necessario ribadire con forza che l'Europa non è, né potrà mai essere ridotta solo a un mercato. Certamente l'euro risponde anche a una esigenza di nuovi equilibri oggi imposti dal contesto economico mondiale e va visto come una necessità per affrontare problemi ormai planetari.

Tuttavia, proprio per questo, è importante non dimenticare, giunti a una svolta decisiva del processo di integrazione europea, che il primato, nonostante tutto, spetta alla politica, alla cultura e ai valori, cioè all'uomo con la sua dignità, i suoi diritti e doveri.

Mi sembra importante sottolineare questa istanza, nel momento in cui l'Europa, dal 1° maggio scorso, si è aperta a dieci Paesi dell'Est, mentre nuove paure di invasioni migratorie sono sorte negli europei occidentali.

Oggi la nuova Europa ha raggiunto traguardi di civiltà e benessere che fino a poco tempo fa si ritenevano impensabili. Ma il prezzo umano pagato è stato alto. L'averne ha compromesso l'essere. La tecnica ha espropriato la cultura che, da sempre, è stata l'anima dell'Europa.

Ecco perché la nuova "casa comune" o nascerà sulla base di una nuova cultura o non nascerà. Lo aveva compreso Jean Monnet, l'architetto dell'Unità Europea. "Se l'Europa fosse da rifare – disse poco prima di morire – comincerei dalla cultura. Infatti – spiegava – noi non coalizziamo gli Stati, noi uniamo gli uomini"¹.

¹ *Mémoires*, Paris 1986.

L'identità che rende "uno" il Continente è riposta all'interno della sua storia e della sua cultura: sta nel patrimonio spirituale e morale, comune ai popoli che lo compongono.

Ebbene, proprio all'interno di questa visione antropologica va collocato il discorso dell'allargamento a Est, se vogliamo che tale allargamento costituisca per davvero un incontro di culture e di religioni.

È da tempo che si trascina la discussione sull'Europa a due (o tre) velocità, sempre però su parametri economici. Queste divergenze sul modo di pensare l'unità europea sono aggravate dal ritorno di nazionalismi e di tendenze autonomistiche, o addirittura secessionistiche, all'interno di diversi Paesi europei: in Spagna, in Belgio e, in qualche misura, anche in Italia.

Una convivenza solidale

Se questa oggi è la situazione, l'unificazione progredirà non tanto in virtù degli accordi di vertice tra Stati (che pure sono necessari), quanto piuttosto grazie all'intensificarsi di rapporti sociali e culturali tra le diverse popolazioni del Continente, animati da una visione comune e solidale della convivenza.

"Non solo i politici ma anche la massa profonda dei popoli – commenta lo storico F. Braudel – dovrebbe pensare l'Europa. Non l'Italia, ma gli italiani, non la Germania, ma i tedeschi, non la Francia, ma i francesi dovrebbero mettersi a lavorare alla sua costruzione"².

I cristiani dunque sono chiamati a impegnarsi in prima persona e a doppio titolo (come cittadini e come credenti) nel promuovere iniziative atte a rinnovare i presupposti culturali e morali della tradizione, umanistica e spirituale, europea.

La società del benessere, infatti, fondata su una cultura neoliberista, si è rivelata disumanizzante. Ecco perché è importante riaffermare il primato dei valori morali, rifiutando – come fa con coraggio Giovanni Paolo II – una concezione meramente efficientistica dello sviluppo, che alimenta l'egoismo e allarga la forbice tra ricchi e poveri³.

In questo sforzo un ruolo insostituibile spetta all'Italia, come sottolinea lo stesso Giovanni Paolo II nella lettera del 6 gennaio 1994 ai Vescovi del nostro Paese: "Sono convinto che l'Italia, come nazione, ha molto da offrire a tutta l'Europa (...). All'Italia, in conformità alla sua storia, è affidato in modo speciale, il compito di difendere per tutta l'Europa il patrimonio religioso e culturale, inestato a Roma dagli apostoli Pietro e Paolo" (n. 4).

² Cfr. M. A. MACCIOCCHI, *Di là delle porte di bronzo*, Mondadori, Milano 1987, 206

³ Lettera enciclica *Centesimus annus*, n. 34.

Dal maggio di quest'anno l'Europa dei 15 si è allargata ad altri Paesi dell'Est: Slovenia, Slovacchia, Repubblica Ceca, Ungheria, Polonia, Estonia, Lettonia, Lituania, oltre a Malta e a Cipro.

Davanti a questo processo le Chiese hanno sempre guardato a "tutta" l'Europa. Sulla scia di Giovanni Paolo II, esse non amano parlare di allargamento della UE, ma di "riunificazione" dell'Europa. L'Europa è già quella di tutte le nazioni, dei popoli, delle culture, delle Chiese e non quella di un gruppo di Paesi. Con il nuovo sviluppo dell'UE deve chiudersi il capitolo drammatico di un continente diviso ideologicamente da un muro (eredità della seconda guerra mondiale) e aprirsi un nuovo capitolo: un'Europa "a due polmoni".

Mettere insieme 25 Stati e 455 milioni di persone non costituisce certo un semplice fatto di cronaca, né tanto meno un processo automatico. Si prospettano tante tappe intermedie da percorrere. Il Consiglio d'Europa auspica che la maggior coesione raggiunta in economia favorisca ulteriormente il processo di aggregazione politica. Il Commissario europeo per l'allargamento ha definito il processo di adesione "l'impresa più comprensiva e complicata nella storia delle politiche internazionali".

La Caritas italiana, con il patrocinio del CNEL, ha pubblicato qualche mese fa un prezioso volume⁴, con il contributo di numerosi ricercatori, italiani e dell'Europa dell'Est, il cui filo conduttore è proprio il fenomeno immigratorio con i numerosi aspetti – economici, giuridici, religiosi, socioculturali – che esso implica. In questa raccolta viene sottolineato che, nell'Est Europa, è fondamentale il tema delle differenze etniche, che denotano, a loro volta, numerose diversità linguistiche, culturali e religiose.

Prima dell'allargamento a Est si stimava, nell'Unione Europea, una presenza di immigrati orientali di tre milioni e mezzo di persone (su 20 milioni di immigrati nell'Unione), presenti soprattutto in Germania, Italia, Austria e Spagna. "Il loro aumento avverrà in misura ridotta rispetto agli anni Novanta – si prevede in questo studio – ma, secondo recenti proiezioni della "Fondazione per la promozione della condizione di vita e di lavoro" di Dublino (16 marzo 2004), dovrebbe emigrare in Occidente l'1% della forza lavoro di quei Paesi, circa 220 mila persone l'anno.

⁴ *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*, a cura di Oliviero Forti, Franco Pittau, Antonio Ricci, Idos, Centro Studi e Ricerche, Roma, 2004, p. 384.

Giovanni Paolo II, e con lui la Chiesa tutta, ha sempre considerato l'Europa, per le sue caratteristiche economiche, culturali e religiose, più vasta dell'Unione Europea. Ebbene, la "grande Europa" degli immigrati la vediamo ripartita in tre grandi cerchi concentrici, con differenti problemi e caratteristiche.

Nel *primo cerchio* si collocano i nuovi Stati membri che già godono del diritto alla libera circolazione, anche se con qualche limitazione nel settore del lavoro dipendente. Prolungare le normative restrittive, per questi Stati, non è certo consigliabile, tanto più che l'arma dell'espulsione nei loro confronti è spuntata. Sarebbe più opportuno un accordo con i vari Stati per l'utilizzo ottimale della manodopera immigrata.

Il *secondo cerchio* comprende gli Stati che diverranno membri dell'Unione a breve termine (come la Romania, la Bulgaria, la Croazia), o a più lungo termine, come i Paesi balcanici, un'area, questa, da coinvolgere in un rapporto di *partnership*, in grado di allentare la pressione migratoria e di preparare soluzioni e accomodamenti più equilibrati.

Un caso a parte è costituito dalla Turchia che, tra l'altro, pone in termini innovativi la convivenza con la religione musulmana. L'islam turco, infatti, già maggioritario in Europa, è quello al quale fanno riferimento le minoranze islamiche dei nuovi Stati membri.

Appartengono alla *terza cerchia* Paesi come la Russia, l'Ucraina, la Moldova e la Bielorussia. Un'area che ha 5 mila chilometri di frontiera con l'Europa allargata e intrattiene con essa stretti legami, soprattutto economici. È emblematico il caso dell'Ucraina dove si stima sia passato il 70% degli immigrati illegalmente presenti in Europa. Andremmo incontro a una vera e propria disfatta se ci riducessimo a trasformare il superamento delle frontiere in una semplice "politica di vicinato".

Negli ultimi tre anni gli immigrati dell'Est europeo in Italia (su una presenza complessiva di stranieri, che raggiungono attualmente 2 milioni e mezzo) sono passati da 457 mila a 1 milione circa di persone.

La Romania è il primo gruppo nazionale tra gli Stati membri, con quasi 250 mila immigrati; l'Albania, con circa 240 immigrati, precede il Marocco con 100 mila unità e la Polonia con 70 mila persone.

Nelle province di Roma e di Milano è insediato il maggior numero di immigrati est europei. Nel Nord Italia diverse città sono di-

ventate simili a “capitali” dell’Est: Bolzano per gli slovacchi, Vicenza per la Bosnia-Erzegovina e la Jugoslavia, Trieste per la Croazia, e Treviso per la Macedonia.

A breve scadenza si prevede un arrivo annuale di circa 100 mila lavoratori: 8 mila dalla Moldova, 10 mila dalla Polonia, 15 mila dall’Albania, 27 mila dall’Ucraina e 35 mila dalla Romania. A media e a lunga scadenza si prevede però una progressiva diminuzione dei flussi. I Paesi dell’Europa dell’Est infatti non sono un serbatoio illimitato di manodopera, tanto più che anch’essi stanno conoscendo attualmente un significativo processo di invecchiamento.

Tra immigrati comunitari ed europei dell’Est, in Italia si arriva oggi ad una incidenza del 47% su totale della presenza straniera.

La religione degli immigrati

I dati dopo la regolarizzazione

La regolarizzazione del 2002, pur avendo coinvolto immigrati provenienti da tutte le parti del mondo, è stata caratterizzata da un maggior protagonismo dei paesi dell’Est Europa e da sensibili modifiche della consistenza dei singoli gruppi religiosi.

Tra i regolarizzati, i cristiani superano la maggioranza assoluta (56,6%), i musulmani si fermano ad un quarto del totale, i fedeli di religioni orientali sono appena il 3%. Complessivamente si tratta di 398 mila cristiani (di cui 251 mila ortodossi e 129 mila cattolici), 178 mila mussulmani e 21 mila fedeli di religioni orientali, oltre a raggruppamenti minori, e a circa 100 mila non credenti o non inquadrabili in un gruppo.

In tutti i paesi dell’Est i cristiani sono la maggioranza, fatta eccezione per l’Albania dove i musulmani incidono per il 70%.

- I **Cattolici** hanno una elevata incidenza in alcuni paesi (Polonia 90%, Slovenia 82%, Lituania 72%, Croazia 77%); un’incidenza del 15-30% in Albania, Bielorussia, Bosnia, Repubblica Ceca e Lettonia; e una incidenza molto più bassa nei restanti paesi.
- Gli **Ortodossi** raggiungono la maggioranza assoluta in Bulgaria (88%), Jugoslavia (64%), Macedonia (54%), Moldova (98%), Romania (87%) e Ucraina (60%) e superano l’incidenza del 15% in Russia, Estonia, Bosnia e Bielorussia.

Fattori di discontinuità

Una prima constatazione porta a sottolineare un fattore di discontinuità: in effetti, i valori percentuali dell’appartenenza religiosa degli ultimi immigrati regolarizzati sono abbastanza diversi da quelli riguardanti la popolazione immigrata precedentemente insediata in Italia.

Una seconda constatazione si sofferma, per così dire, su una discontinuità di secondo livello e mostra come risulti modificata la composizione all'interno dei grandi gruppi religiosi. Tra i regolarizzati, i cristiani per i due terzi sono rappresentati da ortodossi e solo per un terzo da cattolici, mentre i protestanti hanno una incidenza di appena il 3%. La provenienza degli ortodossi si ricollega all'Est Europa, mentre quella dei cattolici va riferita all'America Latina, in una certa misura allo stesso Est Europa e in misura molto contenuta anche all'Asia Orientale.

La scarsa incidenza dei protestanti è ricollegabile al peso residuale degli immigrati provenienti dall'Africa subsahariana.

Anche l'islam ha una connotazione geografica differenziata rispetto alle provenienze dei musulmani già soggiornanti in Italia e, pur continuando a prevalere la componente nordafricana (47,4%), è notevole – e in questo consiste il carattere fortemente innovativo – quella dell'Est Europa (26,1%); inoltre sono rappresentate, seppure in misura minore, quelle dell'Africa subsahariana e del subcontinente indiano.

In sintesi si può affermare che la regolarizzazione, sotto l'aspetto religioso, è legata al deciso affacciarsi dell'ortodossia sullo scenario italiano e alla presenza di un islam europeo di antico insediamento.

Sulla base di queste stime, tra i 2 milioni e 650 mila immigrati soggiornanti regolarmente in Italia all'inizio del 2004, 1 milione e 282 mila sono cristiani (50,3%), 824 mila musulmani (33%) e 442 mila appartengono ad altri gruppi o non sono credenti (17,4%)⁵.

Le religioni rappresentate

I **cristiani**, diventati per la prima volta la maggioranza assoluta, sono così ripartiti nelle tre grandi confessioni: cattolici 651 mila, ortodossi 470 mila, protestanti 114 mila. Altri gruppi minoritari di cristiani raggiungono le 46 mila unità. Ogni 10 cristiani quindi, 5 sono cattolici, 4 ortodossi e 1 protestante o di aggregazioni minori.

Se i flussi dall'Est Europa, e in particolare dalla Romania, perdureranno, è prevedibile un ulteriore aumento dei cristiani e in particolare degli ortodossi. Invece i protestanti, che nel passato avevano un peso percentuale più consistente, pur essendo aumentati di numero, sono diminuiti in termini percentuali.

Gli **ortodossi** per il 97% hanno un'origine europea. I protestanti e i cattolici hanno anch'essi un forte radicamento in Europa (rispettivamente 58% e 52%), rafforzato dalla provenienza americana (24% e 32%) e un significativo, anche se più contenuto, riferimento all'Asia (7% e 11%) e all'Africa (9% e 3%).

⁵ Cfr. Appendice, Tabella n. 1, Stima del *Dossier Statistico Immigrazione* sulla religione degli immigrati in Italia (2004).

Anche i **musulmani** hanno conosciuto una forte diversificazione geografica a seguito dei flussi registrati nel corso degli anni '90 e nell'ultima regolarizzazione. Tra di essi prevale nettamente la confessione sunnita rispetto a quella sciita, diffusa, questa, specialmente in Iran (93% dei musulmani), in Iraq (62%), in Libano (un terzo dei musulmani locali), in Afghanistan (un quarto) e in Sri Lanka (un quinto). Alla componente nordafricana (48%) si affianca quella dell'Est Europa (26%); seguono con l'11% l'Africa Occidentale e con il 10% il Subcontinente indiano.

Mi pare utile sottolineare che 1 musulmano su 4 proviene dall'Est Europa, dove si fa riferimento prevalente al modello islamico turco⁶.

Il gruppo dei fedeli di religioni diverse da quella cristiana e musulmana è più eterogeneo e ai primi posti vediamo l'induismo (61 mila), il buddismo (50 mila), seguiti dalle cosiddette religioni tradizionali (30 mila) e dall'ebraismo (7 mila).

Molto numeroso (quasi 300 mila persone) è il gruppo di coloro ai quali non è stato possibile dare una precisa appartenenza (o vengono reputati non credenti). Di questi, più di 100 mila si trovano nell'Est Europa. In Russia, nella Repubblica Ceca e in Estonia la maggior parte dei cittadini si dichiara non credente e questo come effetto dell'ateismo prima prevalente⁷.

Per gli altri gruppi religiosi la provenienza maggioritaria è differenziata:

- per gli ebrei prevalgono l'Est Europa e il Medio Oriente;
- per gli induisti prevale l'Asia Centro Meridionale;
- per i buddisti il numero più cospicuo viene dall'Asia Centro Meridionale e Orientale;
- per gli aderenti alle religioni tradizionali (gli animisti) il continente di riferimento è l'Africa.

A seconda delle religioni si riscontra una maggiore o minore concentrazione. Gli indiani sono il 73% degli induisti immigrati, gli srilankesi il 69% dei buddisti, i romeni il 50% degli ortodossi, i marocchini il 31% dei musulmani.

Tra i cattolici e i protestanti non vi è una così elevata concentrazione: i tedeschi raggiungono il 15% della presenza protestante e i filippini solo l'11% dei cattolici. Da notare che i cattolici polacchi,

⁶ Su questi aspetti si diffonde il citato *Europa. Allargamento a Est e immigrazione*. Il volume sottolinea che le tonalità differenziate della religione musulmana danno un supporto a chi parla di "islam al plurale" e rendono anche il caso italiano di grande interesse per gli sviluppi che ne possono derivare.

⁷ Cfr. Appendice, Tabella n. 2, Stima del *Dossier Statistico Immigrazione* sulla religione degli immigrati in Italia (2004).

raddoppiati dopo la regolarizzazione, hanno raggiunto i cattolici filippini a quota 70 mila e sono da essi distanziati da appena due migliaia di unità.

Cambiamenti nella composizione religiosa

Negli ultimi quindici anni si sono registrati notevoli cambiamenti nella composizione religiosa degli immigrati in Italia.

Nel 1991, quando gli stranieri regolarmente presenti in Italia erano appena 656.757, i cristiani rappresentavano il 44,6% del totale, i musulmani il 38%, gli ebrei lo 0,6%, gli induisti il 2,1% e gli appartenenti alle religioni tradizionali l'1,4%.

A distanza di quasi quindici anni i cristiani hanno superato la metà della presenza totale degli immigrati, a seguito dell'aumento di sei punti, mentre i musulmani sono passati dal 38% al 32,4%. I gruppi minori (buddisti, induisti e animisti) conservano all'incirca lo stesso peso percentuale, salvo una lieve flessione.

È interessante notare come sia mutata la composizione interna delle religioni degli immigrati in Italia.

Se nel 1991 i cattolici erano quasi il 60% di tutti i cristiani e gli ortodossi appena il 14%, nel 2004 gli ortodossi si avvicinano quasi alla metà della presenza cristiana totale, essendo aumentati di ben undici volte (da 43 mila a 470 mila), mentre la popolazione immigrata è solo quadruplicata. Questo rende ancora più urgente l'impegno per l'incontro e il dialogo con gli immigrati dell'Est Europa⁸.

A me pare che si ponga a tre livelli il dialogo che, soprattutto come cristiani, siamo chiamati a realizzare nella nuova Europa.

Società sempre più multiculturali

Nell'immaginario collettivo occidentale è diffusa la tendenza a identificare Paesi, nazionalità e culture: se abitanti della Francia, sono francesi di lingua francese; quella della Germania, tedeschi di lingua tedesca. Così la Romania sarà abitata solo da rumeni, la Lettonia solo da lettoni, e così via. Ebbene, questo criterio (ormai inadeguato a definire le stesse società occidentali, sempre più multiculturali) lo è ancor di più se riferito a una realtà complessa e variegata come quella dell'Europa Centro Orientale. In molti di questi Paesi infatti si trovano cospicue minoranze etniche, linguistiche e religiose, la cui presenza sul territorio segue tracciati molto diversi da quelli dei confini politici. Inoltre i differenti criteri di identifica-

⁸ Cfr. Appendice, Tabella n. 3, Stima del *Dossier Statistico Immigrazione* sulle religioni degli immigrati in Italia (1991-2004). Per quanto riguarda il quadro complessivo delle Religioni degli immigrati in Italia, v. Appendice, Tabella 4.

zione delle popolazioni – etnici, religiosi, culturali, linguistici – sono spesso sovrapposti e intrecciati, moltiplicando le possibili suddivisioni all'interno delle varie comunità.

Uno primo elemento che caratterizza una determinata cultura è la lingua: tra le lingue parlate nell'Europa dell'Est, la più diffusa è il russo (circa 170 milioni di persone) seguita dal polacco (44 milioni) dall'ucraino (41) e dal rumeno (26). Negli altri Paesi si parlano numerose altre lingue, in gran parte di ceppo slavo che, in alcuni casi, rispecchiano varianti di uno stesso idioma.

I vari Paesi dell'Europa Centro Orientale presentano livelli di eterogeneità culturale notevolmente differenti. Solo la Polonia e la Repubblica Ceca hanno oggi una popolazione etnicamente omogenea. Gli altri Paesi, in misura differente, sono tutti Paesi multietnici.

“La nuova Europa – afferma Alessio D'Angelo – è ancora alla ricerca di un nuovo equilibrio, per raggiungere il quale sarà necessario garantire la libertà e l'indipendenza dei singoli gruppi etnici, senza tuttavia ingabbiarsi in una frammentazione infinita”⁹.

Incontro di persone, non di culture

Diversa dalla comunicazione linguistica è invece la relazione tra le persone, le quali non sono mai le une accanto alle altre. La parola “accanto” si può riferire a un tavolo, a una sedia. Due persone invece non possono essere accostate senza interferire l'una con l'altra. Noi crediamo di guardare all'altro come ad un oggetto da definire, mentre è un soggetto col quale interagire. “L'altro non si lascia raffigurare – ha affermato il filosofo francese R. Lacroze –. Egli è uno sguardo, non è una cosa da vedere”.

Un'altra annotazione mi sembra opportuno sottolineare a proposito del dialogo interculturale. Non esistono culture astratte, separate dalle persone o viceversa. L'oggettivazione delle culture tende a presentarle come realtà esteriori all'uomo e al suo contesto esistenziale. E potrebbe farci credere che la cultura esista al di fuori della persona e possa essere conosciuta analiticamente, studiandone le componenti. E così rischiamo di fare delle estrapolazioni abusive, ideologiche e spesso incoscienti, sugli individui. Una determinata cultura, in sé, non esiste: si può incontrarla solo attraverso la mediazione delle persone che la incarnano.

⁹ Europa. *Allargamento a Est e immigrazione*, cit., 69.

L'alterità dell'altro

Un ultimo appunto, infine, a proposito dell'incontro che siamo chiamati a sviluppare con le persone. L'incontro infatti è più di una semplice interferenza o di una interazione. Incontrandosi, due persone interagiscono per forza, anche se non se ne accorgono. L'incontro è un "di più" che dobbiamo ricercare insieme e che, per essere tale, deve implicare un passaggio a livello umano e spirituale. La questione non è "chi è l'altro" o "chi sono io", ma "chi sono io in rapporto all'altro". Si prende veramente coscienza di se stessi solo attraverso la relazione. "La scoperta dell'alterità dell'altro – afferma l'antropologo C. Lévi-Strauss – non è la scoperta di una barriera, ma di un rapporto". "L'uomo è una struttura dialogica", precisa lo psicologo Carmen Camilleri. L'uomo dunque è fatto strutturalmente per il dialogo.

"L'integrazione sul piano sociale e l'interazione su quello culturale, ha affermato Giovanni Paolo II, sono diventate il presupposto necessario per una vera convivenza pacifica fra le persone e le nazioni. Ciò è richiesto come mai prima d'ora dal processo di globalizzazione, che unisce in modo crescente i destini dell'economia, della cultura e della società"¹⁰.

Dialogo interreligioso

Musulmani ed ebrei

I musulmani, considerando anche la ex Unione Sovietica e i Balcani, raggiungono in Europa i 40 milioni di persone. Non si tratta di un islam di recente immigrazione, ma di una presenza ormai radicata. Tra i numerosi gruppi di musulmani dell'Est, vi sono i bulgari musulmani (solitamente indicati col termine, anticamente dispregiativo, di "*pomachi*")¹¹. Si tratta di slavi che parlano il bulgaro come lingua madre, ma i cui costumi sono islamici: sfiorano le 250 mila unità e vivono in insediamenti omogenei nelle regioni montagnose a Sud e Sud-Est della Bulgaria.

Un altro gruppo numericamente rilevante, nell'area balcanica, è costituito dalle popolazioni di etnia albanese, di cui circa 1.800.000 si trovano in Kosovo e 400 mila nella Macedonia occidentale e a Skopje.

¹⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *L'amore e l'accoglienza costituiscono la prima e più efficace forma di evangelizzazione* Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti: *Osservatore Romano*, 19 maggio 2004, p. 5.

¹¹ Dal bulgaro *pomagam*, (letteralmente "aiuto"), probabilmente perché i pomachi aiutarono i turchi a dominare la Bulgaria durante l'Impero Ottomano.

Di tradizione islamica sono anche alcuni gruppi di rom e le comunità di etnia turca, anch'essi presenti nella Serbia meridionale, in Kosovo e in Macedonia. Gli unici Paesi europei (ad eccezione della Turchia), in cui la maggioranza della popolazione può essere definita di religione o di origine musulmana, sono l'Albania e l'Azerbai-gian, con il 65,3% di musulmani sciiti e il 28,1% di sunniti¹².

La popolazione musulmana in Italia supera attualmente le 800 mila unità, considerati ovviamente anche gli immigrati da altre Nazioni.

Minima invece è la popolazione di fede ebraica. Lo sterminio perpetrato dai nazisti durante la seconda guerra mondiale e le persecuzioni dei regimi comunisti ne hanno ridotto considerevolmente il numero anche in quelle aree dell'Europa Centro Orientale dove si era insediata una collettività numerosa e influente. Se la comunità polacca è stata praticamente annullata, nella ex Jugoslavia si è passati dalle 75 mila presenze prima della guerra alle circa 16 mila unità attuali. Tra i casi meno noti, quello della Lettonia, dove gli ebrei, prima del secondo conflitto mondiale, erano il 5% della popolazione, mentre oggi non superano lo 0,6%.

Accoglienza e dialogo

Si parla spesso di accoglienza e dialogo nei confronti degli immigrati di diversa religione¹³. L'accoglienza è, per noi cristiani, l'impegno primario nei confronti degli immigrati di ogni credo religioso. Ma una accoglienza fine a se stessa sarebbe sterile se non fosse accompagnata da uno sforzo per incontrare e dialogare con gli immigrati stessi. Il dialogo interreligioso è diventato oggi quasi uno slogan a volte perfino corrosivo dall'uso. Per alcuni si tratterebbe addirittura di impostare una semplice chiacchierata o uno scambio di idee su temi religiosi.

Dialogare non significa annullare o annacquare la nostra identità, ma anzi conoscerla e possederla coscientemente, manifestarla con convinzione, senza timore di coloro che la pensano diversamente. Sono la mancanza di chiarezza o l'ambiguità a impedire o ad imbrogliare il dialogo, non una fede convinta. È l'incertezza o la scarsa convinzione che rende arroganti e fa del dialogo un'operazione puramente "politica" o diplomatica.

¹² Vale la pena ricordare che, solo in Germania, vivono attualmente più di 2 milioni e 500 mila immigrati turchi.

¹³ Cfr., in merito, la recente Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, del Pontificio Consiglio per la Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, che dedica a questo tema tutta la Parte II (nn. 34-69). A questo tema Giovanni Paolo II ha dedicato il particolare Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato, 2002 (cfr. *Osservatore Romano*, 19 ottobre 2001, p. 5).

Non possiamo nasconderci che, soprattutto dopo gli ultimi fatti di terrorismo, molti nutrono dubbi sulla reale volontà di dialogo da parte dei musulmani. Tuttavia, leggendo con fede i segni dei tempi, è difficile non scorgere nel dialogo interreligioso la strada privilegiata per l'adempimento del disegno di Dio sulla nostra storia e per l'instaurazione, nel mondo, di una vera pace fondata sulla giustizia e sul riconoscimento e il rispetto dei diritti di tutti¹⁴.

Uguali agli altri, identici a se stessi

Sono personalmente convinto che la difesa dei valori cristiani, che alcuni ritengono insidiati dalla presenza di immigrati musulmani, non si ottiene certo con la discriminazione degli stessi, ma soprattutto attraverso una vigorosa ripresa spirituale dei nostri fedeli. Bisognerà dunque che la Chiesa in Italia si apra all'accoglienza, programmando iniziative pastorali d'incontro e di dialogo, ma soprattutto preparando i fedeli, aiutandoli a superare pregiudizi e prevenzioni. Il dialogo fraterno e il rispetto reciproco non costituiranno mai un limite o un impedimento all'annuncio del Vangelo. Anzi la testimonianza vissuta dell'amore e dell'accoglienza costituisce la prima e più efficace forma di evangelizzazione.

Il problema dell'incontro con l'islam, come del resto con tutte le altre religioni, diventa così un problema di formazione autentica all'essere cristiani, non certo per intraprendere altre "guerre sante", ma per esprimere una accoglienza sincera e non timorosa, impostare un confronto serio tra credenti adulti nella fede, convinti che il pluralismo non nasce certo da un appiattimento della verità né, tanto meno, dall'ignoranza delle posizioni altrui, ma dal confronto fra di esse. Il sentirsi uguali agli altri e identici a se stessi rimane, ancora e sempre, il più valido supporto per un vero incontro con qualsiasi "altro", diverso da noi¹⁵.

"I processi di mondializzazione, afferma ancora Giovanni Paolo II, non solo chiamano la Chiesa al dialogo interculturale, ma anche a quello interreligioso. L'umanità del terzo millennio ha urgente bisogno di ritrovare comuni valori spirituali, su cui fondare il progetto di una società degna dell'uomo"¹⁶.

¹⁴ Il tema de *Le migrazioni in una visione di pace*, è ripreso dal Messaggio del Papa per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato del corrente anno: cfr. *Osservatore Romano*, 24 dicembre 2003; cfr. anche il Messaggio per la Giornata mondiale della pace *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*: AAS XCIII (2001) 306.

¹⁵ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Istruzione Dialogo e Annuncio*, 42-50: AAS LXXXIV (1992) 428-431; Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, *Direttorio per l'applicazione dei principi e norme sull'ecumenismo*: AAS LXXXV (1993) *passim*; Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*: AAS LXXXIII (1991) 249-340.

¹⁶ Cfr. Discorso del Papa ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, cit.

Cattolici, non solo

Tra i dieci nuovi membri dell'UE, alcuni (Polonia, Malta, Lituania) hanno una popolazione in grande maggioranza cattolica. Solo nel caso di Cipro vi è una preponderanza di cristiani ortodossi (95%) mentre nelle due ex repubbliche sovietiche di Lettonia ed Estonia si riscontra una preponderanza che si è dichiarata atea o non aderente a nessuna Chiesa.

Nel complesso, nella nuova UE a 25, i cattolici sono passati da 185 milioni a 240 milioni di fedeli, i protestanti da 89 a 93 milioni e gli ortodossi da 10 a 12 milioni.

Se però guardiamo all'Europa nella sua accezione più ampia, comprendendo cioè anche i Paesi dell'ex URSS (Russia, Ucraina, Bielorussia e Paesi caucasici), gli ortodossi raggiungono 90 milioni (il 12,3%) a fronte di 253 milioni di cattolici (34%) e 102 milioni di protestanti.

Verso una nuova mentalità

Il fattore religioso è solo una delle tante componenti identitarie dei popoli dell'Est, ma sicuramente quello più spesso al centro del recente dibattito culturale e politico.

L'allargamento a Est e la conseguente presenza di immigrati di fede ortodossa hanno portato alla ribalta il dialogo e l'incontro ecumenico.

Questi immigrati provengono generalmente da Chiese oppresse per vari decenni dal comunismo e tagliate fuori da quel fermento di idee e di iniziative ecumeniche che ha caratterizzato invece le Chiese occidentali, sia protestanti che cattoliche.

Diverse sono le iniziative in Italia che fanno capo a un "ecumenismo di vita":

- Gli interventi assistenziali e promozionali, in Italia, di tanti centri di ascolto e di accoglienza di istituzioni ecclesiali non badano affatto all'appartenenza religiosa dei loro assistiti.
- Altrettanto si dica delle numerose chiese offerte dalle diocesi italiane ai cristiani ortodossi, soprattutto della Romania, le cui Gerarchie mostrano gratitudine alla Chiesa italiana.
- Tra cattolici e ortodossi si è instaurato un rapporto cordiale, un'autentica amicizia, anche fra i rispettivi rappresentanti ecclesiastici.
- Molti studenti teologi ortodossi sono ospiti di seminari delle diocesi italiane e frequentano le facoltà teologiche pontificie.
- Si aggiungano i numerosi interventi assistenziali di istituzioni, quali la Caritas, il Movimento del Focolare, la Comunità di S. Egidio.

Il 12 aprile di quest'anno, lunedì di Pasqua, la celebrazione comune fra protestanti, ortodossi e cattolici nella Basilica di S. Maria Maggiore, è stato un evento molto sentito. "Chi è coinvolto in questo rapporto personale, esistenziale – afferma B. Mioli della Mi-

grantes – percepisce che il “discorso ecumenico” è qualcosa di più, grazie alla presenza immigrata, di un semplice discorso dottrinale. Sta diventando, sempre più, mentalità e sensibilità che prelude a tempi nuovi”¹⁷.

In ambito ecclesiale si è sempre più convinti che il valorizzare questa dimensione religiosa delle migrazioni sia una strada maestra che porta anche ad altri traguardi, di alto valore, civile e culturale.

Oltre gli ordinamenti giuridici

L'Europa allargata ha bisogno, certamente, di nuovi ordinamenti giuridici e di nuovi strumenti economici. Ma ha bisogno, ancor più, di una nuova mentalità e di un calore umano che avvicini i popoli nonostante le loro differenze. Il ravvicinamento reciproco attorno ai valori religiosi che, dopo tutto, fanno risalire Oriente e Occidente alla stessa origine e tradizione cristiana, può dare un forte contributo per una pacifica intesa e uno scambio arricchente fra le due sponde dell'Europa per tanto tempo lontane per ragioni o forzature politiche, estranee all'anima profonda, soprattutto del popolo orientale. Tutto l'impegno ecumenico è orientato all'obiettivo ideale di una Europa, come afferma Giovanni Paolo II, destinata a “respirare a due polmoni”¹⁸.

“La presenza, sempre più numerosa, di immigrati cristiani non in piena comunione con la Chiesa Cattolica offre altresì alle Chiese particolari nuove possibilità per la fraternità e il dialogo ecumenico, spingendo a realizzare, lontano da facili irenismi e dal proselitismo, una maggiore comprensione reciproca fra le Chiese e Comunità ecclesiali”¹⁹.

“L'attuale entità delle migrazioni, afferma Giovanni Paolo II, induce a riflettere sulla condizione del Popolo di Dio, in cammino verso la patria del cielo. Lo stesso movimento ecumenico può essere così inteso come un grande esodo, un pellegrinaggio che si mescola e si confonde con gli esodi attuali di popolazioni alla ricerca di una condizione di vita meno precaria. In questo senso, continua il Papa, costituisce un ulteriore incentivo ad accogliere fraternamente persone che hanno modi di vivere e pensare diversi da quelli che sono per noi abituali. Fenomeno migratorio e movimento ecumenico diventano così uno stimolo, nei rispettivi ambiti, verso una migliore intesa umana”²⁰.

¹⁷ Cfr. *La presenza cristiana fra gli immigrati dall'Est europeo, in Europa, allargamento a Est e immigrazione*, cit., 84.

¹⁸ Cfr. Giovanni Paolo II, Esortazione Apostolica postsinodale *Ecclesia in Europa*: AAS XCV (2003) *passim*.

¹⁹ Cfr. Istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, cit., 58.

²⁰ Cfr. Discorso all'Assemblea Plenaria, cit.

Dall'avventura della diversità...

Quando l'umanità era ancora formata da un solo popolo, gli uomini si fermarono in una grande radura e dissero: "Costruiamo una città forte, unica, con una torre che si alzi fino al cielo". Ma Dio disse: "Essi vogliono costruire un'unica identità, ma io scenderò, li confonderò e, invece, celebrerò la diversità".

Gesù di Nazareth ci ha proposto l'immagine o, meglio, la concezione di un Dio "plurale", che la teologia lungo i secoli ha precisato nell'espressione "Padre, Figlio e Spirito Santo": un Dio che ha, come essenza, la diversità, nel Suo interno, che però è comunione.

"È nella Trinità – scrive E. Grasso – che l'unità e la differenza si incontrano e si armonizzano. Di fatto, nella Trinità l'alterità è massima (il Padre non è il Figlio), ma allo stesso tempo è massima anche l'unità (il Padre è pienamente Dio come il Figlio è pienamente Dio). Il Padre e il Figlio sono uniti in maniera completa perché lo Spirito del Padre è lo stesso Spirito del Figlio (...). Fare, dunque, sia della differenza sia dell'identità un assoluto, uccide la concezione trinitaria dell'uomo"²¹.

"È nella Trinità – ribadisce Robert Sarah – che l'uomo apprende a dialogare nel rispetto delle persone e scopre che è possibile che l'unità e la differenza si incontrino e si armonizzino in una profonda comunione d'amore"²².

È in questa "comunione delle diversità" che trova il suo fondamento anche il discorso della Chiesa "cattolica", cioè universale. Questa cattolicità la Chiesa l'ha vissuta sempre in modo drammatico, perché la Chiesa è fatta di persone umane, si incarna in diverse culture, nelle quali non esaurisce la ricchezza del Vangelo e della Rivelazione. Ogni cultura e ogni realizzazione storica, anche del Cristianesimo, è un annuncio, una rivelazione di questa passione infinita di Dio della diversità e della comunione.

Il movimento migratorio dell'epoca della globalizzazione vive l'ultima avventura, l'ultima forma, in ordine di tempo, della Torre di Babele, in cui, attraverso la globalizzazione dei mercati e dell'economia si sta formando purtroppo anche una omologazione, un appiattimento delle culture.

... a un dialogo interpersonale

Il recente Convegno della Chiesa italiana "*Tutte le genti verranno a te*", dello scorso mese di febbraio, si è ispirato al n. 58 degli

²¹ Cfr. *Dialogue avec l'Afrique. Essais théologiques sur l'actualité*, Presse universitaire d'Afrique, Yaoundé 1997, 74-75, cit. da ROBERT SARAH, *Dialogo interetnico e riconciliazione*, in *Il Regno*-documenti 9/2004, 320.

²² *Dialogo interetnico e riconciliazione*, cit., 320.

“Orientamenti pastorali della Chiesa Italiana per il primo decennio del 2000”, dove si legge: “Dobbiamo affrontare un capitolo sostanzialmente inedito del compito missionario: quello della evangelizzazione di persone condotte tra noi dalle migrazioni in atto”.

La Chiesa in Italia prende sempre più coscienza che di fronte all’immigrazione, non deve prevalere un atteggiamento di allarme o di autodifesa, ma di accoglienza e di dialogo, sottolineando le grandi opportunità che gli immigrati offrono all’opera di evangelizzazione della Chiesa. La cattolicità della Chiesa non è più “geografica”, circoscritta, monoculturale. Con il dialogo interculturale e interreligioso, siamo chiamati a partecipare all’avventura della diversità, che il Padre ha sognato da sempre. Un dialogo interpersonale di Amore e di Verità.

Conclusione *I migranti, “nuova risorsa per il futuro europeo”*

Giovanni Paolo II, noi sappiamo, ha un suo progetto per l’Europa: un’Europa aperta che realizzi solidarietà e costruisca la pace nel mondo. “Dire Europa, afferma il papa, deve voler dire “apertura”, “accoglienza”, nei confronti degli immigrati, destinati ad essere “una nuova risorsa per il futuro europeo”. La questione “immigrazione”, continua il Papa, è diventata un metro per misurare la qualità della società europea, chiamata a diventare una vera *casa comune*, “nella quale ciascuno possa essere accolto, nessuno venga discriminato, tutti siano trattati come membri di una sola grande famiglia”²³.

È un compito arduo e difficile che potremo condurre soprattutto in collaborazione con le altre religioni e culture.

Dall’Europa è nata la divisione tra le Chiese e, nel segno dell’unità tra di esse, vogliamo creare una nuova Europa. Già respiriamo un clima diverso: ci siamo lasciati alle spalle un secolo di cortine di ferro e di muri invalicabili, ed ora cominciamo a respirare per davvero con i due polmoni dell’Oriente dell’Occidente.

“Si fa visibile – afferma il Card. Martini – un ecumenismo che aiuta i dispersi della terra a farsi popolo, non in una globalizzazione fatta dai potenti, ma in una Presenza che è l’amore di Dio per l’uomo”²⁴.

La nostra responsabilità di cristiani è di ridare ordine, unità e senso allo straordinario patrimonio culturale che l’Europa ha prodotto lungo i secoli. L’Europa potrà attuare uno storico salto di qualità – a livello di umanità, di socialità, di diritti, di doveri, di dignità, di libertà, di fraternità – se noi cristiani sapremo rinnovarla me-

²³ Vedi il documento *Ecclesia in Europa*, cit.

²⁴ Cfr. *L’Islam e noi*, in *Dialogo*, 1997, 4.

diante i principi ispiratori, sui quali gli iniziatori dell'unificazione europea hanno inteso fondarla.

Gli immigrati sono chiamati a diventare, insieme a tutti gli europei, i costruttori di questo processo.

**Intervento alla Tavola Rotonda
Convegno Nazionale dei Delegati diocesani per l'Ecumenismo
e il Dialogo Interreligioso della Commissione Episcopale
per l'Ecumenismo e il Dialogo della C.E.I.**

**“IL GIORNO DEL RISORTO
VITA PER LE CHIESE E PACE PER IL MONDO”**

Bari, 26-29 settembre 2004

APPENDICE STATISTICA

Tabella 1. Stima del Dossier statistico immigrazione sulla religione degli immigrati in Italia (2004)

Religione	numero	percentuale
Cristiani	1.281.489	50,3
Musulmani	824.342	32,4
Altri	441.905	17,4
Totale	2.547.736	100,0

Tabella 2. Stima del Dossier statistico immigrazione sulla religione degli immigrati in Italia (2004)

Religione	Fedeli	%	Religione	Fedeli	%
Induisti	60.996	2,4	Ebrei	6.843	0,3
Buddisti	49.460	1,9	Altri/non credenti	297.803	11,7
Religioni tradizionali	29.803	1,1	Totale altri gruppi	441.905	17,4

Tabella 3. Stima del Dossier Statistico Immigrazione sulle religioni degli immigrati in Italia (1991-2004)

	Cristiani	Ortd.	Cattol.	Protest	altri Crist	Musulm.	Ebrei	Indui.	Budd.	Anim.	Altri.	Totale=100
1991	44,6	6,6	26	8,7	3,3	38	0,6	2,1	2,5	1,5	10,8	656.757
1999	45,9	11,9	25,1	6,5	2,5	36,8	0,3	2,5	2,5	1,4	10,5	1.251.994
2000	45,1	12	24,5	6,2	2,4	37,2	0,3	2,6	2,5	1,4	10,9	1.388.153
2001	45,2	12,6	24,3	6	2,3	36,4	0,3	2,6	2,6	1,4	11,6	1.362.630
2002	45,7	13,5	24,1	5,8	2,3	36,6	0,3	2,6	2,5	1,4	11	1.515.324
2004	50,3	18,5	25,6	4,5	1,7	32,4	0,3	2,4	1,9	1,1	11,7	2.547.736

FONTE: Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes. Stime su dati Ministero dell'Interno.

**Le religioni degli immigrati in Italia nel 2004:
stima Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes**

Religioni e aree di provenienza degli immigrati in Italia (2004)

Area	Soggiornanti	Cristiani	Ortodossi	Cattolici	Protestanti	Musulmani	Indiani	Buddisti	Altri-Non credenti
Unione Europea	174.140	140.958	8.529	89.389	43.243	4.832	194	-	27.935
Europa Est	1.036.272	709.404	430.028	245.415	73.960	218.071	-	-	108.707
Europa Occ.	27.352	23.802	0	14.057	9.344	498	-	-	2.974
Europa	1.237.764	874.165	438.557	348.863	62.547	223.201	194	-	139.706
Africa del Nord	400.596	5.237	3.058	29	-	392.896	-	-	986
Africa Occid.	144.870	27.751	-	3.992	6.875	88.079	-	-	6.188
Africa Orientale	32.003	12.103	5.568	4.351	1.798	12.818	3.801	23	1.422
Africa Centro-Med.	12.458	4.536	1	2.512	1.797	1.364	12	-	2.191
Totale Africa	590.324	50.627	8.627	18.577	10.259	495.067	3.807	23	16.486
Asia Occidentale	23.547	2.658	1.138	908	-	18.378	1	-	2.462
Asia Latina	181.968	5.812	872	-	19	80.100	58.944	35.062	2.560
Asia Orientale	210.145	87.147	-	72.907	8.750	8.466	86	14.358	100.881
Totale Asia	424.061	98.419	1.710	73.575	8.769	104.994	59.813	48.418	114.239
America Settentr.	57.291	47.898	1.254	13.409	14.945	1.267	19	18	7.120
America Merid.	225.721	210.162	-	197.708	12.396	31	23	-	16.218
Totale America	284.012	257.991	1.254	211.115	27.341	1.298	42	19	33.384
Oceania	3.127	3.288	68	781	1.432	2	8	-	817
Altri	965	-	-	-	-	-	-	-	965
Ignoti	7.474	-	-	-	-	-	-	-	7.474
Totale	2.547.738	1.281.488	470.214	601.110	114.352	824.342	60.998	49.460	297.074

Non sono inclusi in tabella 47.828 "ulter-ortodossi", 28.893 che si riferiscono a religioni tradizionali e 6.843 ebrei.

Principali gruppi nazionali per singole religioni - Stima Caritas/Migrantes (2004)

Ortodossi	Cattolici	Protestanti	Musulmani	Indiani	Buddisti						
Romania	225.188	Filippine	72.280	Germania	17.530	Marocco	333.258	India	44.503	Sri Lanka	34.395
Ucraina	43.371	Polonia	70.737	G.Bretagna	14.588	Albania	177.185	Sri Lanka	7.361	Giappone	7.182
Madona	42.383	Albania	48.093	USA	13.891	Turchia	68.287	Bangladesh	3.887	Taiwan	3.583
Etiopia	38.822	Ecuador	41.102	Svizzera	7.991	Senegal	52.598	Mauritius	3.551	Corea	1.918
Albania	27.842	Perù	31.755	Filippine	7.834	Egitto	48.724	Pakistan	813	Vietnam	718
Macedonia	19.395	Francia	23.164	Nigeria	5.981	Pakistan	34.250	Nepal	380	Taiwan	525
Bulgaria	17.048	Spagna	22.718	Ucraina	4.929	Algeria	20.311	Indonesia	31	Bangladesh	228
Bosnia	5.428	Italia	21.795	Svezia	3.629	Nigeria	14.902	Malaysia	24	Cambogia	196
Grecia	7.281	Brasile	20.723	Romania	2.710	Turchia	10.003	Canada	19	Mysore	66
Lugoliana	4.608										

Immigrati dell'Est Europa in Italia: ripartizione tra cristiani e musulmani (2004)

Paese	Soggiornanti	Cristiani	Ortodossi	Cattolici	Protestanti	Musulmani
Albania	263.121	75.036	27.842	48.093	-	177.185
Belarusi	3.899	1.825	1.174	651	-	-
Bosnia Erzeg.	17.509	8.756	5.428	2.828	700	7.004
Bulgaria	19.893	17.048	17.048	199	-	2.695
Ceca, Rep.	1.060	525	184	341	37	39
Cina	18.045	56.780	2.116	14.568	78	294
Croazia	23.833	26.861	2.534	18.232	95	57
Etiopia	48.188	31.960	28.827	2.699	477	8.545
Ugolevica	8.351	5.888	4.828	997	300	1.445
Lettone	1.244	684	46	729	58	-
Lituania	1.060	1.255	42	1.105	22	-
Macedonia	16.031	20.839	10.385	1.441	-	1.988
Madona	43.028	42.588	42.383	210	-	-
Polonia	77.992	72.453	1.092	70.737	694	-
Romania	270.952	264.785	235.185	30.889	2.710	-
Russia	22.026	6.282	3.500	601	1580	-
Repubblica Rep.	5.788	4.011	98	3.498	457	-
Slovacchia	4.881	4.035	-	3.988	49	88
Turchia	10.023	20	-	-	-	10.003
Ucraina	136.680	88.569	42.371	41.278	4.921	-
Ungheria	5.853	5.188	-	3.992	1.490	-

Stima Caritas/Migrantes su dati del Ministero dell'Interno
Immigrazione-Dossier Statistico: tel. 54192282-54192288 - Fax 54192252 - E-mail: idos@caritali.it

“L

e Chiese ortodosse in Italia e le sfide pastorali

Relazione di Don MARCO GNAVI - Direttore Ufficio per l'Ecumenismo e il Dialogo - Segretario della Commissione Diocesana per l'Ecumenismo di Roma

Per entrare nella disamina, seppure rapida, di alcuni fra i problemi pastorali derivanti dall'incontro con la diaspora ortodossa in Italia, occorre cercare di tratteggiarne la fisionomia, seppure in maniera sommaria. Il panorama della diaspora ortodossa in Italia ha assunto tonalità e accentuazioni differenti lungo la storia secolare dei suoi diversi insediamenti.

Comunità di antico
radicamento

Il Patriarca Bartolomeo I, ancora nel novembre 1998 celebrava a Venezia i 500 anni dal riconoscimento ufficiale della Comunità dei greci ortodossi di quella città. Accanto ad essa il Patriarcato di Costantinopoli può vantare radici antiche nel nostro paese: diocesi greche e monasteri erano presenti in Calabria, Sicilia, Puglia e Basilicata, sino all'XI sec, quando la conquista normanna vide il progressivo riassorbimento in ambito cattolico latino di gran parte di queste comunità, poi nuovamente rinvigorite con le migrazioni del XV sec, a seguito della caduta di Costantinopoli. In quest' ondata migratoria, greci ortodossi si stabilirono nel Regno delle Due Sicilie (Napoli, Barletta, Messina, Catania), nel Gran Ducato di Toscana (Livorno-Pisa), nella Repubblica di Venezia (Venezia, Zara, Pola) e in altre città marinare fra cui Trieste, Fiume, Ancona e Genova. Indipendentemente dalla loro rilevanza numerica, si tratta quindi di presenze storiche.

Nel XIX sec. l'attrazione esercitata da nuovi centri di diaspora in Europa ne ha poi assottigliato le fila, insieme al processo fisiologico di assimilazione che solitamente coinvolge ogni diaspora nei paesi ad altra maggioranza confessionale.

Gli anni '20 e '30, successivi alla rivoluzione bolscevica hanno portato all'ingresso in Italia di numerosi profughi russi: tale flusso si è rafforzato poi a partire dalla seconda guerra mondiale includendo anche immigrati provenienti dai paesi balcanici. Vedremo in seguito la consistenza e la loro strutturazione nel nostro paese, prevalentemente concentrata nel Nord Italia, ma non solo. Ci basti per ora sottolineare, come già *in nuce*, la diaspora appare plurima nelle sue giurisdizioni, nelle sue radici, nelle espressioni linguistiche e culturali.

Le stime globali relative a questa popolazione ortodossa radicata in Italia e appartenente a diverse chiese autocefale, poteva ammontare sino al 1989, a circa 50.000 unità.

Nuove immigrazioni

Un dato asciutto ci introduce alla realtà odierna, carica di sfide pastorali ed ecumeniche inedite, in una Europa che si è allargata a 25 paesi, e che ha animatamente discusso delle sue matrici cristiane. Dal 1991 a oggi, dal momento cioè dell'apertura delle nostre frontiere europee verso Est, la popolazione ortodossa si è più che decuplicata¹. In termini di immigrazione regolare si è passati da 43.000 unità nel 1991, alle attuali 470.000. Si è tracciata cioè una linea di tendenza nuova, che ha portato i paesi dell'Est a un protagonismo inedito, quasi raggiungendo il numero degli attuali 651.000 cattolici immigrati per lo più dall'America centrale e latina, e distanziandosi notevolmente dagli immigrati di matrice evangelica ammontanti a 114.000. Dal punto di vista confessionale e religioso quindi, si avverte un deciso rafforzamento della diaspora ortodossa europea in Italia, che in certo senso ha anche contribuito a riequilibrare la popolazione immigrata cristiana (1.280.000) a fronte di quella islamica. In definitiva, ogni 10 cristiani recentemente immigrati, 5 sono cattolici, 4 sono ortodossi, 1 è protestante.

La vitalità di questa immigrazione ortodossa la si evince anche dai dati relativi alle "regolarizzazioni" registrate nel solo 2002. Se i cristiani rappresentano il 56,6% degli immigrati regolarizzati, nella cifra di 398.000 persone, di questi 251.000 sono ortodossi e 129.000 cattolici. Tra i regolarizzati cristiani, i 2/3 sono ortodossi, 1/3 cattolici, mentre i cristiani connessi alla Riforma sono solo il 3%. Gli ortodossi sono percentualmente la maggioranza assoluta quando provengono dai paesi dell' Est, come la Bulgaria (88%), Iugoslavia (64%), Macedonia (54%), Moldavia (98%), Romania (87%) e Ucraina (60%), mentre superano l'incidenza del 15% quando provengono dalla Russia, dall'Estonia, Bosnia e Bielorussia.

Un profilo in definizione

In definitiva oggi, la nuova geografia della diaspora ortodossa registra un profilo inedito: accanto ai centri "storici" dell'ortodossia, ricchi di tradizione, di riferimenti – si pensi a quanto detto per alcune regioni italiane nel loro rapporto con l'ortodossia greca, o a cosa rappresenta S. Nicola a Bari per il Patriarcato di Mosca, o Trieste per i serbi ortodossi – nuove e ponderose comunità ortodos-

¹ Dossier statistico della Caritas, 2004.

se iniziano a porre radici, e rappresentano un indotto di domande spirituali, oggettive, culturali. L'esempio più evidente viene dalla Chiesa Ortodossa di Romania: si contano circa 235.000 rumeni ortodossi oggi soggiornanti in Italia. Il Patriarcato di Bucarest, con i suoi 16 milioni di fedeli, la sua fisionomia precipua che ne fa un ponte fra ortodossia slava e cultura latina, la ricchezza della tradizione spirituale e la forza "popolare" della liturgia, è un interlocutore importante del cammino ecumenico, soprattutto a partire dalle visite mutue rese da Giovanni Paolo II e da S.B. Teoctist. In Italia, il numero delle parrocchie ortodosse romene e dei preti è cresciuto in relazione alle necessità pastorali dei loro fedeli. Quale sarà il loro apporto al cammino dell'unità dei cristiani, e quale il nostro nell'intessere rapporti fraterni con essi?

In una prospettiva a lungo termine, non credo sia sbagliato intuire un possibile profilo "alto" di questa presenza, che interagirà e porrà domande nuove al nostro cammino. L'Ortodossia europea della diaspora sta ripensando se stessa, e il primo segnale viene dalla riorganizzazione, o organizzazione pastorale *ex novo*, di tante sue componenti. Nelle sue diverse anime, altri segnali sono indicativi: ad esempio la lettera inviata dal Patriarca di Mosca Alessio I alla diaspora europea, nell'aprile del 2003, nella quale auspicava in futuro la creazione di una unica Metropolia russa per l'Europa Occidentale, che potesse raccogliere i frammentati segmenti delle sue componenti (quella dipendente dal Patriarcato di Mosca, quella della Chiesa Ortodossa Russa all'estero nata negli anni '20, e l'Esarcato dipendente da Costantinopoli)... Attualmente il Patriarcato di Mosca provvede alla cura pastorale dei suoi fedeli in territorio italiano, attraverso un Decanato sotto la giurisdizione del Vescovo di Korsoun', risiedente a Parigi, ed è articolato in almeno 11 centri, di cui 9 nel Nord Italia (Bologna, Genova, Milano, Modena, Torino, una in provincia di Udine, Varese, Venezia, Verona), 3 nel Centro-Sud (Roma, Bari, Taranto – Francavilla, Napoli). Da sottolineare come tre parrocchie siano stavropiche, ovvero direttamente dipendenti dal Patriarca (Bari, e le due parrocchie di Roma). L'Esarcato dipendente da Bartolomeo I, conta invece tre centri a Brescia, Firenze e San Remo. La Chiesa Ortodossa Russa all'estero è presente a Bari.

Se la Francia annovera a Parigi non solo numerosi vescovi ortodossi, ma anche un centro di pensiero quale S.Serge, ove una stratificata riflessione teologica si confronta con la modernità in tutte le sue espressioni, forse nella compagine della diaspora ortodossa in Italia potranno crescere interlocutori di spessore, capaci di esprimere e orientare il dibattito inerente all'unità dei cristiani.

A partire dai flussi migratori, gli anni prossimi vedranno la trasformazione progressiva di comunità ortodosse indistinte a comunità strutturate, anzitutto dal punto di vista liturgico – pastorale, con i problemi conseguenti. Ne verremo interpellati anche noi: si pensi all'ospitalità concessa nelle nostre chiese per rendere loro possibile il culto, la vita sacramentale, la catechesi; o viceversa ai matrimoni misti, al crescere delle presenza dei ministri di culto ortodosso, al seguito dei loro fedeli, anche nei luoghi di sofferenza e di dolore quali le strutture ospedaliere e quelle carcerarie. Non è irragionevole intuire un futuro prossimo, nel quale, ad esempio, i nostri cappellani potranno trovarsi accanto a presbiteri di confessione ortodossa in misura molto più consistente e meno occasionale.

A proposito di uno di questi aspetti, l'istruzione *Erga Migrantes caritas Christi*, afferma nel § 56 *“La presenza, sempre più numerosa, anche di immigrati cristiani non in piena comunione con la chiesa cattolica offre alle Chiese particolari nuove possibilità di vivere la fraternità ecumenica nella concretezza della vita quotidiana e di realizzare, lontani da facili irenismi e dal proselitismo, una maggiore comprensione reciproca...”* e citando il Direttorio per l'applicazione dei principi e le norme sull'ecumenismo, ricorda: *“Se sacerdoti, ministri o comunità che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica non hanno un luogo, né oggetti liturgici necessari per celebrare degnamente le loro cerimonie religiose, il vescovo diocesano può loro permettere di usare una chiesa o un edificio cattolico e anche prestar loro gli oggetti necessari per il loro culto. In circostanze analoghe può essere loro consentito di fare funerali o di celebrare ufficiature in cimiteri cattolici”* (n. 137).

Nelle nostre diocesi non di rado la presenza di cattolici di rito orientale, nella loro poliformità, rappresenta per lo più una ricchezza inesplorata ed un richiamo altrettanto esplicito ai contesti difficili e contraddittori dei paesi di origine, ove i rapporti con l'ortodossia necessitano di una pacificazione lunga e travagliata. Tuttavia, proprio il contesto italiano consente talvolta quel contatto e quello scambio che in patria appare più impervio. E credo sia opportuno – quando possibile – suscitare con delicatezza, opportunità in questa direzione, senza ferire gli animi degli uni o degli altri.

Vorrei solo richiamare il tema delicato della disciplina sacramentale, senza entrare nel merito, trattandosi di materia che tocca l'essenza stessa della Chiesa. Se lo accenno è perché le comunità di fedeli entrano già oggi in contatto le une con le altre, e la prudenza

pastorale in questo caso va sostenuta da un'attenta ricezione delle indicazioni del magistero ed una avveduta conoscenza dei problemi. Si tratta infatti di *communio in sacris*. La premessa necessaria, data la stretta relazione tra comunione ecclesiale e comunione sacramentale è che "i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli cattolici, i quali parimenti li ricevono dai soli ministri cattolici" (CIC, can 844,§1; CCEE, can 671,§1). Tuttavia i sacramenti, oltre a significare e manifestare piena unità, sono mezzi della grazia e della salvezza. Ciò costituisce un motivo valido perché la Chiesa cattolica permetta la condivisione di vita sacramentale con i membri delle Chiese ortodosse, in particolare dell'Eucaristia, in particolari circostanze e a determinate condizioni, stabilite dall'ecclesiologia e dal diritto. Altrettanto si dica della Penitenza e dell'Unzione degli infermi. La materia canonica ed ecclesiastica è esplicitata in maniera chiara nei codici di diritto canonico latino e orientale, come nel Direttorio per l'ecumenismo.

Il riconoscimento presso lo Stato e l'identità

Dal processo di crescita e definizione ecclesiale di queste comunità, ne discenderà probabilmente anche il tentativo futuro di giungere a un riconoscimento ufficiale dello Stato, così come già è avvenuto per la Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia (Patriarcato Ecumenico), ora persona giuridica agli effetti civili, a partire dal 16 luglio del 1988. Va detto come a un'intesa con lo Stato nella quale la Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia poteva apparire interlocutrice unica per le diverse comunità, si è registrata l'opposizione di russi e romeni, a difesa delle loro prerogative.

D'altra parte l'intreccio fra nazionalità e confessione produce uno sforzo di ricompattamento identitario di queste comunità: penso ad esempio nella Regione autonoma del Friuli Venezia Giulia, alla conferenza internazionale, "*Il volto slavo dell'Italia. Diaspora: il presente ed il futuro*", svoltosi il 21-23 maggio 2004, con la benedizione del Metropolita ortodosso russo di Smolensk e Kaliningrad, Kirill. È chiaro il ruolo delle rappresentanze consolari e delle associazioni di tipo civile, più che ecclesiale: ne erano presenti 8 da Torino, Milano, Reggio Emilia, Udine, Verona, Trento, Venezia; una da Palermo e una da Roma, ed altre.

I santuari e l'Italia vista con occhi ortodossi

Una riflessione andrebbe fatta anche sull'Italia religiosa vista e letta attraverso occhi ortodossi. Infatti le grandi Chiese autocefale conservano una tradizione e un'attenzione particolare al culto delle reliquie, ed essi stessi tracciano una geografia spirituale del nostro

paese connessa ai santuari. Il senso forte del pellegrinaggio ortodosso si concentra in Italia sulle memorie bizantine (Ravenna, il Talentino...) e su numerosi Santuari e reliquie: S. Ambrogio, S. Nicola, S. Andrea ad Amalfi, S. Gennaro, per dire solo alcune piste. Le tombe degli Apostoli a Roma e le catacombe. A queste memorie antiche, grazie all'intuizione di Giovanni Paolo II, si accosta la memoria dei testimoni della fede contemporanei, e al santuario moderno dei "nuovi martiri", voluto dal papa a S. Bartolomeo all'Isola Tiberina a Roma. Il dono delle reliquie è stato, anche in anni recenti, occasione di rafforzamento dei rapporti fra le Chiese ortodosse e la Chiesa cattolica: penso a porzioni di reliquie di S. Giovanni Crisostomo da parte della Diocesi di Firenze e di S. Silvestro da parte della Diocesi di Roma, entrambe al Patriarcato di Romania, come a quelle di S. Valentino, da parte della diocesi di Terni al Patriarcato di Mosca.

In un certo senso l'immigrazione e le istanze ecclesiali introducono all'interno dell'Europa a 25, l'Europa più larga, dall'Atlantico agli Urali. Non solo in senso ideale: c'è anche un portato di sofferenza o di spaesamento: penso ai circa 40.000 ortodossi ucraini oggi sul nostro territorio (peraltro una popolazione immigrata in gran parte femminile e non di rado senza cura pastorale). Nelle nostre città si presentano con un bagaglio di speranze spesso rapidamente frustrate, e – dal punto di vista religioso – sono talvolta segnate dalle lacerazioni interne al loro stesso mondo (l'appartenenza alla Chiesa ortodossa Ucraina connessa a Mosca, o l'appartenenza alla Chiesa nata dallo scisma del Metropolita Filaret) etc. O penso ai Moldavi, anch'essi nell'ordine di 40.000, contesi fra le giurisdizioni di Bucarest e Mosca. Altre consistenti presenze sono da segnalare: quasi 30.000 estoni, 28.000 albanesi, 20.000 macedoni, 18.000 bulgari, 5.500 bosniaci, 7.000 greci, 5.000 serbi. La auspicata coesione di queste comunità da parte delle loro chiese madri, è in divenire e può essere raggiunta solo attraverso la stabilità dei luoghi e della cura: è altresì evidente come spesso si tratti di immigrati ortodossi soggetti a grande mobilità. Tuttavia, la fragilità e la dispersione espongono soprattutto la seconda e la terza generazione ortodossa alla secolarizzazione e alla perdita di radici.

Una trattazione a parte meriterebbe il caso delle Antiche Chiese Orientali (non calcedonesi), per motivi evidenti di differente identità e per il profilo più marcatamente etnico (armeni, copti, etiopici, eritrei, siriani): ai problemi in certa misura comuni alle chiese autocefale della comunione ortodossa, quando si parli di radicamento e integrazione in Italia, si aggiunge una certa esposizione al proselitismo di matrice pentecostale, che non di rado raggiunge le generazioni più giovani.

Occorre inserire una nota di prudenza per ciò che riguarda sedicenti chiese ortodosse, di varie giurisdizioni anticanoniche o inesistenti, talvolta frutto dell'intraprendenza di alcuni ex cattolici. Fra queste ad esempio il Monastero di Sant'Antonio a Campo di Carne (Latina), unico centro della sedicente Chiesa Ortodossa Italiana, nata da un tentativo poi abortito, di portare sotto un'unica giurisdizione le comunità ortodosse composte prevalentemente da italiani. La genesi di questa formazione è paradigmatica anche di altre: giunta dal mondo vecchio-calendarista, ha tentato di affiliarsi alla Chiesa Ortodossa Bulgara, ma a tutt'oggi non è riconosciuta. Così il Sinodo della Chiesa Metropolitana autonoma dell'Europa Occidentale e delle Americhe, guidata dal Metropolita Evloghios: ha origine da una parrocchia originariamente del Patriarcato di Mosca, poi assorbita dal Sinodo dei "Veri Cristiani Ortodossi di Grecia" ove il parroco si fece ordinare vescovo, quindi slittata sotto la Chiesa Autocefala ucraina in esilio, ed infine sotto la giurisdizione del Patriarcato di Kiev non riconosciuto da Mosca...

In questo panorama complesso poi, non è raro incontrare formazioni ortodosse italiane trasversali, più tradizionali a volte delle Chiese canonicamente e storicamente riconosciute. Tradizionali o tradizionaliste, ma molto più disinvolute nell'uso della comunicazione, ed in particolare di Internet. Fra le altre cito ad esempio le *Associazioni Cristiani Ortodossi in Italia* (ACO), e i forum che li vedono spesso in aspra polemica: *«la nostra Santa Chiesa non aderisce all'apostasia ecclesiologica (vera paneresia del XX secolo) del Movimento Ecumenico delle Chiese ma, seguendo la Via Regale dei Martiri e Confessori della Fede, professa l'Ortodossia in modo integrale e senza alcun compromesso; invito dunque ad evitare discorsi fondati su presunti concetti di "canonicità" o riconoscimento ecumenico vario del tutto estranei alla Santa Fede Ortodossa che nella sua storia ha sempre identificato tale concetto con quello di aderenza ai Divini Canoni della Chiesa e non certo sul riconoscimento ufficiale concesso dalla chiesa papista, anglicana o dalle sette protestanti»...*

In conclusione sono consapevole di avere aperto più domande delle risposte che avrei dovuto offrire. Ma questo è l'intento di una breve riflessione innanzi ad un fenomeno in crescita che merita successivi approfondimenti, in uno spirito di ricerca aperto al futuro. Le Chiese ortodosse storiche sono i nostri interlocutori ed i loro figli in diaspora rappresentano una sfida all'intelligenza ecumenica delle nostre diocesi, all'approfondimento delle nostre radici

in comunione con il servizio petrino all'unità, una domanda pastorale che impegnerà in misura maggiore il nostro futuro.

Vorrei citare le parole di Olivier Clement, un grande cristiano europeo ortodosso, che ha saputo parlare all'Occidente e all'Oriente. *“L'Europa occidentale è spinta – e lo sarà sempre di più – alla scelta fra il niente e la santità, o, come scriveva Pavel Florenskij, tra la follia e la santità”*. In questa Europa, Clement vede la nascita di un cristianesimo rinnovato, e con riferimento alla Chiesa Ortodossa qui già presente, aggiunge: essa è qui *“per dare e per ricevere. Lo stesso avverrà su scala universale, se essa cancella le sue frontiere interne ed esterne e trova il suo vero posto all'interno del mondo cristiano, in stretta collaborazione con le altre confessioni: nella speranza di una progressiva apertura di comunione”*.

In questa apertura di comunione, consapevoli della irrinunciabile identità propria di ciascuno, anche noi ci addentriamo nella conoscenza e nell'approfondimento dei motivi di comunione, nell'incontro con la diaspora ortodossa in Italia e le sfide pastorali che ne derivano. L'orientamento ci è dato da Giovanni Paolo II, nella esortazione apostolica *Novo Millennio Ineunte*: *«L'invocazione “ut unum sint” è, insieme, imperativo che ci obbliga, forza che ci sostiene, salutare rimprovero per le nostre pigrizie e ristrettezze di cuore. È sulla preghiera di Gesù, non sulle nostre capacità, che poggia la fiducia di poter raggiungere anche nella storia, la comunione piena e visibile di tutti i cristiani. In questa prospettiva di rinnovato cammino post-giubilare, guardo con grande speranza alle Chiese dell'Oriente, auspicando che riprenda pienamente quello scambio di doni che ha arricchito la Chiesa del primo millennio. Il ricordo del tempo in cui la Chiesa respirava con “due polmoni” spinga i cristiani d'Oriente e d'Occidente a camminare insieme, nell'unità della fede e nel rispetto delle legittime diversità, accogliendosi e sostenendosi a vicenda come membra dell'unico Corpo di Cristo» (§48)*.



Europa multireligiosa

Relazione di S. E. Mons. STANISLAV HOCEVAR - Arcivescovo di Belgrado

Salutandovi tutti di cuore e congratulandomi per questo bellissimo messaggio, cioè “Il giorno del Risorto, vita per le chiese e pace per il mondo”, vorrei ringraziare per l’invito di partecipare a questo convegno e per me che vengo da una chiesa locale minoritaria con i fedeli tanto dispersi e poveri è un grande arricchimento. Perciò un grazie particolare a Mons. Vincenzo Paglia che non ha dimenticato noi comunità cristiana ma specialmente cattolica in Serbia che – dobbiamo dire – in Europa sono tante volte dimenticati.

Mi scuso per la mia lingua perché non ho avuto la fortuna di studiare l’italiano ma ho sognato bene e sapevo già prima che i miei due predecessori saranno ottimi, hanno detto tutto cosicché io faccio una semplice e una povera sintesi.

Vivendo io adesso in Serbia e provenendo da un altro popolo cosiddetto cattolico, cioè dalla Slovenia, capisco più facilmente la situazione religiosa ecumenica interreligiosa in Europa. Non vorrei soffermarmi in qualche meditazione lunga ma desidero presentare in stile telegrafico alcune mie povere riflessioni, quasi i Dieci Comandamenti.

Primo, a noi tutti è chiaro che l’Europa si trova in un processo molto profondo di trasformazione, ma nonostante questo rimangono fortissime differenze tra l’Oriente e l’Occidente, tra il Nord e il Sud. Penso che questo dobbiamo riconoscerlo. La mentalità segue un altro ritmo della vita.

Secondo, evidentemente siamo testimoni di una grande immigrazione ma nello stesso tempo sappiamo com’è difficile promuovere un’autentica integrazione. Le aspettative di molti politici degli Anni Sessanta sull’integrazione non si sono realizzate, per esempio in Germania la terza generazione dei turchi vuole sempre di più vivere anche in Germania in modo loro. Proprio per questo dobbiamo accentuare o sottolineare quello che è stato già detto, cioè l’urgenza dell’incontro, l’urgenza del dialogo. Senza incontro e senza dialogo non può esserci comunione, ma dove e come ci incontriamo in Europa? Sì, esiste una grande immigrazione, per esempio ancora adesso più del 60 per cento dei giovani di Serbia vorrebbe uscire dalla Serbia e sogna un Occidente ricco. La situazione è così ma nello stesso tempo i serbi hanno una grande paura sull’Europa unita, sulla cosiddetta globalizzazione, perché? Hanno paura di perdere la propria identità culturale e religiosa.

Terzo, oggi sentiamo vari numeri ma dobbiamo forse sempre guardare in che quadro, io parlo adesso sui numeri pensando più alle nascite in Europa, il numero dei cristiani cattolici ortodossi pro-

venienti dalla riforma in Europa diminuisce assai e nello stesso tempo cresce il numero di altre religioni, in particolare la comunità islamica. Insieme, in Europa esiste un grande interesse anche per le religioni orientali, dell'Asia specialmente.

Quarto, di solito si interpreta questo fenomeno solamente come un grande pericolo, ma oggi abbiamo già sentito le parole del Santo Padre e io vorrei dire proprio questo: non dobbiamo guardare tutto questo come un pericolo ma come un momento di grazia, di possibilità di un nuovo inizio. Ma si sa che possiamo realizzare un nuovo inizio soltanto sulle condizioni molto precise.

Quinto, per i cristiani d'Europa c'è una nuova possibilità ma dobbiamo veramente incontrarci e conoscerci meglio, come realizzare questo? Poi dobbiamo scoprire quello che abbiamo in comune e quello che ci rende differenti. Poi dobbiamo scoprire meglio quali visioni abbiamo sulla vita concreta di ogni giorno, sulla cultura, sulla dottrina sociale, sulla globalizzazione, per esempio anche sul calendario. Secondo me si dovrebbe prima di tutto studiare di più – e di questo non parliamo molto – sulla dottrina sociale perché noi cattolici abbiamo una visione, l'ortodossia parla più sulla sinfonia ma la comunità islamica praticamente vuole realizzare una teocrazia piena.

Allora non si tratta soltanto – secondo me – di riflettere a livello strettamente religioso ma dobbiamo anche vedere come queste o chiese o religioni vedono la vita concreta di ogni giorno. Ma prima di tutto per noi cristiani questa immigrazione può dare una nuova possibilità se scopriamo di nuovo una forte e profonda spiritualità. Secondo me, questa è l'unica forza che potrebbe dare l'unione vera e profonda all'Europa.

Sesto, se vogliamo veramente cominciare con queste nuove possibilità dobbiamo pensare a questo: che dovremmo formare molto bene i propri fedeli, sia le chiese cristiane sia altre religioni, ma come è possibile assicurare oggi questo processo di formazione in un tempo di tanti viaggi, occupazione, televisione, internet e terrorismo? Secondo me soltanto con un programma in comune, non divisi di nuovo cattolici, ortodossi, protestanti e così via, dobbiamo studiare insieme un programma di formazione per i nostri fedeli.

Settimo, ma come concordare qualche iniziativa di questo tipo in comune quando c'è tra di noi tantissima diversità? Non penso alle diversità a livello di teologia ma a livello di psicologia. Secolarizzazione: gli ortodossi nell'Oriente dell'Europa hanno una grande paura davanti alla secolarizzazione. Nell'ultima lettera di Sua Santità il Patriarca Russo Alexej ringraziando per l'icona di nuovo ha detto al S. Padre che dobbiamo lottare contro la secolarizzazione. I miei fratelli vescovi ortodossi serbi mi dicono "a che cosa serve a voi cattolici tanto lavoro, tanta attività sociale, caritas quando le vostre chiese in occidente sono vuote?".

Poi il grande problema del liberalismo etico, dall'altra parte l'urgenza di una nuova spiritualità, tra i giovani l'urgenza di avere le esperienze profonde di senso della vita, l'esperienza di trascendenza, tante religioni alternative, quelle che tradizionalmente si chiamano sette. Poi una grande esperienza tra i giovani di essere amati e di amare, ma nello stesso tempo ateismo e agnosticismo. Come – così diversi – creare un programma comune?

Ottavo, secondo me abbiamo una grande necessità di: primo, veramente pulire la nostra coscienza ideologica, quel dialogo su cui parla il S. Padre, dialogo se si può dire storico, sono tanti i pregiudizi, io penso specialmente sulla penisola balcanica, pregiudizi a livello etnico e confessionale, come pulire questa nostra memoria? Fino a quando viviamo con tanti pregiudizi non possiamo promuovere unità, come fare questo?

Se vogliamo allora fare un programma di insieme, oltre a pulire la nostra coscienza ideologica dobbiamo creare una nuova e solida antropologia, l'Occidente sottolinea molto i diritti individuali, ma la chiesa ortodossa generalmente sottolinea di più la comunità, non l'individuo, specialmente la comunità islamica. Al primo posto si deve dare la comunità, la famiglia, il popolo, allora non è tanto facile creare una solida antropologia per tutti, secondo me questo sarebbe molto importante. Promuovere una collaborazione al più alto livello possibile tra le chiese cristiane, assicurare almeno nelle grandi città d'Europa un coordinamento in campo informativo e celebrativo sul giorno del Signore? come aiutare gli immigrati ad inserirsi in comunità, in comunità della propria chiesa ma anche dove non c'è chiesa a cui io appartengo, come entrare in un'altra chiesa cristiana? Dove avere queste informazioni? Come dare un accento vero al giorno del Signore? Poi presentare la complementarità degli elementi celebrativi delle varie chiese e tradizioni. Secondo me la chiesa cattolica dopo il Concilio ha perso un po' alcuni elementi molto importanti per la liturgia, per la musica sacra e così via, la Parola di Dio, a quella che almeno da noi i fratelli ortodossi vorrebbero dare un po' più di accento nella liturgia, e così via. Allora dobbiamo studiare di più come appoggiarsi a vicenda, e poi studiare insieme il ruolo della cultura, della semantica, della simbologia, dell'architettura sacra – teologia della bellezza (ma adesso avendo qui S. E. Card. Spiedlik è chiaro come tutto questo sia importante).

Secondo me proprio l'architettura sacra e anche il rito stesso dobbiamo studiarli di più per conoscere meglio la sensibilità dei nostri fratelli, studiare anche la possibilità di trovare un calendario di celebrazione in comune. I cristiani, celebrando natale, pasqua, in diversi ritmi l'anno prossimo, noi cattolici celebriamo la Pasqua il 27 marzo, le chiese orientali invece il 1° maggio, più di un mese di differenza. Come possiamo dare veramente una testimonianza? Non è tanto facile, ma secondo me si dovrebbe studiare anche la possi-

bilità di creare un centro ecumenico forte in Europa orientale, proprio per poter aiutare questo incontro, perché fino ad adesso secondo me parliamo molto a livello teorico ma non esiste una struttura dove incontrarsi, dove creare questa comunione, questa unità nella diversità e diversità nella unità, dobbiamo avere, per dir così, un laboratorio che ci manca, lo stesso secondo me si dovrebbe fare in quanto riguarda la dottrina sociale: come vivere la nostra fede ogni giorno in società. Come ho detto prima, si vede una certa differenza tra cattolici, ortodossi, protestanti, islamici, e così via, secondo me questo è il più grande problema sui Balcani, non la diversità nella dimensione religiosa ma come vediamo il ruolo della comunità religiosa in società.

Punto nove, a tante sfide d'Europa si può rispondere secondo me soltanto con gli interventi comuni: si dovrà cercare come impostare le giornate pastorali comuni per tutti i responsabili delle chiese cristiane, cioè vescovi cattolici, ortodossi e responsabili di altre chiese, ma dobbiamo proprio avere le giornate pastorali in comune per rispondere alle sfide d'Europa. Senza una strategia pastorale di tutti i cristiani in Europa non possiamo dare una nuova vita cristiana all'Europa, come dice il S. Padre "un'anima all'Europa".

Punto decimo, parlare del giorno del Signore, della Resurrezione, dell'Eucaristia vuol dire dover essere coscienti di aver ricevuto un grande dono per tutti che ci è stato dato. Allora abbiamo bisogno secondo me di due dimensioni: una inquietudine e dolore perché siamo divisi e non sento tra di noi un dolore perché siamo divisi e questo è un grande problema, siamo noi cattolici veramente addolorati? Sentiamo questo dolore perché siamo divisi? Se un corpo è diviso e sanguina allora si deve sentire, se non si sente allora vuol dire che sono malato, noi sentiamo che siamo malati e che dobbiamo far di tutto per essere sani?

Da una parte questa inquietudine perché siamo divisi, ma dall'altra parte una estasi perché abbiamo ricevuto questo dono di giorno del Signore, di resurrezione, di Eucaristia, con questi due elementi saremo capaci di metterci nonostante tutte le difficoltà su una stessa via ma è importante proprio questo momento dell'inizio del Terzo Millennio, poi viene l'Anno dell'Eucaristia, tempo in cui parliamo tanto dell'uropeizzazione dell'Europa ma, mi sia permesso di dire anche, quello che è nato come l'idea proprio come prima intuizione in città di Nisc (???), dove è nato Costantino il Grande che nell'anno 313 con l'Editto di Milano ha dato la libertà religiosa, la città di Nisc (???) ha cominciato già i preparativi per questo anno 2013 in ricorrenza di 1700 anni di questo Editto di Milano, ha già cominciato a costruire una chiesa ortodossa, perché la chiesa ortodossa la celebra come santo, adesso sta costruendo un grande momento al centro della città e in una piccola montagna vuole mettere grande croce che sarebbe visibile da lontano e vorrebbe nell'anno

giubilare invitare i patriarchi di Occidente e di Oriente per celebrare questo Giubileo. Secondo me sarebbe bello riflettere insieme su questa possibilità e di far tutto il possibile perché questo anno pensando a una figura storica che viveva in Occidente e in Oriente di avvicinarsi di più tra Oriente e Occidente. Il cristianesimo, possiamo dire, ha creato l'Europa, il cristianesimo solo può rinnovare l'Europa, ma questo non vuol dire che proprio per questo, perché il cristianesimo attraverso anche Costantino il Grande ha ricevuto la libertà, siamo noi i primi a dare la libertà agli altri e aiutarli a sentirsi in casa propria.

Grazie.



redimere il Tempo

Relazione di S. E. R. Card. TOMÁS SPIDLÍK - Professore emerito di Teologia Spirituale presso il Pontificio Istituto Orientale

Se i primi capitoli della Genesi, che sono la storia del genere umano, finiscono, con la Torre di Babele, la storia di Israele comincia, più meno con la discesa dalla scala di Giacobbe degli angeli. In tutta la storia di Israele Dio scende fra il suo popolo e nel suo ultimo tempo scese Dio in Gesù Cristo. Dunque Gesù Cristo è colui nel quale la vita divina che è eterna scende nella vita umana che è nel tempo. Quando? Evidentemente nell'incarnazione ma poi in tutta la sua vita, dunque la vita divina assoluta scende nelle sue opere semplici, nella sua predicazione, sempre scende la vita divina. Passano? No, sono eterne, non possono sparire.

La chiesa deve fare ciò che è scritto: "Fate questo in memoria di me", nel mio ricordo, perché il ricordo fa rivivere ciò che è passato, già dal punto di vista psicologico ricordando si fa in qualche modo presente. Gli stoici dicevano che l'uomo è ciò che ricorda, la sclerosi, la perdita della memoria significa perdita della persona. Ricordando il passato, facendo del passato il presente come quelli che stanno morendo e dicono di vedere tutta la loro vita davanti agli occhi, questo è umano. E cosa succede nella nostra messa: questo ricordo è sacramentale, ciò significa che nel ricordo divino quello che Dio pensa esiste. Dunque diciamo nella messa, tutti i misteri di Cristo sono qui, sono eterni, non li vediamo ancora ma sono eterni. E cosa ricordiamo? Non solo Gesù Cristo ma tutto il suo corpo mistico, quindi ricordiamo i martiri, nella messa orientale si ricordano anche i concili e tutto passa nell'eternità, lo vediamo? Non lo vediamo, voi sapete che soprattutto i Maroniti dicono "quando è venuta la resurrezione? A tre ore nel Venerdì Santo. E quando si è rivelata? Domenica mattina". Domenica è la rivelazione di ciò che esiste, noi viviamo il sabato santo, tutto è già presente, tutto è qui, soltanto che non lo vediamo, ancora lo crediamo. Qui abbiamo un concetto dell'eternità un po' diverso da quello che si fa nella teologia ricorrendo agli argomenti di Platone sull'immortalità dell'anima. Nessuno può dire che questo è falso, Platone diceva "abbiamo un corpo corruttibile, abbiamo un'anima immateriale dunque eterna...". Ma cosa dice questo della vita alla fine? È interessante che molti Padri dicevano che l'anima umana di natura sua è immortale, l'immortalità è dono di Dio, dobbiamo capirlo bene, in che senso? L'ho spiegato, non soltanto l'anima non si può distruggere, ma tutta la vita deve risorgere, tutta la via con tutte le sue manifestazioni

* Testo non rivisto dall'autore.

deve risorgere. Io ho letto un argomento ??? per l'eternità nella vita di una Santa fondatrice, di una suora (si capisce che non riesco a ricordare il nome) fondatrice di un gruppo di suore e questa curava una malata che aveva il cancro nel volto, tutti la evitavano e questa giaceva lì e si lagnava. Alla suora disse: "pregate, se Dio esistesse, io non sarei qui". Dopo un mese e qualcosa quella malata disse: "Dio deve esistere", "e come siete arrivata a questo?" "Quel bene che fate per me non può essere perduto".

Dunque niente di buono può essere perduto e deve acquistare il valore eterno. E dove si prefigura questa eternità? Nella messa, io dico unica vera definizione della vera eternità è la liturgia celeste, nella liturgia celeste tutto deve arrivare. Voi sapete che questo è tema di un film di ??? "Nostalgia", quell'uomo che faceva teologia con il film nessuno mai sapeva spiegarlo e quando è morto dovevo andare – povero me che non vado mai a vedere i film – a Cinecittà a spiegare quella nostalgia. A Milano quando hanno fatto il ricordo di ??? hanno fatto la proiezione di questo film che dura tre ore, tutti sbadigliavano, dovevo svegliarli, però quando ho spiegato il contenuto del film volevano tutti rivederlo ancora una volta. E qual è il contenuto? Un profugo da un Paese totalitario, dalla Russia, viene in Italia, quindi dalla terra in paradiso, è incantato, quante belle cose da vedere e dopo un po' sbadiglia e dice "come mi annoia vedere sempre le belle cose". Se fosse soltanto lungo tempo non si risolve niente, allora gira gira e sul Campidoglio c'è un fanatico che si versa benzina e con musica si accende e muore per un ideale, per una cosa eterna, ciò che i russi chiamano "falsa eternità" di queste idee astratte. Morire per un ideale, questo è eternità. La gente guarda, ci sono i carabinieri che guardano sbalorditi e c'è un cane che abbaia terribilmente, il cane è simbolo della vita, si può dare la vita per una cosa astratta? Una vita concreta, e lui rimane colpito dall'abbaiare del cane, perdere la vita per una cosa astratta.

Allora cosa deve fare? Va e incontra la processione delle donne che portano la Madonna e cantano, simbolo del cammino verso l'eternità e chiede a una di queste vecchiette "cosa si può fare qui?" e quella "Mettiti in ginocchio". Bel simbolo, no? Con la testa non ci arriverai, è un mistero che Dio deve rivelarti.

Allora come glielo rivela? Incontra un pazzo, questi santi pazzi che non ragionano ma vedono intuitivamente, e quello gli offre una piccola candela di fede e con questa piccola candela di fede ripassa tutta la sua vita e adesso vede che tutto torna: la mamma, tutto torna, eterna memoria.

Nel rito orientale la morte si chiama "eterna memoria", un occidentale che l'ha visto ha detto "questa è una banalità, consolante ma è una banalità", beh, così è come la pensi tu, ma non è banalità, è la più bella definizione dell'eternità, che niente di buono può essere perduto, deve tornare in questa vita e questo è espresso in un

modo meraviglioso proprio nelle sue considerazioni sulla resurrezione, perché la domenica si chiama in russo “???”, resurrezione.

Ora penso che posso farmi seguire, ma l’ho fatto punto per punto.

Primo punto sarebbe così: l’esistenza del male. Uno che comincia a pensare alle cose spirituali scopre che esiste il male nel mondo e non sa come combatterlo. Sapete che nella vita di ??? ci sono tre fasi: lui è di una famiglia devota, venendo all’Università ha perso la fede perché si insegnava il darwinismo, eccetera, e ha perso la fede ma ha ritrovato la fede e dice: che peccato che tanti studenti alle università perdono la fede, perché hanno un catechismo antediluviale e quindi le bestie di Darwin vincono, bisogna fare catechismo in modo moderno. Chi faceva catechismo in modo moderno applaudiva quei pochi che si convertivano e dice: come mai in pochi si convertono? Perché non avevano educazione, io l’ho avuta. Allora in un secondo periodo pensava a rinnovare l’Europa cristiana, l’impero romano cristiano si è riunito con la Chiesa cattolica in quel tempo per fare un’Europa unita cristiana. E dice: bello, ma ho incontrato il diavolo e il male è la cosa più forte di tutto, è un mistero che si manifesta dovunque, già un sasso ripulisce un altro sasso, un animale mangia un altro animale, tra gli uomini uno per vivere deve far morire un altro. Aiutano le prediche sulla carità, anche un predicatore quando predica sulla carità dice agli altri “state zitti, adesso parlo io”.

Con le prediche sulla carità dunque non si risolve il problema del male, perché è una cosa che esiste in questo mondo, è una forza viva, tutti hanno esperienza che il diavolo esiste, ma se ci fosse solo il male il mondo non esisterebbe, dunque ci deve essere anche il bene e come si manifesta il bene? E come c’era Darwin nel frattempo c’erano anche linee di *entelechia* (???), e dice “c’è il principio che uno si offre per far vivere un altro liberamente”. O liberamente o per forza della natura le foglie di un albero cadono perché il frutto ha bisogno di sole, ... la mano è meno importante dell’occhio, la mamma si offre per il bambino, sempre offrirsi per qualcosa di più importante. E dice: vedendo questo nella natura abbiamo formulato il principio del bene e del male: il male è egoismo, io voglio tutto per me stesso, il bene è sacrificio, sacrificarsi per gli altri. E così educiamo i bambini: quando Pierino mangia tutto il cioccolato per sé dicono: “che cattivo”, quando offre la metà alla sorellina tutte le nonne vengono ad accarezzarlo e a dirgli “che bravo bambino”. Dunque offrire qualcosa, quando uno muore per la patria o riceve un monumento, “qui è morto per la patria”, “qui un medico è morto curando i malati”, eccetera, dunque sacrificio è il bene. Bellissimo, viviamo così ma i dubbi ci vengono, quanti sacrifici si fanno per gli stati, e sono diventati migliori? Sono più bestie di prima, mangiano i propri figli.

Io ho il diritto di sacrificare un altro affinché io viva bene? Festeggiare i soldati che sono morti nella guerra perché io posso mangiare la pastasciutta? Dostoevskij ne "I fratelli Karamov" fa dire a Ivan: io rifiuterei di andare in paradiso se costasse una sola lacrima di un povero bambino. Perché esigere sacrifici degli altri per vivere? Questo non risolve niente.

Allora dove siamo? Siamo là come sempre, non risolveremo questo problema, il problema del bene e del male noi siamo incapaci di risolverlo. Allora viene in aiuto la religione e tutte le religioni hanno un solo fondamento: in questa vita non esiste la giustizia. Inutile pensarci, ma un momento, dopo la morte viene la eterna ricompensa per ogni bene. Allora si direbbe che la religione verrà accettata con giubilo da tutti gli uomini, finalmente ci siamo, uno ci ha portato la soluzione del bene e del male, ma succede una cosa strana: non ci sono tanti religiosi come si potrebbe supporre, e soprattutto non gli uomini, le donne sono molto più religiose degli uomini. Un uomo dice "Padre, io sono molto religioso, mia moglie va sempre in chiesa", ma come mai questo fenomeno che gli uomini sono così resistenti alla religione? Beh, la religione ci promette una nuova vita e l'uomo che lavora fa questo, la donna è abituata che quando fa la pasta ha sporcato tutto e deve lavare i piatti, quindi è sempre una cosa nuova, ma l'uomo quando fa una cosa pensa "io voglio che questa cosa rimanga, io ho fatto la mia casa, io ho fatto questo, io ho scritto questi libri che non leggo ma voglio conservarli, eccetera, se potessi stare in questa vita qui sarei molto più contento, non mi attira la religione". Si dice che un vecchietto moriva e il parroco gli dice "consolati, quando andrai in paradiso le porte saranno spalancate, eccetera, gli angeli canteranno" e il vecchietto dice "ma reverendo, se è così bello perché non ci va lei?", "beh, sai, io sono come il capitano sulla nave, devo lasciarla per ultimo".

Solov'ev dice: "Che strano. Vediamo cosa dice il cristianesimo. Prendiamo la vita di Gesù Cristo così come si presenta: prima di tutto Lui ha offerto la sua vita per gli altri, il più grande errore dell'umanità; lui è passato da questa vita e ora siede alla destra del Padre, lo stesso promette a quelli che osservano". Ora ditemi sinceramente cosa c'è di nuovo nel cristianesimo rispetto alle altre religioni? Può darsi che è più nobile quell'idea del paradiso che ci forniscono gli scolastici, ma il fine rimane sempre lo stesso, è solo che era così sincero, ha cominciato a studiare le religioni, ha scritto la vita di Maometto, era in pericolo di perdere la fede dicendo "perché siamo così orgogliosi noi cristiani se il fine è lo stesso?". Allora non sapeva cosa rispondere e dice "mi sono convertito come Faust". Faust si è convertito quando suonavano le campane della Pasqua, cioè Cristo non è entrato in un'altra vita ma è ritornato nella stessa sua vita, l'ha divinizzata, ha divinizzato la vita che aveva, non ha fatto un'altra vita e questa è una totale novità rispetto a tutte le re-

ligioni. Se Cristo non è risorto dai morti, seppellite il vostro cristianesimo, non vale la pena di essere cristiani, alla fine la fondamentale verità di tutto il cristianesimo è il ritorno alla vita, Cristo risorto dai morti, abbiamo sentito quel ... domenicale, in russo si chiama ??? perché le preghiere che cominciano ??? aggiunge “Cristo risorto dai morti”, questa eternità che è e che deve essere proprio vera e questo fa adesso il problema dei cosiddetti personalisti. I personalisti moderni dicono “lasciamo perdere questa che i russi chiamano ‘falsa eternità dei principi’, principi eterni”. A cosa serve tutto questo? La cosa eterna deve essere alla persona ma ora cosa è la persona? Sia quelli dell’Est sia quelli dell’Ovest dicono “il fatto con la relazione”, la relazione con le persone fa il valore, perché se non ci sono relazioni personali non c’è persona e dalle persone nascono i valori.

Mi hanno detto che a Praga in televisione c’è una discussione, io non l’ho vista ma mi hanno scritto per chiedermi cosa rispondere. Da una parte c’era uno di questi personalisti moderni occidentali, non orientali, e diceva “l’indissolubilità del matrimonio è un bel principio però il valore nasce dalle relazioni, se due persone non si amano non si può parlare di matrimonio, devono divorziare”. In principio si potrebbe dire che dunque non è un valore. Se la mamma non vuol avere il bambino non è essenziale, la maternità è spirituale, se non lo ama deve fare l’aborto. È logico, perché io non professo i principi, professo i valori e questi valori si devono seguire.

A dialogare con lui c’era un sacerdote cattolico e un pastore evangelico, questi ambedue dicevano “sì, sì, ma nella natura ci sono certe leggi, se costruisci la casa con i valori la fai come vuoi, se la costruisci contro le leggi naturali ti cascherà con tutti i tuoi valori”. Dice: “va bene, cascherà, non importa, a cosa serve vivere in una casa che non ha nessun valore per me? È meglio l’eutanasia” e questi due spirituali hanno fatto in un certo senso brutta figura perché non gli riusciva a rispondere a quello che lui diceva. Cosa rispondete voi? (Offro 50 euro) io nella lettera ho risposto così: io non seguo questi personalisti, ma per i cristiani in Oriente la persona nasce dalla relazione con la persona, ma se si cancella – come dice Dostoevskij – la relazione con la persona divina, con la persona di Cristo, ogni personalismo diventa giustificazione della mafia. È la teologia della mafia. Per noi ci sono i valori che ci importa della regola che non si deve ammazzare, questa è la regola, senza relazione personale a Dio e a Cristo non si risolve questo problema, l’eternità non è tempo ma è incontro, incontro con Cristo, e l’incontro con Cristo deve essere eterno. Chi incontri, tale sei. L’incontro con Cristo è necessario per l’eternità, non la vita eterna come dicono le altre religioni. E Dostoevskij che è veramente un grande profeta in questo senso, dice: senza la resurrezione di Cristo i problemi umani non si risolvono in nessun modo, infatti la società europea sa benissimo

che da una parte abbiamo la coscienza dell'ordine, questi sono ideali, la civiltà greca aveva una perfetta idea, fare di questa idea la legge e abbiamo la società ordinata. Tutta la società europea è nata per fare un giusto ordine, di questo discutono i nostri cari politici in Parlamento, fare una giusta idea sul finanziamento e farne una legge.

D'altra parte ci sono nella civiltà europea sempre quelli che combattono per la libertà contro ogni ordine, allora che soluzione è? La soluzione unica che Dostoevskij presenta come il Grande Inquisitore, sembra anticattolica ma lui ha fatto apposta per quella censura zarista, ora la censura zarista contro i cattolici è passato ma lui lo ha considerato un problema della società come tale, quando c'è troppo ordine vogliono più libertà, quando c'è troppa libertà ci vuole un po' di ordine. Una volta c'era uno sciopero all'aeroporto e una tedesca gridava "un piccolo Hitler farebbe bene a questi italiani", io ho detto "Signora, il grande Hitler ha cominciato con il piccolo"...

Dunque è un problema che non abbiamo risolto, perché fare un ordine assoluto e fare una libertà assoluta no. Ne "I fratelli Karamazov" c'è il vecchio Karamazov che vuole fare una sessualità illimitata e muore ucciso dal proprio figlio illegittimo. Ivan che è il razionalista e vuole avere tutto sotto il controllo della ragione finisce come pazzo. Dmitri che è libertino vuole permettersi di tutto e finisce in prigione. Cosa è allora? C'è quell'ultimo Aliosha che si identifica con Cristo, una volta identificatosi con Cristo può fare quel che vuole e non distrugge niente. Solo la persona di Cristo riunisce ordine e libertà, due cose inconciliabili umanamente e teoreticamente inconciliabili perché antinomiche. È la persona di Cristo che può risolvere il problema della nostra società, della nostra vita umana, dunque Cristo eternamente vivente, Cristo risorto è il primo principio della civiltà. Per prima la società greca ha cominciato a cercare ciò che unisce tutto, prima il materialismo scientifico (i pianeti, gli atomi), poi idealismo, alla fine tutte le idee sono in Dio e cosa dice un pensatore russo? "Io non credo in Dio, per me credere in Dio è lo stesso del panteismo, io credo in Dio che si è fatto uomo". Gesù Cristo è ultimo principio di tutto il mondo, e incontro con la sua persona eternamente vivente è l'unica cosa per risolvere i problemi umani.

Se si legge quella strana espressione di Dostoevskij: "Se uno mi provasse che la verità è al di fuori e che Cristo è al di là della verità, io sceglierei Cristo e non la verità" (detto spiritosamente), Cristo è la verità fondamento di tutte le cose. Dunque la domenica della Resurrezione è veramente ultimo fondamento.

Si potrebbe parlare di tante altre cose ma vi dirò una cosa: uno che parlava a lungo diceva alla fine "scusate non ho preso l'orologio", e gli altri gli dicono "poteva seguire almeno il calendario".

In confronto all'eternità andrebbe bene anche il calendario ma siccome si deve prendere seriamente e poiché siamo qui a San Nicola, conoscete certamente quel racconto di San Nicola e San Cassiano. San Nicola si festeggia due volte l'anno e San Cassiano soltanto una volta ogni 4 anni il 29 febbraio e di questa ingiustizia liturgica cercava la spiegazione, allora si dice che questi due santi sono usciti dal paradiso a vedere come si sta sulla terra e nella terra russa c'era molto fango, un contadino che portava la legna con il carro era caduto nel fango e non poteva uscire, allora bestemmiava. San Cassiano lo ammonisce: "Con queste bestemmie andrai all'inferno", ma quello bestemmiava ancora di più, allora San Nicola prese la ruota e con la forza celeste aiutò il carro a uscire fuori e il contadino smise di bestemmiare. Tornano nel paradiso e San Pietro controlla e vede quella bella veste bianca tutta sporca: "Cosa hai fatto?". San Nicola gli racconta cosa è successo e lui dice: "Va bene, allora avrai due feste l'anno e San Cassiano una volta ogni quattro anni". "Perché?". "Perché bisogna aiutare spesso il prossimo, ammonirlo basta una volta ogni quattro anni.

Allora se vogliamo ammonirci ci vediamo ogni quattro anni, se vogliamo aiutarci ci vedremo più presto.

Grazie per l'ascolto.



Conclusioni*

A cura di S. E. Mons. VINCENZO PAGLIA

Siamo al termine di questo nostro Convegno annuale. Permettete che all'inizio sottolinei la gioia di tutti per la liberazione delle due italiane e dei due iracheni. Vorrei dire che la vittoria del dialogo sulla guerra o comunque è la forza dell'amore che ha piegato la logica della violenza. Ed è vero anche quando si incontrano fratelli di chiese diverse. Siamo fratelli per il battesimo e questo è vero per tutti e per tutte le chiese e confessioni cristiane. L'incontro fraterno perciò riceve una grazia speciale, forte e illuminante. Lo abbiamo sentito anche in questi giorni. L'incontro fraterno mentre fa crescere l'amore e la conoscenza, libera le parole dalla polvere dell'astrattezza, toglie la crosta pesante dei pregiudizi che si rafforza in un clima polemico, come quello che per secoli ha avvelenato la vita dei cristiani, e soprattutto fa emergere con maggiore chiarezza il senso più profondo delle parole, fosse anche un senso dialettico. Potremmo dire che le parole, senza il volto di chi le pronuncia, sono come un corpo senza la carne. E noi in questi giorni abbiamo potuto vedere con maggiore chiarezza il senso e il valore per le diverse chiese cristiane del giorno del risorto e dell'eucarestia della domenica. Direi che, nel patrimonio della fede cristiana, il valore della domenica, nonostante le molteplici e a volte profonde diversità che separano le chiese, è tra quelle dimensioni che maggiormente uniscono i discepoli di Gesù. Dal giorno di Pasqua fino ad oggi i cristiani hanno sempre celebrato la resurrezione di Gesù. L'hanno celebrata in modi diversi, ma nessuno l'ha mai tralasciata. Se nel corso dei secoli si sono purtroppo moltiplicate le divisioni, si sono altresì moltiplicati gli anticorpi alla divisione che è la ininterrotta celebrazione del risorto. Le domeniche sono la rete che unisce nel Sacramento tutte le Chiese. Vorrei sottolineare la bellezza e la novità del nostro convegno. E se ci sono stati momenti di smarrimento è perché forse fino ad ora si è riflettuto poco sulla forza ecumenica del Giorno del Risorto e dell'Eucaristia domenicale. Ci siamo fermati talora su dei problemi, certamente importanti, ma non esauritivi delle tematiche che la domenica ci pone innanzi.

**L'ecumenismo tra
passato e futuro**

Veniamo ad una riflessione più specifica sul dialogo ecumenico. Questo convegno si situa in un momento difficile per il dialogo, sia quello ecumenico che quello interreligioso e quello che caratterizza uno stile di vita in dialogo. Non solo il dialogo non gode di molta stima, ma viene spesso accusato di relativismo o di buonismo. Talvol-

* Testo non rivisto dall'autore.

ta si dice esplicitamente che è meglio non praticarlo. Questa mentalità purtroppo è sottilmente penetrata anche in tanti credenti. Ed è di qui che nasce un raffreddamento del clima ecumenico. Sono certo che non si può più parlare di inverno ecumenico, come qualcuno ha fatto, di certo però non siamo neppure nella primavera di qualche decennio fa, quando l'unione fra le Chiese appariva davvero vicina. Purtroppo c'è anche chi lavora per raffreddare il clima, magari sottolineando con pervicacia quello che divide gli uni dagli altri, mettendo in sordina l'incredibile e innegabile cammino fatto. Ovviamente, non vanno sottovalutate le divisioni che ancora esistono, né bisogna essere ciechi di fronte ai problematiche sorgono, sia a livello teologico che storico, culturale, giuridico, psicologico, concreto, pratico. Per di più, le difficoltà non sono a senso unico. Esse attraversano al loro interno le singole confessioni cristiane, come anche i loro raggruppamenti, basti pensare alla difficile stagione che sta attraversando il consiglio Ecumenico delle Chiese nel rapporto fra riformati e ortodossi, o anche alle difficoltà interne al mondo ortodosso.

L'unica vera realtà cristiana che è "esplosa" è il fenomeno carismatico che secondo alcune stime è cresciuto fino a 500 milioni di fedeli, un fenomeno che ci interroga e sul quale dovremmo porre molta attenzione. La polarizzazione sulla questione islamica è artificiale, nata dalla paura. La vera sfida è quella delle sette, non quella islamica. Altra cosa è il terrorismo che non è una questione religiosa ma politica. Il cammino ecumenico compiuto sino ad oggi è comunque enorme. Credo che debba restare un punto di non ritorno. Ma anche questo non è scontato: anzi restare fermi significa tornare indietro. Dobbiamo guardare con maggiore audacia il futuro delle nostre Chiese. Senza alcun dubbio il futuro dell'ecumenismo comporta la riaffermazione dello spirito che ha guidato i suoi grandi protagonisti. E lo spirito è cercare ciò che unisce prima di quello che divide. Lo disse con passione Giovanni XXIII quando aprì il Concilio; fu anche la ragione che spinse Paolo VI a Gerusalemme per abbracciare il Patriarca Atenagora. Fu anche quello che mosse il Metropolita Nikodim ad incontrare Giovanni Paolo I, ed è quello che muove tanti altri Capi di Chiese per significativi incontri. Giovanni Paolo II lo ha fatto suo. Ha detto: "Papa Giovanni XXIII... era solito dire che ciò che ci divide come confessori di Cristo è molto minore di quanto ci unisce. In questa affermazione è contenuta l'essenza stessa del pensiero ecumenico. Il Concilio Vaticano II è andato nella medesima direzione... esistono dunque le basi per un dialogo, per l'estensione dello spazio dell'unità, che deve andare di pari passo con il superamento delle divisioni, in grande misura conseguenza della convinzione del possesso esclusivo della verità".

Purtroppo però questo spirito ecumenico è stato come appannato dal clima culturale contemporaneo che spinge singoli, gruppi e nazioni a sottolineare la propria identità a scapito della universalità. A volte anche le Chiese sono prese dalla stessa tentazione. Dove lo

spirito dei fondatori dell'ecumenismo continua a spirare noi vediamo i miracoli. Li vediamo a livello delle nostre diocesi, alcune testimonianze che abbiamo ascoltato stanno a dire questa vivacità dello spirito. Se dobbiamo rimproverarci una cosa in questo Convegno è forse proprio il poco spazio che abbiamo dato alle nostre esperienze. Sento però che è utile ricordare, almeno a grandi linee, alcune tappe del cammino ecumenico che può interessare le nostre diocesi. Penso ad esempio alla Carta Ecumenica che non solo va più conosciuta ma anche più incarnata nei contesti dove noi siamo. Ad esempio la giornata sulla salvaguardia del Creato può essere una occasione per riflettere insieme su tematiche urgenti e comuni, come abbiamo fatto a Terni quest'anno sul tema dell'acqua. Si sta lavorando inoltre alla preparazione di un nuovo convegno mondiale dopo quello di Basilea e Graz che dovrà tenersi in Romania nella città di Sibiu. Nel campo del rapporto con gli ortodossi non possiamo poi non ricordare l'incontro recente del Papa con il Patriarca Bartolomeo e il dono dell'Icona di Maria al Patriarca di Mosca. Ma altrettanto importanti sono le numerose occasioni di accoglienza religiosa agli immigrati cristiani, di cui in questi giorni abbiamo avuto occasione di parlare. Io personalmente sono reduce dall'esperienza della partecipazione al Sinodo Valdese. È stata l'occasione per comprendere meglio quanto tutti i cristiani vivono le stesse sfide di fronte al mondo di oggi. Sono rimasto infatti colpito come anche nel mondo della riforma si avvertano con urgenza i problemi della diminuzione delle vocazioni, della scarsa frequenza al culto domenicale, della caduta della spiritualità, e tanti altri temi che dovrebbero vederci più vicini a combattere insieme. Non dobbiamo poi dimenticare l'anniversario del documento sulla Giustificazione stipulato fra cattolici e luterani il 31 ottobre 1999. È il più rilevante che sia mai stato prodotto congiuntamente tra cattolici e riformati. Il Papa all'Angelus di quella domenica disse: "un traguardo intermedio lungo la via difficile, ma tanto ricca di gioia dell'unità dei cristiani". Insomma una base sicura per andare avanti. E forse il metodo dell'accordo differenziato su verità fondamentali che ha permesso tale convergenza può suggerire un impiego più ampio di questo metodo di lavoro.

Non dobbiamo poi tralasciare il rapporto con gli Ebrei. In queste giornate ne abbiamo parlato e le esperienze di cui abbiamo ascoltato ci esortano sempre più a sentire l'urgenza di vivere più in profondità questo incontro. La Giornata ebraico-cristiana del 17 gennaio può essere una occasione proficua in questo senso per ritrovare le radici comuni dell'amore.

La Federazione Biblica Cattolica inoltre ha in programma di ricordare il 40° della Dei Verbum nel prossimo futuro. Sarà una occasione importante da non sottovalutare per rimettere al centro della nostra attenzione il primato della Scrittura anche come sicuro cammino di incontro ecumenico. Potrebbe essere questo anche un suggerimento per il tema del nostro prossimo incontro.

In queste giornate forse non abbiamo avuto il tempo necessario per trattare a sufficienza il tema del dialogo interreligioso. È una questione urgente e delicata a cui non dobbiamo far mancare la nostra attenzione. Lo dico anche a partire dalla situazione mondiale in cui più volte la guerra è stata giustificata in modo aberrante dalla difficoltà di rapporto fra le religioni. È il famigerato scontro fra civiltà da più parti invocato ma che in realtà è una idea semplicatoria e pericolosa. Infatti musulmani e cristiani non vivono in mondi separati e contrapposti, non è mai stato vero, si veda ad esempio il caso del Medio Oriente, ed inoltre sta crescendo qui in Europa un Islam non arabo ma che sta via via acquisendo il volto italiano ed europeo. Su questo tema e sulle problematiche concrete che esso solleva la CEI sta per pubblicare un importante documento sui matrimoni islamo-cristiani. Sarà necessaria tutta la nostra sensibilità e il nostro impegno per far sì che questo testo possa divenire uno strumento utile alla soluzione delle difficoltà pratiche legate a questo tema senza però che venga strumentalizzato come ostacolo all'incontro fraterno.

Una ultima osservazione che mi preme fare è quella relativa all'assenza in queste nostre giornate dei rappresentanti di molte diocesi. Innanzitutto perché è un peccato che tanti si siano persi la ricchezza di contenuti e l'immagine stessa consolante del tanto lavoro che si fa in Italia. Forse però ciascuno di noi può fare di più per cercare di coinvolgere quelli che non ci sono, ed in questo senso mi sembra uno strumento particolarmente utile la creazione di strutture regionali che possano coinvolgere tutte le diocesi di un territorio in un lavoro comune per l'ecumenismo. In questo modo le tante iniziative che già si fanno potrebbero essere "contagiate" anche lì dove ancora non si è sviluppata una sensibilità sufficientemente avvertita.

L'ecumenismo dell'amore

Il fondamento della fraternità cristiana è la comune figliolanza di Dio. Questo non sta a dire che al di là di tutte le rotture del passato e di tutte le divisioni del presente, un fatto si impone: lo si voglia o no i cristiani fra loro sono fratelli e sorelle. Quindi un cristiano restando radicato nella propria chiesa non solo può ma deve respirare con l'intera cristianità. E da quando i cristiani hanno imparato a respirare così, ossia a guardarsi in modo diverso, si è avuta una svolta storica nei loro rapporti, prima inimmaginabile. Se oggi c'è qualche raffreddamento lo si può scorgere a partire dagli anni '80, da quando cioè le Chiese hanno ripreso a camminare ognuna incurante dell'altra, magari in nome di una identità confessionale che temeva di perdere. Questo ripiegamento delle Chiese su sé stesse, questa autoreferenzialità rischia di sopprimere lo spirito di fraternità. È necessario e urgente che i cristiani riprendano ad incontrarsi, ad amarsi. Del resto è da come ci ameremo che gli altri ci riconosceranno. Questo significa che il dialogo della ca-

rità resta la via centrale dell'ecumenismo. Questa non è una via laterale o parallela ad altre come ad esempio a quella teologica. Al contrario è l'alveo che le fonda e le raccoglie tutte. È una via ampia che richiede oggi soprattutto coraggio, creatività e audacia. Lo stesso dialogo più strettamente teologico deve nascere all'interno di quello dell'amore, altrimenti rischia la sterilità. Il card. Kasper in occasione della dichiarazione comune sulla Giustificazione tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale metteva giustamente in guardia dai rischi dell'idolatria delle formule teologiche. Ed in effetti il decisivo progresso compiuto dal dialogo teologico è potuto avvenire proprio perché la ricerca della verità si è mossa sulla via della carità, come scrive l'Apostolo: "Veritatem facientes in charitate" (Ef 4,15). San Giovanni Crisostomo a proposito dell'amore diceva: "È il più importante fra tutti i beni, è la loro radice, fonte e madre, se esso manca non c'è alcuna utilità per gli altri". S. Agostino parlando della verità diceva che quando dobbiamo affermarla essa "pateat, placeat, moveat", ossia "appaia, piaccia e attiri". Non essa infatti ma la carità è scopo del precetto e pienezza della legge. In questo orizzonte potremmo leggere la pagina evangelica di Matteo al cap. 18. In essa è riportata la professione di Pietro a Cesarea di Filippo. Questa formulazione di fede, fatta a nome di tutti, fu impeccabile, tuttavia non garantì ai discepoli di essere una cosa sola, né sul piano del pensiero, né su quello della fede viva in Gesù. Infatti subito dopo si misero a discutere su chi fosse il primo fra di loro. Insomma la formulazione corretta e unanime della fede è sì assolutamente necessaria ma non basta da sola ad unire veramente le Chiese. C'è bisogno della carità, come dice l'Apostolo: "Se possedessi la pienezza della fede, così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla" (1Cor 13,2).

Se la carità si affievolisce è facile tornare a sottolineare quello che divide. Ecco perché l'ecumenismo va sempre più compreso nell'orizzonte dell'amore. L'amore evangelico infatti fa vivere l'unità fra i cristiani in anticipo, come se fosse già perfetta, malgrado le mancanze e le diversità. Riprendendo un antico adagio scolastico si potrebbe dire che ciò che sta alla fine ossia l'unità, si deve vedere sin dall'inizio. Nell'amicizia c'è già la dimensione teologica della comunione. Un'amicizia ovviamente che non sia una parola vuota, ma rapporti personali fatti di fedeltà, interesse, attenzione per l'altro, memoria dei problemi altrui, conoscenza delle vicende e anche perdono vicendevole. Questa amicizia fa superare le divisioni, fa svanire i pregiudizi, brucia l'ignoranza e mette in comunicazione l'uno con l'altro. Essa da nuova forza al dialogo teologico e ne favorisce la ricezione. Ma soprattutto consolida l'ecumenismo in un terreno più sicuro e permette il superamento di quei problemi concreti che continuano a presentarsi e che altrimenti rischiano di allontanare ancora una volta gli uni dagli altri.

L'esempio dei martiri è l'espressione più alta dell'ecumenismo dell'amore. La loro testimonianza è una eredità preziosa comune a tutte le chiese cristiane. E non è solo una memoria gloriosa del se-

colo passato, ma piuttosto un tesoro prezioso per la vita spirituale ed ecumenica di tutti. In questo senso c'è un ideale rapporto stretto fra Assisi e la giornata in memoria dei nuovi martiri. Essi ci svelano il mistero dell'unità che hanno già vissuto su questa terra, prospettiva che possiamo applicare anche a tutti i giusti, a qualsiasi fede appartengano. La testimonianza dei martiri, il loro amore per il Signore fino all'effusione del sangue, brucia le nostre divisioni e indica la via da seguire. Essi sono una efficace scuola di amore e di unità per tutte le Chiese.

Chiese sorelle, popoli fratelli

L'ecumenismo non esaurisce la sua forma solo nell'ambito intraecclesiale. Se le chiese si adoperano per crescere nella comunione favoriscono così anche un nuovo rapporto tra i popoli. Se al contrario si ripiegano in sé stesse diventano inevitabilmente complici di divisioni e conflitti. La storia di questi due millenni ce lo insegna. Le Chiese cristiane non hanno forse contribuito ad avvelenare la storia dell'Europa con il morbo della divisione? E se esse rimarranno divise non è forse più arduo l'impegno a prevenire e far cessare i conflitti? Per di più la storia sembra remare contro, visto il riacuirsi dei conflitti, delle estraneità e delle incomprensioni fra i popoli. L'ampliamento dello spazio della carità deve quindi divenire un impegno prioritario della vita delle Chiese cristiane, una responsabilità davanti al mondo intero. È questo un campo vastissimo nel quale è urgente ritrovarsi: spazia dall'aiuto ai nuovi poveri nei nostri paesi ricchi al sostegno per i paesi in via di sviluppo, dall'impegno per la giustizia a quello per il rispetto dei diritti umani, dalla difesa della pace all'allargamento della solidarietà, e così oltre.

La fraternità dei cristiani è lievito buono della fraternità fra i popoli, così come la loro divisione lo è per i conflitti. Le Chiese d'oriente e quelle d'occidente debbono quindi sentire ben più fortemente la responsabilità di essere segno e strumento dell'unità della famiglia umana.

La fraternità dei cristiani è quindi una arma contro la crescita della conflittualità fra etnie, fra popoli, fra culture religioni e civiltà. La fraternità si realizza nella vita di ogni giorno, con la preghiera, lo scambio fraterno, la solidarietà vicendevole, la comune passione per il Vangelo.

Come si può intuire l'ecumenismo è allora innanzitutto una dimensione spirituale della vita cristiana prima che un problema veritativo o di diplomazia dei rapporti. Questa tessitura di amore è il lavoro che ci aspetta nell'anno che viene. È un lavoro fatto di piccoli gesti, ma pieni d'amore, e sono essi che fanno germinare il nuovo tempo di Dio. Sono gesti a volte umili, come sono i nostri incontri di preghiera e impegni di amore, di studio e riflessione. Ma è anche qui che passa la strada della nostra santità.

A

ppendice

Presentazione della giornata ebraico-cristiana

A cura del Rav GIUSEPPE LARAS e S. E. Mons. VINCENZO PAGLIA

In questo momento storico segnato dall'odio, dalla guerra, dal terrorismo e lacerato dalle divisioni, Ebrei e Cristiani trovano nella Parola di Dio una comune fonte di ispirazione. Scrive il Deuteronomio: "Ascolta, Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore. Amerai dunque il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua forza" (6, 4-5). E il Levitico aggiunge: "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (19,18). Gesù, allo scriba che lo interroga sul "primo di tutti i comandamenti" risponde intrecciando questi due passi e conclude ricordando che "non c'è altro comandamento più importante" (Mc 12,29-31). La voce di Mosè e quella di Cristo parlano all'unisono riconoscendo che l'amore è l'anima profonda della Legge, è il futuro di Dio per il mondo.

Il Signore si presenta come il Dio del *hèsed*, ossia della fedeltà amorosa, espressa attraverso le sue azioni cosmiche e storiche, cantate dal "grande *Hallel*", il Salmo 136 (135), scandito appunto dall'antifona: "Eterno è il suo *hèsed*", il suo amore misericordioso. Egli è un Dio che "ama tutte le realtà che esistono e nulla disprezza di quanto ha creato... Egli risparmia tutte le realtà perché tutte le cose sono sue, egli che è il Signore amante della vita" (*Sap* 11,24-26). Non per nulla nelle pagine sacre il suo volto rivela tutti i lineamenti dell'amore, da quello nuziale a quello paterno e materno fino al profilo amicale.

La sua è un'epifania d'amore. Egli si china su Israele suo popolo dicendogli: "Ti ho amato di amore eterno, per questo ti conservo il mio *hèsed*", il mio amore fedele (*Ger* 31,3). Egli, però, si rivolge anche al singolo fedele per offrirgli la sua bontà, il suo sostegno e il suo perdono: "Tu sei buono, Signore, e perdoni, sei pieno di amore (*hèsed*) per chi ti invoca" (*Sal* 86/85,5). La sua attenzione speciale è rivolta agli ultimi della terra dei quali egli è per eccellenza il difensore e il tutore amoroso: "Padre degli orfani e difensore delle vedove è Dio" (*Sal* 68/67,6). Il manto luminoso del suo amore si stende su tutta l'umanità: "Ti benedirà il Signore delle schiere celesti!) Benedetto sia l'Egiziano suo popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità" (*Is* 19,25). E tutte le generazioni, che pure conoscono la sua giustizia, sono avvolte dal

suo generoso e infinito amore: “Egli conserva il suo favore per mille generazioni, perdonando la colpa, la trasgressione e il peccato” (*Es* 34,7).

Il cristianesimo raccoglie questo messaggio della Prima Alleanza e ne fa quasi il suo vessillo coniato quella straordinaria definizione: “Dio è amore” (*IGv* 4,8-16) e chiamandolo il “Dio dell’amore” (*2Cor* 13,11). La stessa figura di Gesù, che “Passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo” (*At* 10,38) e che è “l’amato” per eccellenza (*Me* 1,11;5,7), ha come sua missione primaria quella di rivelare l’amore del Padre: “Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo figlio unigenito” (*Gv* 3,16). Sant’Ambrogio in modo folgorante dichiarerà che “*caritas Dei Verbum est*” il Verbo è l’amore di Dio (*Expositio in Psalmum CXVIII*, 15,39).

A questo amore divino celebrato dalla Bibbia, amore che non ignora la giustizia come segno della verità dell’amore, deve corrispondere la risposta umana, lapidariamente espressa in quel “primo e più importante comandamento”. “Se Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci... Se ci amiamo, Dio dimora in noi e il suo amore è perfetto in noi” (*IGv* 4,11-12). Ecco, allora, le due dimensioni del comandamento principe che Gesù ha desunto dalla *Torah*. C’è innanzitutto l’impegno di amare Dio “con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutte le forze” (*Dt* 6,5), espressione di un’adesione non meramente devozionale ma esistenziale, scegliendo le vie del Signore, “i sentieri della giustizia, le strade degli amici del Signore” (*Pr* 2,8). “Ti amo, Signore, mia forza” è, quindi, la comune professione d’amore dell’ebreo e del cristiano ed è nella rilettura mistica del Cantico dei Cantici che essi trovano la parabola ideale della loro relazione di intimità coi Signore.

L’amore poi si deve orientare verso i fratelli: “Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio ama anche il suo fratello” (*IGv* 4,21). Le celebri “antitesi” del Discorso della Montagna (*Mt* 5,21-48), pur indicando l’originalità del messaggio cristiano, non vogliono mettere in opposizione la *Torah* e il Vangelo; anzi, vogliono riscoprire l’anima radicale e profonda della *Torah*, la potenzialità che essa contiene, l’assolutezza dell’amore che ad essa è sottesa. Si ha, così, per Ebrei e Cristiani l’esercizio dell’amore fraterno in tutte le sue sfumature di giustizia, misericordia, benevolenza, generosità, amicizia, solidarietà, rispetto della dignità umana. Significativi sono gli esempi di Giuseppe generoso con i suoi fratelli, di David verso il figlio ribelle Assalonne (*2Sam* 19,1.7), delle premure per l’asino del nemico (*Es* 23,4-5), del rispetto dei diritti dello straniero: “Il forestiero dimorante tra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu l’amerai come te stesso” (*Lv* 19,34).

Una generosità che privilegia i diversi e i miseri, come ammonisce la Legge: “Non molesterai il forestiero né lo opprimerai,

perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto. Non maltratterai la vedova e l'orfano. Se tu li maltratti, quando invocherà da me l'aiuto, io ascolterò il suo grido" (*Es 22,20-22*). Una generosità che Gesù tratteggerà in modo intenso nella sua rappresentazione del giudizio divino che verterà appunto sull'amore per gli affamati, gli assetati, i forestieri, i nudi, i malati, i carcerati" (*Mt 25,31-46*). Nella tradizione giudaica c'è questo mirabile detto dei Padri di Israele: "Simone il Giusto era solito dire: Il mondo si fonda su tre cose: la *Torah*, il culto e gli atti di misericordia" (*Abót 1,2*).

Sulla scia della dichiarazione congiunta del Comitato Internazionale di Collegamento Cattolico-Ebraico, emessa al termine della sua XVIII sessione plenaria a Buenos Aires l'8 luglio 2004 e intitolata *Tzedeq e Tzedaqah – Giustizia e Carità*, anche la Chiesa Italiana nella Giornata di riflessione sui rapporti tra ebraismo e cristianesimo riafferma che "Ebrei e Cristiani hanno un uguale obbligo nell'impegnarsi per la giustizia e la carità che, in ultima analisi, guiderà alla pace-*shalom* per l'intera umanità. Fedeli alle nostre distinte tradizioni religiose, noi vediamo questo comune impegno per la giustizia e la carità come la collaborazione dell'uomo al piano divino per la costruzione di un mondo migliore"

M

messaggio di Giovanni Paolo II all'illustrissimo dr. Riccardo di Segni rabbino capo di Roma per il centenario della sinagoga di Roma

Shalom!

«Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme

Hinneh ma tov u-ma na'eim, shevet akhim gam yakhad!» (Sal 133 [132], 1).

1. Con intima gioia mi unisco alla Comunità ebraica di Roma in festa per celebrare i cento anni del Tempio Maggiore, simbolo e ricordo della millenaria presenza in questa città del popolo dell'Alleanza del Sinai. Da oltre duemila anni la vostra comunità è parte integrante della vita dell'Urbe; essa può vantarsi di essere la Comunità ebraica più antica dell'Europa occidentale e di aver avuto una funzione rilevante per la diffusione dell'ebraismo in questo Continente. Pertanto, l'odierna commemorazione assume un particolare significato per la vita religiosa, culturale e sociale della Capitale e non può non avere una risonanza del tutto speciale anche nel cuore del Vescovo di Roma! Non potendo partecipare di persona, ho chiesto di rappresentarmi in questa celebrazione al mio Vicario Generale per la diocesi di Roma, il Cardinale Camillo Ruini, che è accompagnato dal Presidente della Commissione della Santa Sede per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo, il Cardinale Walter Kasper. Sono essi ad esprimere concretamente il mio desiderio di essere con voi in questo giorno.

Nel rivolgerLe il mio deferente saluto, illustre Dr. Riccardo Di Segni, estendo il mio cordiale pensiero a tutti i Membri della Comunità, al suo Presidente, Ing. Leone Elio Paserman, e a quanti sono costì convenuti per testimoniare ancora una volta l'importanza e il vigore dell'eredità religiosa che si celebra ogni sabato nel Tempio Maggiore. Voglio riservare un saluto particolare al Gran Rabbino emerito, Prof. Elio Toaff, che con spirito aperto e generoso mi rice-

vette nella Sinagoga in occasione della mia visita del 13 aprile 1986. Tale evento rimane scolpito nella mia memoria e nel mio cuore come simbolo della novità che ha caratterizzato, negli ultimi decenni, le relazioni tra il popolo ebraico e la Chiesa Cattolica, dopo periodi a volte difficili e travagliati.

2. La festa odierna, alla cui letizia tutti ci uniamo di cuore, ricorda il primo secolo di questo maestoso Tempio Maggiore, che, nell'armonia delle sue linee architettoniche, s'innalza sulle rive del Tevere a testimonianza di fede e di lode all'Onnipotente. La Comunità cristiana di Roma, per il tramite del Successore di Pietro, partecipa con voi al ringraziamento al Signore per questa fausta ricorrenza. Come ebbi a dire nella menzionata visita, noi vi salutiamo quali nostri "fratelli prediletti" nella fede di Abramo, nostro patriarca, di Isacco e di Giacobbe, di Sara e Rebecca, di Rachele e Lia. Già san Paolo, scrivendo ai Romani (cfr. *Rm* 11,16-18), parlava della radice santa di Israele, sulla quale i pagani sono innestati in Cristo; «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (*Rm* 11,29) e voi continuate a essere il popolo primogenito dell'Alleanza (Liturgia del Venerdì Santo, Preghiera Universale, *Per gli Ebrei*).

Voi siete cittadini di questa Città di Roma da oltre duemila anni, prima ancora che Pietro il pescatore e Paolo in catene vi giungessero, interiormente sostenuti dal soffio dello Spirito. Non solo le Scritture sacre, che in larga parte condividiamo, non solo la liturgia, ma anche antichissime espressioni artistiche testimoniano il profondo legame della Chiesa con la Sinagoga, per quell'eredità spirituale che, senza essere divisa, né ripudiata, è stata partecipata ai credenti in Cristo, e costituisce un vincolo inscindibile tra noi e voi, popolo della Torà di Mosè, buon olivo sul quale è stato innestato un nuovo ramo (cfr. *Rm* 11,17).

Durante il Medio Evo, anche alcuni dei vostri grandi pensatori, come Yehudà ha-Levi e Mosè Maimonide, hanno cercato di scrutare in qual modo fosse possibile adorare insieme il Signore e servire l'umanità sofferente, preparando così le vie della pace. Il grande filosofo e teologo, ben noto a s. Tomaso d'Aquino, Maimonide di Cordoba (1138-1204), del quale ricordiamo quest'anno l'ottavo centenario della scomparsa, espresse l'auspicio che un miglior rapporto tra ebrei e cristiani possa condurre "il mondo intero all'adorazione unanime di Dio, come è detto: «Allora darò ai popoli un labbro puro, così che servano il Signore spalla a spalla» (*Sofonia* 3, 9)" (*Mishneh Torà*, *Hilkhòt Melakhim* XI, 4, ed. Gerusalemme, Mossad Harav Kook).

3. Molta strada abbiamo percorso insieme da quel 13 aprile 1986, quando, per la prima volta – dopo l'Apostolo Pietro – il Vescovo di Roma vi rese visita: fu l'abbraccio dei fratelli che si erano ritrovati dopo un lungo periodo in cui non sono mancate incomprensioni, rifiuto e sofferenze. La Chiesa cattolica, con il Concilio Ecu-

menico Vaticano II, aperto dal beato papa Giovanni XXIII, in particolare dopo la Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), ha allargato le sue braccia verso di voi, memore che «Gesù è ebreo, e lo è per sempre» (Commissione per i Rapporti Religiosi con l'Ebraismo, *Note e suggerimenti* [1985]: III, § 12). Nel Concilio Vaticano II, la Chiesa ha ribadito in modo chiaro e definitivo il rifiuto dell'antisemitismo in tutte le sue espressioni. Tuttavia, non basta la pur doverosa deplorazione e condanna delle ostilità contro il popolo ebraico che spesso hanno caratterizzato la storia; occorre sviluppare anche l'amicizia, la stima e i rapporti fraterni con esso. Queste relazioni amichevoli, rafforzate e cresciute dopo l'assise conciliare del secolo scorso, ci vedono uniti nel ricordo di tutte le vittime della Shoà, specialmente di quanti, nell'ottobre del 1943, furono qui strappati alle loro famiglie e alla vostra cara Comunità ebraica romanaper essere internati ad Auschwitz. Il loro ricordo sia in benedizione e ci spinga ad operare da fratelli.

È doveroso, peraltro, ricordare tutti quei cristiani che, sotto l'impulso di una naturale bontà e rettitudine di coscienza, sostenuti dalla fede e dall'insegnamento evangelico, hanno reagito con coraggio, anche in questa città di Roma, per dare concreto soccorso agli Ebrei perseguitati, offrendo solidarietà e aiuto, a volte anche a rischio della loro stessa vita. La loro memoria benedetta resta viva, insieme alla certezza che per essi, come per tutti i 'Aegiusti delle nazioni', gli *tzaddiqim*, è preparato un posto nel mondo futuro, alla risurrezione dei morti. Né si può dimenticare, accanto ai pronunciamenti ufficiali, l'azione, spesso nascosta, della Sede Apostolica, che in molto modi è venuta in aiuto di Ebrei in pericolo, come è stato riconosciuto anche da loro autorevoli rappresentanti (cfr. *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoà*, 16 marzo 1998).

4. Nel percorrere, con l'aiuto del Cielo, questa strada di fraternità, la Chiesa non ha esitato a «deplorare le mancanze dei suoi figli e delle sue figlie in ogni epoca», ed in un atto di pentimento (*teshuvà*), essa ha chiesto perdono per le loro responsabilità in qualsiasi modo collegate con le piaghe dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo (ibidem). Durante il Grande Giubileo, abbiamo invocato la misericordia di Dio, nella Basilica sacra alla memoria di Pietro in Roma, e a Gerusalemme, la città amata da tutti gli Ebrei, cuore di quella Terra che è santa per tutti noi. Il Successore di Pietro è salito pellegrino sui monti della Giudea, ha reso omaggio alle vittime della Shoà a Yad Vashem, ha pregato accanto a voi al monte Sion, ai piedi di quel Luogo santo.

Purtroppo, il pensiero rivolto alla Terra Santa suscita nei nostri cuori preoccupazione e dolore per la violenza che continua a segnare quell'area, per il troppo sangue innocente versato da israeliani e palestinesi, che oscura il sorgere di un'aurora di pace nella giustizia. Per questo vogliamo oggi rivolgere una fervida preghiera

all'Eterno, nella fede e nella speranza, al Dio di *Shalom*, affinché l'inimicizia non travolga più nell'odio coloro che si richiamano al padre Abramo – ebrei, cristiani e musulmani – e ceda il posto alla chiara consapevolezza dei vincoli che li legano e della responsabilità che grava sulle spalle degli uni e degli altri.

Molta strada dobbiamo ancora percorrere: il Dio della giustizia e della pace, della misericordia e della riconciliazione, ci chiama a collaborare senza esitazioni nel nostro mondo contemporaneo, lacerato da scontri e inimicizie. Se sapremo unire i nostri cuori e le nostre mani per rispondere alla divina chiamata, la luce dell'Eterno si avvicinerà per illuminare tutti i popoli mostrandoci le vie della pace, dello *Shalom*. Vorremmo percorrerle con un solo cuore.

5. Non solo a Gerusalemme e nella Terra d'Israele, ma anche qui, a Roma, possiamo fare molto insieme: per coloro che soffrono vicino a noi a motivo dell'emarginazione, per gli immigrati e per gli stranieri, per i deboli e per gli indigenti. Condividendo i valori per la difesa della vita e della dignità di ogni persona umana, potremo accrescere la nostra fraterna cooperazione in modi concreti.

L'incontro di oggi è quasi una preparazione alla vostra imminente solennità di *Shavu'ot* e alla nostra di Pentecoste, che celebrano la pienezza delle rispettive feste di Pasqua. Che tali feste possano vederci uniti nella preghiera dell'*Hallel* pasquale di Davide:

*«Hallelu et Adonay kol goim
shabbehuHu kol ha-ummim
ki gavar 'alenu khasdo
we-emet Adonay le-'olam»*

“Laudate Dominum, omnes gentes,
collaudate Eum, omnes populi.

Quoniam confirmata est super nos misericordia eius,
et veritas Domini manet in aeternum’

Hallelu-Yah (Sal. 117 [116])

Dal Vaticano, 22 maggio 2004



e feste liturgiche - immagine dell'eternità. Le feste nella storia

a cura di S. E. R. Card. TOMÁS SPIDLÍK

Nella storia dell'umanità, la festa è un'esperienza vicina alla contemplazione: l'occasione di sottrarsi ai bisogni quotidiani, la prontezza ad assaporare un'esperienza superiore. Secondo Platone, sono gli dèi che hanno istituito le feste "come delle soste nel mezzo del nostro lavoro"¹. Nello scorrere del tempo, esse sono un'immagine dell'eternità. Nella Bibbia, il sabato è legato al ritmo sacro della settimana, che si chiude con un giorno di riposo assai rigoroso.

La collocazione del sabato alla fine della settimana è importante. La Bibbia, rivelazione del Dio eterno, si apre e chiude con delle nozioni temporali. Dio è conosciuto per i suoi interventi qui in basso, che fanno della storia del mondo una cosa sacra. L'eternità non è così, come per Platone, una evasione dal tempo. Una festa, per così dire, mette in contatto con l'eternità "per la trasfigurazione della durata o per ripetizione del gesto archetipico primitivo"².

Una festa è un'anamnesi ciclica e storica. Due aspetti del tempo si sovrappongono nell'esperienza umana: quello regolato dal ciclo della natura (tempo cosmico) e quello che si svolge sul filo degli avvenimenti (tempo storico). Dio li governa entrambi e li orienta verso uno stesso fine. Le feste pagane sono prevalentemente legate ai cicli della natura (il solstizio d'inverno, la sagra della primavera...). La novità apportata alla nozione di festa dalla rivelazione giudeo-cristiana è che ormai le feste non sono più legate al ciclo stagionale, ma agli avvenimenti della storia: ciò che Dio ha fatto in favore del suo popolo. Ma nel Nuovo Testamento, l'avvenimento per eccellenza è la morte e resurrezione di Cristo, poi la venuta dello Spirito. Per il cristiano tutte le feste hanno un carattere pasquale. La festa è il memoriale di un fatto passato indistruttibile, ma la sua pienezza è ancora in germe. Così la festa esprime il desiderio di una celebrazione escatologica. Da qui lo sforzo dei cristiani per celebrare le loro feste sempre meglio³.

¹ *Le leggi* II, 653d.

² M. ELIADE, *Traité d'Histoire des religions*, Paoyt, Paris 1953, p. 437.

³ T. SPIDLÍK, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2002, p. 142s.

Dicendo che l'uomo, celebrando le feste, viene in contatto con l'eternità, non osiamo facilmente immaginarci il modo in cui ciò dovrebbe succedere. Siamo abituati a questo tipo di riflessione: Dio ha creato la natura umana immortale, in conseguenza del peccato divenne mortale, la salvezza in Cristo restituisce la natura allo stato primitivo. Ma è possibile immaginarsi la natura umana capace di moltiplicarsi corporalmente nelle successive generazioni come immortale?

In questo caso ci vengono in aiuto i pensatori cristiani russi con la loro distinzione fondamentale fra la natura e la persona. All'immortalità è chiamata primariamente la persona e non direttamente la natura⁴. Lo insinua già Boezio. Lui e i suoi successori cercavano di liberare la persona dalla schiavitù della natura comune. Dio, donando all'uomo la ragione e la libertà, gli ha concesso, per così dire, un «diritto di esenzione» da ciò che è comune a tutte le altre creature: l'uomo emerge dalla natura per divenire una natura privilegiata. Allora non si evita il problema: quali sarebbero i limiti di questo «privilegio»?

Le considerazioni dei pensatori russi procedono da un punto di partenza opposto: non dalla natura alla persona, ma dando la priorità assoluta alla persona, ed è essa che si realizza in una natura determinata⁵. Questa priorità rinvia al mistero trinitario secondo la concezione dei Padri greci. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo realizzano la loro unità assoluta in una sola natura, *ousía*, non «emergono» da essa, ma sono invece essi che la fanno esistere.

Allo stesso modo nella cristologia, afferma V. Lossky, si deve prendere la persona come punto di partenza, e non le due nature, per comprendere chi è Cristo. Poiché Cristo è il primo uomo, la stessa affermazione si può applicare ad ogni persona umana. «La persona significa l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura». Non esiste fuori della sua natura, che egli «enipostatizza», ma che supera senza fine, «egli l'*ek-stasia* in qualche modo»⁶.

Se la persona ha priorità assoluta nell'essere, essa ha la sua origine nella libertà divina; nella creazione è iscritta la vocazione della persona⁷. «Divenire ciò che si è, rispondere alla chiamata che costituisce, è unificarsi sorpassandosi»⁸.

La persona può quindi essere definita come «categoria spirituale che ha relazione con Dio». Essa si distingue così dall'individuo, categoria biologica sottomessa alla natura. Dopo il peccato originale, «l'individuo» è una confusione tra la persona e la natura.

⁴ T. _PIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995, pp. 26ss.

⁵ *Ivi*.

⁶ O. CLÉMENT, *Aperçus sur la théologie de la personne*, in *Mille ans du christianisme russe (988-1988)*, ed. N. Struve, Paris 1989, p. 307.

⁷ *Ivi*, p. 305.

⁸ *Ivi*, p. 306.

L'effetto di questo peccato è, da una parte, il funzionamento prioritario della natura e, d'altra, la perdita della libertà che si trova determinata dalla natura⁹.

Essendo partecipazione di Dio, la libertà personale introduce l'uomo nella vita eterna, nella relazione con Cristo e per mezzo di lui con il Padre nello Spirito Santo, relazione in se stessa indelebile. Allora l'uomo è eterno non tanto perché ha la natura umana, ma perché è persona secondo la sua vocazione data da Dio, secondo il suo incontro con Dio. Ed è proprio quest'aspetto che dà la tonalità tipica alle feste cristiane.

Dicendo che la festa è immagine e partecipazione alla vita eterna, non evitiamo un'altra questione: come dobbiamo immaginarcela? La vita eterna è uno dei fondamentali concetti biblici e, in genere, religiosi, anche se non possiede un significato univoco. Nelle piante e negli animali la vita è legata alla loro natura. Possiedono anch'essi una certa «eternità» che si identifica con la conservazione della specie. I «vitalisti» del secolo ventesimo osservavano lo stesso fenomeno anche nella razza umana, si entusiasmarono contemplando illimitate riproduzioni degli individui, celebravano questa forza della natura nelle poesie. Solov'ëv ironizza su questi discorsi e li considera molto banali: se la vita dell'uomo singolo, individuale, non ha senso, non avrà senso neanche quella dell'umanità, un'infinita fila di individui che finiscono tutti per sparire. Del resto, anche le teorie evoluzioniste mettono in dubbio un'eternità della specie.

Perciò Platone prometteva l'eternità anche all'uomo individuale, ma solo parzialmente, in quanto egli è anima immateriale, indistruttibile, quando questa si sarebbe liberata dal fardello del corpo che non appartiene al suo «io». Divenuti cristiani, i pensatori ellenisti non dubitavano della validità dell'argomento. Ma vi aggiunsero la rivelazione cristiana sulla resurrezione dei corpi che deve arrivare dopo il giudizio finale, per vivere nei corpi «spiritualizzati». Come cristiano, Solov'ëv non intende negare gli argomenti filosofici a favore dell'immortalità dell'anima. Gli pare però metodologicamente erroneo mettere tanto accento sull'incorruttibilità dell'anima, alla quale poi verrebbe aggiunto «anche» il corpo. Solov'ëv pensa che sia questa tradizione greca platonizzante mal cristianizzata ad aver incitato i vari pensatori russi a cercare una risposta migliore, più coerente con la promessa della vita eterna ricevuta dal Vangelo. Avendo un senso vivo per la verità concreta, non riescono ad iden-

⁹ Cfr. N. LOSSKI, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954, p. 418.

tificare la vita dell'uomo con la sola anima. Inoltre, secondo Solov'ëv, vi è in diretta opposizione con l'insegnamento biblico un'altra supposizione: la morte sarebbe una «liberazione» e avrebbe quindi un significato positivo, mentre per la Bibbia essa è il colmo della disgrazia ed è conseguenza del peccato¹⁰.

È vero che i Padri greci sembrano talvolta assai platonizzanti, ma è spesso solo questione di linguaggio, non di contenuto. Notiamo, ad esempio, come concepisce l'immortalità san Gregorio di Nissa. Per lui l'immortalità è la libertà dalla necessità di morire. Ma la libertà, immagine di Dio, non è una proprietà della natura, ma un privilegio personale. Se l'uomo deve essere immortale, lo deve essere come persona. La persona è costituita dalla libertà e dall'amore. L'amore ci unisce nella relazione con altre persone. Se quelle altre persone sono eterne, anche la nostra persona partecipa alla loro eternità. Tali sono le tre Persone divine e per mezzo di Cristo entriamo nella loro comunione che non può essere distrutta neanche dalla morte naturale. Perché allora la Chiesa esalta i martiri? Non sono forse coloro che sono entrati nella vita eterna per mezzo della morte? Non per la morte stessa come tale, ma per il fatto che nella loro morte si realizzò la perfetta unione con Cristo¹¹.

Per Platone, cercare la verità eterna è uno «studio della morte». Fëdorov afferma il contrario: cercare la verità pone la domanda di come sopprimere la morte¹². Egli ha vissuto e riflettuto avendo sempre davanti a sé l'immagine della morte, non della sua, ma di quella degli altri uomini durante tutta la storia. Allora la lotta contro la morte è il principale impegno umano, perché la morte è il solo e ultimo male. Tutto deve essere messo in opera per vincerla. La risurrezione sarà contemporaneamente il risultato della grazia divina, dell'unione con Cristo e dell'attività umana.

Il risultato di questa riflessione è il seguente: non è facile rappresentarsi l'immortalità della "natura umana" ed essa non è neanche desiderabile. Il valore dell'uomo sta nel fatto che egli è persona irripetibile, e proprio questa persona deve ricevere il dono della vita eterna.

**La vita nel tempo
infinito o l'eternità
opposta al tempo?**

La visione beata delle anime in cielo è stata oggetto di molte discussioni. Ma è più facile immaginarsela che la vita di un uomo eternamente unito al corpo. Quest'ultima, come pare, suppone un dinamismo evolutivo, che si realizza nel tempo. Il corpo senza movimento è morto, e il movimento si svolge nel tempo. Perciò la men-

¹⁰ V. SOLOV'ËV, *Duchovnye osnovy izni, So_inenija* III, pp. 305ss.

¹¹ *L'idea russa*, p. 297.

¹² *Filosofia ob_ego dela*, Moskva 1913, t. II, p. 203.

talità popolare s'immagina l'eternità come un tempo infinitamente lungo. La Bibbia lo simboleggia con la lunga vita dei patriarchi dell'Antico Testamento.

Vi sono, evidentemente problemi che emergono, quando ci riflettiamo più a fondo. Non solo per le anime compassionevoli del popolo, ma anche per i teologi è difficile conciliare il concetto di una pena «infinitamente lunga» con l'infinita misericordia di Dio. Ma anche il paradiso, se si vuole immaginare in questa maniera, non soddisfa.

Il pensiero primitivo non credeva che il tempo come tale potesse cessare. È considerato di natura sua come infinito. Perciò nella mitologia antica lo si è divinizzato come il dio Chronos che mangia i suoi figli, che cioè distrugge tutto ciò che nel tempo è nato. Il simbolo della vita allora è una ruota che «gira e rigira» (Qo 1,6), o il serpente che si morde la coda. Fu la mitologia greca che insinuò la vittoria su questa tirannia della «durata eterna». Zeus, destinato a divenire il dio supremo, uccise il padre Chronos e fondò il regno olimpico. È una allusione a ciò che doveva esprimere nei concetti la filosofia greca. Qui Eraclito pianse che «tutto passa e niente rimane» (*pánta rhei*). Al contrario Parmenide dichiarò che ogni movimento è illusione e che la vera realtà è immutabile, quindi eterna.

Il passaggio dalla vita terrestre alla vita eterna è per mezzo della morte, che significa cessazione di ogni movimento. Ciò sarebbe insinuato con il racconto di Giosuè che arresta il tramonto del sole (Gs 10,13). Lo illustra un'icona del Monte Sinai: la Scala del paradiso. I monaci vi salgono. Le persone che stanno sui gradini inferiori sono assai movimentate, mentre quelle più in alto sono più tranquille, e quello che sta sul gradino più alto è del tutto immobile. Non fu solo un'esortazione ascetica, ma anche un programma gno-seologico: più che occuparsi dell'osservazione del mondo visibile (la fisica), il saggio preferisce dedicarsi alla metafisica, il cui oggetto sono le idee astratte ed immutabili, quindi eternamente valide.

Questa concezione aiuta a rispondere alle obiezioni formulate precedentemente, evita la difficoltà con la lunga durata dell'inferno o le gioie del paradiso, con la possibilità di una «conversione» dopo la morte o la possibilità di peccare per i beati. Ma sorge ugualmente un dubbio. Nel caso di un uomo vivente con il corpo risorto, questa immutabilità può essere ancora chiamata «vita»? Non sarebbe una specie di «mummificazione»?

Non si può quindi aspettare che i ragionamenti umani risolvano il problema proposto. Ma, secondo il parere di Solov'ëv, sono anche gravemente insoddisfacenti le prediche che propongono ai loro seguaci le religioni tradizionali. Vi si confessa una vita piena di felicità, ma molto differente da quella che viviamo qui sulla terra.

Come mai, si è spesso domandato il pensatore russo, queste considerazioni religiose non godono di troppa simpatia fra gli uomini? La risposta è facile: la vita presente, anche se misera, è mia. La legge della natura e la legge divina mi obbligano a svilupparla e a conservarla. Come si può rigettare questo dono di Dio per un'altra vita futura, proposta con colori illusori?

Per non abbassare il messaggio del Vangelo al livello delle religioni comuni, scrive Solov'ëv, bisogna comprendere a fondo la verità dell'incarnazione e della risurrezione. Cristo, eterno Figlio del Padre eterno, ha assunto la vita umana, la nostra vita sulla terra e nel tempo, e anche la morte. Ma se Cristo, dopo il suo sacrificio sulla croce, dovesse essere ricompensato soltanto nei cieli, in che consisterebbe la sua novità? Lui invece è risorto in questa terra nel suo corpo glorioso, con la sua morte ha superato la morte¹³. In questo fatto storico sta tutta la novità e tutta la soluzione del problema.

In Cristo la vita nel tempo e l'eternità non si escludono, ma si uniscono inseparabilmente. Gesù nacque sotto il regno dell'imperatore Augusto e morì sotto Ponzio Pilato, visse come uomo una vita collocata nello spazio e sviluppatasi nel dinamismo del tempo. Ma inseparabilmente unita al Verbo di Dio, tutta la sua personalità con tutte le sue azioni, partecipò all'eternità di Dio. La sua carne umana è divina ed eterna, quindi anche la sua natività, i misteri della sua vita terrestre, persino la sua morte perché unita alla resurrezione. Nella sua persona, l'eternità entrò nel tempo e il tempo nell'eternità. Gesù «ha vissuto» coi discepoli, ma ha anche promesso «io sono con voi tutti i giorni» (Mt 28,20), e san Paolo è sicuro che egli vive in lui (Gal 2,20), non solo secondo la sua divinità, ma come Cristo, Dio-uomo. Lo prefigura, nell'Antico Testamento, il profeta Elia, portato nel cielo sul carro di fuoco, divino (2 Re 2,11).

L'eternità anamnetica nella liturgia

Questo mistero della presenza di Cristo incarnato, nato e morto, ma sempre vivo, è universale nella Chiesa, ma in modo particolare si manifesta nell'anamnesi liturgica. Nelle celebrazioni giudaiche si commemoravano i grandi fatti di Dio in favore del suo popolo. Lo si fa anche nelle due anafore attribuite a san Paolo e in quella delle *Costituzioni apostoliche*. Ma in questi tre testi antichi è sviluppato un elemento nuovo: la commemorazione completa del mistero di Cristo, ivi comprese la sua morte, la risurrezione, la sua ascensione al cielo e persino il giudizio futuro¹⁴.

¹³ SOLOV'ËV, *I fondamenti spirituali della vita*, Roma 1998, pp. 96ss.

¹⁴ Cfr. T. _PIDLÍK, *La spiritualité de l'Orient chrétien, II. La Prière*, OCA, Roma 1988, pp. 114s.

Ogni ricordo rende presente in modo psicologico il passato. Il ricordo liturgico è sacramentale, possiede cioè la forza divino-umana, per mezzo di esso il passato conserva e nello stesso tempo supera il suo carattere di passato. La liturgia ricorda gli eventi passati, ma li vive come presenti. Perciò S. Bulgakov parla del «realismo dei riti» e B. Bobrinskij del loro «carattere eucaristico», in modo che nelle Chiese Cristo veramente nasce a Natale e durante la Pasqua veramente risorge¹⁵.

Ai misteri di Cristo storico la liturgia aggiunge gli eventi del Cristo mistico, ricorda cioè i martiri, i santi, i grandi eventi ecclesiali. Nei riti traspare misticamente il loro adempimento nella liturgia celeste alla fine dei secoli.

Un elemento importante delle liturgie orientali sono le icone. Si dice che non ci sia movimento sulle icone, che la visione escatologica lo escluda. Questa è piuttosto la concezione dell'eternità presso i Greci. Nelle icone russe, si osserva spesso un ritmo dinamico, non convulsivo, come il movimento del serpente sotto il cavallo di san Giorgio, ma un movimento tranquillo, armonioso, equilibrato. I santi Boris e Gleb sui loro cavalli sono così l'espressione di una *epectasi*¹⁶, di un «movimento stabile». È un modo speciale di presentare l'unione mistica del tempo e dell'eternità.

«Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal 2,20*). Per mezzo di questa unione ontologica con il Salvatore, anche la vita dei fedeli unisce due aspetti: quelli del tempo e dell'eternità. Ciò concorda con *Gv 3,36*: «Chi crede nel Figlio di Dio ha la vita eterna».

Il bene che i cristiani fanno è opera della collaborazione dell'uomo e dello Spirito Santo; si realizza, quindi, nel tempo e insieme possiede un carattere eterno, è opera umana «divinizzata». Lo si nota in modo eccellente nelle azioni sacramentali che imprime un «carattere indelebile». Ma a suo modo lo fa ogni opera buona, perché essa perfeziona l'immagine di Dio nell'uomo e anche questa, dicono i Padri, è indelebile, per quanto sia difficile spiegarne il modo.

La psicologia mette in rilievo la funzione della memoria per l'identità della persona, perché conserva la relazione con altre persone anche se assenti o morte. Si sa che già gli antichi stoici attribuivano una grande importanza alla memoria, che è come una stanza del tesoro che raccoglie i momenti passeggeri e vari del corso della vita. In questi contesti dobbiamo anche capire il rito funebre

¹⁵ *Ibid.* p. 116.

¹⁶ *La spiritualité*, p. 74; *La prière*, p. 227.

bizantino che canta l'«eterna memoria» (*ve_naja pamjat'*) al defunto. Le parole, prese in modo profano, sarebbero banali. Acquistano però il loro pieno significato nel contesto dogmatico liturgico, come anamnesi di tutta la vita cristiana della persona insieme con la persona di Cristo, nella liturgia celeste. L'uomo è persona per mezzo degli incontri. Nel momento della morte, incontrando tutti, vivi e morti, e Dio stesso, l'uomo si manifesterà eterno personalmente. Dirà a Cristo: *Tu es ergo sum*, per tutti secoli dei secoli.

Si può, in questa occasione, menzionare il film di Tarkovskij *Nostalgia*, dove le diverse concezioni di vita eterna vengono insinuate. L'eroe è un profugo dalla miseria del totalitarismo, viene in Italia, terra dei suoi sogni. È sbalordito dalla sua bellezza, ma alla fine appare la fatica: "Come sono stanco di vedere sempre le cose belle!" Assiste però ad un altro avvenimento. Un illusionista si cosparge di benzina e si dà fuoco sul Campidoglio. Muore per qualche ideale. La gente lo guarda in un silenzio cupo, dovrebbe suonare anche una musica registrata, ma il cane, simbolo della vita, abbaia tristemente. Come si può offrire la vita per un'idea astratta! L'eroe del nostro film incontra una processione di donne con l'immagine della Madonna, simbolo della vita che spera qualche incontro futuro. Egli chiede ad una delle donne: "Che cosa si può fare qui?" "Mettiti in ginocchio!", stai davanti ad un mistero, da solo non lo risolverai. Ma in seguito egli incontra un *jurodivij*, un pazzo santo che gli offre una piccola candela accesa, simbolo di fede. Alla luce di questa candelina passa ancora tutta la sua vita e muore in una chiesa aperta da tutti i lati. E ora tutto ritorna, la mamma, la gioventù, gli incontri dell'età adulta, in un'eterna memoria.

Questo incontro finale, definitivo, è sacramentalmente partecipato durante la liturgia che è essenzialmente azione comune, incontro di tutta la Chiesa con Dio. A causa dell'anamnesis, ricordo di tutto quello che Dio ha fatto e farà per noi, la messa è anzitutto *eucharistía*, un'azione di grazie, come è chiamata; qui, scrive Cabasilas, Dio ha dato "ogni genere di occasione all'azione di grazie"¹⁷, glorificazione. L'interpretazione dell'eucaristia come glorificazione del Nome di Dio si collega al sostrato culturale ebraico della liturgia della Chiesa primitiva. È cosa certa che il pensiero propriamente cristiano si sviluppa soprattutto sulla linea di *Fil 2,6-11* (... nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra...), dove certi hanno veduto un inno eucaristico del cristianesimo pre-paolino. Si ritrova questa glorificazione del Nome nella dossologia di molte anafore delle diverse famiglie orientali.

Grazie alla comunione eucaristica, partecipazione al banchetto del Regno, grazie alla lode e alle veglie che si associa alla fun-

¹⁷ *La vita in Cristo*, Padova 1984, p. 62.

zione dei Veglianti – gli Angeli –, grazie alla frequentazione dei Padri, dei santi e dei martiri, in breve per tutta una vita centrata sull'escatologia, le anime che aspettano la beata speranza e la venuta del nostro Signore Gesù Cristo, si sentono collocate nella realtà del secolo futuro. “Accendete le vostre lampade – dice il rito maronita della domenica – perché lo Sposo sta per venire”.

L'aspetto dell'eternità è tipico di tutta la liturgia ecclesiale, ma è messo particolarmente in rilievo dalla festa di resurrezione, che caratterizza ogni domenica, nella Pentecoste e nella festa dell'Assunta.

Per mostrare il momento della resurrezione, V. Solov'ëv inserisce questo dogma unico del cristianesimo nel contesto dei principali problemi umani. Possiamo seguire la sua riflessione, contenuta nei *Fondamenti spirituali della vita*, dividendola schematicamente in quattro singole affermazioni.

1. L'esperienza del male nel mondo.

Cristo venne non solo ad insegnare, ma per combattere il maligno. Solov'ëv arrivò a questa tesi con la propria esperienza di vita. Aveva compassione dei giovani che nelle università perdono la fede. Pensò di predicarla ad essi in un modo moderno. Ebbe un parziale successo. Decise dunque di predicare la necessità di un nuovo ordine politico-sociale cristiano. Ma alla fine si convinse che neppure questo risolveva il problema. Il male è un fatto universale. Si manifesta come lotta continua per la vita. Là dove si combatte, inevitabilmente vi sono caduti. La morte è come una specie di ultima giustizia: elimina l'uomo che viveva eliminando gli altri.

2. L'esperienza del bene nel mondo.

Se nel mondo esistesse soltanto il male, l'universo non potrebbe continuare. Ma c'è anche il bene. Esso si manifesta come il sacrificio di una parte per l'altra (ad esempio, la mano protegge l'occhio contro un duro colpo), di un uomo per la società. Questa esperienza spinge gli uomini a definire il male come egoismo, il bene come sacrificio. Morire per gli altri viene considerato il colmo della bontà. Questi sacrifici, purtroppo, non risultano sufficienti. Nonostante tante vittime umane, la nostra società non diventa migliore. Del resto, che diritto ha la società di esigere il sacrificio della vita degli altri per il proprio bene?

3. La soluzione religiosa: la ricompensa dopo la morte.

Tutte le religioni concordano sul fatto che in questa vita non ci può essere la vera giustizia. Promettono quindi una felice vita fu-

tura. Come mai gli uomini non l'accettano con tanto entusiasmo? La risposta è facile: amano la vita presente, il loro lavoro, le loro opere. La ricompensa futura appare come un surrogato, dato che non può essere altrimenti. E cosa dice Cristo? Nella predicazione banale, egli appare come un eroe che si è sacrificato per gli altri e quindi per ricompensa è salito nei cieli. Una cosa simile è promessa ai cristiani che lo seguono. Il cristianesimo, così, differisce dalle altre religioni? Solov'ëv cominciò a dubitarne.

4. La grande scoperta della resurrezione.

Cristo risorto è tornato dopo la morte sulla terra, alla vita che non è "altra", ma la stessa da cui è uscito, ora glorificata. È un fatto assolutamente unico. Perciò, se Cristo non fosse risorto dai morti, la nostra predicazione sarebbe vana (1Cor 15,14). Sarebbe solo una variante delle idee precedenti. La resurrezione sola dà valore ai sacrifici precedenti, perché essi non sono il prezzo con cui si compra una cosa diversa, ma si santifica ciò che si è sacrificato. Il suo migliore simbolo è l'eucaristia: il pane offerto all'altare ritorna poi come trasfigurato, divinizzato. Nella messa domenicale dobbiamo commemorare questo mistero con la "gioia pasquale", tanto raccomandata dalla Chiesa orientale.

La Pentecoste - festa della divinizzazione

Non è questo il luogo per sviluppare l'insegnamento dei Padri sullo Spirito Santo. Notiamo soltanto una suggestione per riflettere. In Occidente, la teologia scolastica ha cercato di distinguere nella persona ciò che è "umano", "naturale", da ciò che "divino", "soprannaturale". Anche se è giusto pensare così, c'è il pericolo di considerare la grazia dello Spirito come un "aiuto" alla debolezza umana che poi si potrebbe immaginare falsamente come esterno. I Padri greci parlano della divinizzazione dell'uomo, cioè della trasformazione ontologica dell'uomo stesso.

I pensatori russi assicurano che tutti i problemi umani devono tener conto della divino-umanità del cristiano. Scrive uno di loro: "io sono una tuttunità perfezionata che possiede nel Dio-uomo una tuttunità assunta". V. Ivanov aggiunge: "Dio si trova sull'asse verticale dell'uomo"¹⁸. Va da sé che la vita umana, concepita così, è immortale e si comunica come forza trasformante tutto il cosmo. Sulle icone della Pentecoste, questo mistero è rappresentato dalla figura del "re Cosmos" che nella prigione aspetta la sua liberazione dalla venuta dello Spirito sugli Apostoli. Del resto, la costruzione stessa della chiesa, insieme con i riti qui eseguiti, deve dare impressione del mondo vivificato dallo Spirito del Dio vivente.

¹⁸ Cfr. *L'idea russa*, p. 46.

L'ascensione di Cristo e l'assunzione di Maria non sono forse una contraddizione con ciò che Solov'ëv scrisse contro le immagini illusorie di un'altra vita dopo la morte? Il cielo e la terra non sono forse radicalmente opposti come Dio e la creatura? Negare la differenza non può venire in mente a nessuno. Ma la pietà orientale, nota V. Lossky, è tutta nel festeggiare ciò che costituisce il termine della salvezza: il superamento di questo abisso. Maria è appunto "la Regina dei cieli alla quale la liturgia ortodossa conferisce la gloria che conviene a Dio (*theoprepes doxa*)... Perciò san Gregorio Palamas chiama la Madre di Dio il limite del creato e dell'increato. Accanto ad una ipostasi divina incarnata c'è una ipostasi umana divinizzata"¹⁹.

Sotto questo aspetto, l'icona dell'Assunta è caratteristica. Essa rappresenta la morte, la "dormizione" della Vergine. Essa non si eleva sopra la terra, come sulle immagini occidentali, ma al contrario, il Cristo dal cielo scende sulla terra per prendere nella mani l'anima della morente. È il mistero che deve verificarsi alla fine del mondo. Ma Maria è già ora "eschaton realizzato in una persona creata prima della fine del mondo... Ha ricevuto l'ultima condizione che le mancava per poter crescere nell'uomo perfetto, nella misura della pienezza di Cristo (*Ef 4,14*)"²⁰.

La stessa atmosfera si respira nelle chiese bizantine. L'altare che simboleggia il cielo è separato dal santuario dall'iconostasi. Ma le porte dell'iconostasi si aprono durante la liturgia, che deve apparire come "il cielo sulla terra"²¹ per poter pregustare il mondo a venire, quando Dio sarà tutto in tutti eternamente.

¹⁹ A *l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, pp. 204.

²⁰ *Ivi*.

²¹ Titolo dell'opera di S. BULGAKOV, *Le ciel sur la terre*, München 1928.

S

ermone del Vescovo Luterano Jurgen Hastfalk

Giovanni 3, 16 – 18

Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo unico Figlio, perché chi crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna. Infatti, Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui.

Chi crede nel Figlio non è giudicato. Chi non crede, invece, è già giudicato, perché non ha creduto nell'unico Figlio di Dio.

Care sorelle e fratelli nel Signore,

permettetemi d'iniziare questa predica con una battuta, una sorta di scherzo. Non per farVi ridere, ma Innanzitutto per farVi meglio capire il senso di questo testo biblico. Così questa battuta potrebbe diventare un modo serio di trattare quest'argomento in un'occasione come quella di oggi.

Se stiamo a ciò che ci ha tramandato l'Evangelo di Giovanni, dovremmo distruggere il più grande affresco del mondo. Il più grande affresco? È quello di Michelangelo nella Cappella Sistina. Perché distruggerlo? Perché secondo Giovanni il giudizio universale non ha luogo alla fine dei tempi, no: l'abbiamo davanti a noi in una prospettiva futura, secondo il nostro modo "normale" di vedere le cose. Secondo queste parole che Gesù rivolge a Nicodemo, il giudizio è già avvenuto, per cui non vi sarà più un giudizio universale. L'affresco di Michelangelo rappresenta quindi un fantasma privo di contenuti.

Ma, grazie a Dio, quest'affresco è conservato in Vaticano, lontano dalle mani distruttrici dei protestanti. Già! Per rispetto nei confronti del grande Michelangelo, neppure i protestanti oserebbero mettere mano al suo capolavoro. Questo testo biblico, però, ci pone, ciononostante, una domanda: quale diritto abbiamo, noi, di parlare di "giudizio universale"? E, se lo facciamo, che significato gli diamo?

Secondo la tradizione biblica Gesù nega l'esistenza di un simile giudizio futuro. Anzi afferma che nel momento stesso in cui l'essere umano trova la fede, viene decisa la sua salvezza eterna. Chi crede è salvato. Chi non crede è condannato. Chi crede "ha" Dio, chi non crede non lo ha. Chi crede ha la vita eterna, chi non crede non l'ha. E questo non si riferisce alla fine dei tempi, ma già ad oggi. Perché chi non crede non ha Dio e chi non ha Dio non sa cosa sia la vita nel senso pieno della parola. Questo è il giudizio di Gesù secondo la tradizione biblica.

Questo è un testo classico – ed anche un tema classico – che viene discusso ancora oggi in modo controverso dalle nostre due tradizioni. Il tema, il nocciolo teologico è la cosiddetta "certezza della salvezza". Secondo la dottrina luterana la certezza della salvezza è legata alla fede. Martin Lutero diceva: La fede è certezza di salvezza. Chi crede nel Dio misericordioso, chi ha fiducia in Lui, avrà anche fiducia nella sua promessa di salvezza. Ciò che Dio ha cominciato, lo porterà anche a termine. È un dono di Dio. Chi ha paura di un giudizio futuro di Dio, secondo la comprensione luterana, non ha fiducia in Lui, non ha fede. Il credente, invece, non verrà giudicato, è già passato attraverso il giudizio. In questo senso i luterani sono degli incorreggibili ottimisti e probabilmente anche al di là di quanto, nel corso dei tempi, possa essere "ammesso" dal magistero cattolico. I luterani confidano in ciò che è scritto qui ed in altri testi della Sacra Scrittura e credono che – attraverso questa fede – il mondo possa essere migliorato. Se ci sarà un giudizio universale questo non farà altro che confermare il verdetto, che è già stato pronunciato per chi è nella fede. È un giudizio che, in ogni caso, non fa paura.

Care sorelle e fratelli,

Forse qualcuno si chiederà se il Decano non sia impazzito. Oggi celebriamo il quinto anniversario della firma della Dichiarazione Congiunta sulla dottrina della Giustificazione ed il Decano tratta il tema nello stile polemico classico. Invece di predicare in modo celebrativo con gesti di riconciliazione, richiama temi polemici e di discussione.

In realtà non ho scelto io il testo per la meditazione. Esso è stato proposto dai responsabili a livello mondiale, che sapevano ciò che facevano. E hanno scelto bene. Perché conoscevano la forza esplosiva del testo, e la sua esegesi ancora oggi discussa dalle diverse confessioni di fede e i diversi accenti che ne derivano in generale nella teologia e nella dottrina della chiesa.

Proprio questo ci ricorda qualcosa d'importante. Un consenso non significa uniformità. Nel documento della Dichiarazione Congiunta si parla, al punto 4, paragrafo 6, del problema della certezza della salvezza. Fino ad un certo punto le due parti sono in ac-

cordo, ma non vengono, poi, negate alcune differenze di accentuazione. Questi diversi accenti non sono, però, compresi come completamente contrapposti, tali da giustificare una divisione delle chiese. Nell'ambito di una determinata elasticità, le differenze sono permesse.

Finché Cristo ci unisce possiamo considerare le differenze che esistono e tollerarle. In Cristo Dio ha manifestato la sua volontà di redenzione e di salvezza. E resterà fedele alla sua promessa: in questo abbiamo piena fiducia.

Perciò, noi luterani non elimineremo dal nostro pensiero teologico il giudizio universale, né distruggeremo il capolavoro di Michelangelo. Noi sappiamo che ogni essere umano chiede una valutazione del proprio operato. Senza valutazione non c'è neanche stima, senza stima non è possibile uno sviluppo positivo della propria personalità. L'essere umano ha bisogno di un Dio che lo valuti. Il giudizio universale, però, non deve farci più paura: l'amore di Dio è più forte delle nostre debolezze, e quel giudizio assume un nuovo aspetto. Questo ci è di incoraggiamento a vivere in pace con noi stessi e a compiere il bene.

È in quest'ottica che anche noi luterani possiamo fare nostra un'opera d'arte come quella del giudizio universale di Michelangelo.

Amen.



melia

di S. E. Rev.ma

Mons. Vincenzo Paglia

Vescovo di Terni-Narni-Amelia e Presidente della Commissione Episcopale per l'Ecumenismo e il Dialogo

Care sorelle e cari fratelli,

ci ritroviamo assieme in un momento di preghiera per ringraziare il Signore che non cessa di guidare i passi dei suoi figli. Questa sera vogliamo ricordare un passo importante che i cristiani d'occidente hanno compiuto il 31 ottobre del 1999 ad Ausburg. Eravamo alle soglie del terzo millennio e i rappresentanti della Federazione luterana mondiale e della Chiesa cattolica, raccolti ad Ausburg, nel cuore dell'Europa, dopo secoli di divisione e di lotte, hanno firmato congiuntamente una Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione che era stata l'origine e, in ultima analisi, il vero motivo della rottura dell'unità della Chiesa d'Occidente. Da questa firma consegue che anche le condanne dottrinali che si riferiscono a tale dottrina non sono più tali da dividere le chiese.

Sono passati cinque anni da quel giorno. E sentiamo il bisogno di sottolinearlo con questo momento di preghiera comune. Ringrazio di cuore la comunità luterana di Roma e il Decano Hastfalk per averci accolto e vorrei portare a tutti voi, care sorelle e fratelli luterani, il saluto delle comunità cattoliche italiane. È quanto mai opportuno ricordare anche qui a Roma un evento come quello di Ausburg. Quella dichiarazione possiamo considerarla una luce nuova che ha brillato nel cielo dell'Europa e del mondo. E c'era bisogno che quella luce brillasse. Anzi, c'è bisogno che continui a splendere. Sappiamo, infatti, quanto è stato buio il cielo dell'Europa anche a causa delle divisioni dei cristiani che hanno portato con sé strascichi dolorosissimi. Tutti siamo stati più deboli di fronte al male che ha potuto più liberamente insanguinare il nostro continente. E tutti abbiamo fatto più fatica per annunciare il Vangelo! Talora siamo stati colpevoli di tanti ritardi. E quanti interrogativi potremmo ancora porci! Li riassumo in uno solo: se noi cristiani fossimo stati uniti, sarebbero accadute in Europa le tragedie che l'hanno segnata nel corso del Novecento?

Care sorelle cari fratelli, forse proprio interrogativi come questi ci spingono a ringraziare ancor più il Signore per il dono di questa dichiarazione comune e per quel che essa può significare. Non

è questa la sede per ricordarne il lungo e talora difficile cammino. Ma non possiamo non manifestare la gioia di aver ritrovato un comune cammino che avevamo perso. E non possiamo tacere il desiderio di continuare su questo percorso. Il testo firmato assieme rende ancor più forti le parole che Giovanni Paolo II pronunciò in occasione della del 450 anniversario della Confessione augustana. Era il 1980 e il Papa disse che “nella tempesta dei tempi i principali piloni portanti del ponte sono rimasti in piedi” e che stiamo riscoprendo “quanto estesi e solidi siano i fondamenti comuni della nostra fede cristiana”. E la forza di questi piloni portanti ci fa dire che la divisione di quel tempo non è giunta fino a intaccare la radice comune. Per questo possiamo affermare che la parte comune della nostra fede è certamente più solida, più ampia e più profonda della parte che ci divide. Dobbiamo essere coscienti di questo. Lo vogliamo o no, siamo davvero tutti fratelli e sorelle, e non possiamo vivere ignorandoci o peggio combattendoci.

Dobbiamo combattere invece lo spirito della divisione che si incuneato in noi. E accogliere lo spirito di amore che il Signore non cessa di donarci. La parola del profeta Ezechiele che abbiamo ascoltato ci indica la via. Dice il Signore: “Io darò loro un medesimo cuore, metterò dentro di loro uno spirito nuovo, toglierò dal loro corpo il cuore di pietra, e metterò in loro un cuore di carne”. Sì, la via dell’unità è quella dell’amore. È la via che nasce da Dio e che a Dio conduce. L’amore evangelico – ossia il cuore di carne – fa vivere l’unità fra i cristiani in anticipo, come se fosse già perfetta, malgrado le mancanze e le diversità. Essa, infatti, è guidata dallo Spirito effuso nel cuore dei credenti. E nell’amore c’è già la dimensione teologica della comunione. Un amore ovviamente che non sia una parola vuota, ma che sia fatto di rapporti personali, di fedeltà, di interesse, di attenzione per l’altro, di memoria dei problemi altrui, di conoscenza delle vicende e anche di perdono vicendevole. Questo amore, che non viene da noi ma è dono di Dio, fa superare le divisioni, fa svanire i pregiudizi, brucia l’ignoranza e mette in comunicazione l’uno con l’altro. E vorrei dire che questa dichiarazione comune è stata possibile perché c’è stato, anche nei teologi che l’hanno redatta, un nuovo spirito. L’amore, infatti, da nuova forza anche al dialogo teologico. Ma soprattutto consolida l’ecumenismo in un terreno più sicuro e permette il superamento di quei problemi concreti che continuano a presentarsi e che altrimenti rischiano di allontanarci ancora una volta gli uni dagli altri. Non lasciamoci guidare dai nostri cuori di pietra, non lasciamo che i nostri cuori battano solo per le nostre singole comunità. Il Signore ci dona un cuore largo che sa amare tutti, senza porsi alcun confine. È questa la via dell’unità, quella dell’amore.

Essa ci è stata indicata in modo esemplare dai nuovi martiri del Novecento. Mentre le Chiese erano divise, loro sono stati uniti.

Sì, uniti dagli uomini nei campi di concentramento, ed erano luterani e cattolici, evangelici e ortodossi. In verità il Signore stava con loro e, come scrive il profeta, “li ha raccolti in mezzo ai popoli e li ha radunati dai paesi dove erano stati dispersi” e li ha riuniti nel martirio. In un’Europa lacerata, in una Chiesa divisa, essi, nei campi di concentramento hanno realizzato la vera unità della Chiesa, quella dell’amore sino all’effusione del sangue. La loro testimonianza è un’eredità preziosa comune a tutte le Chiese cristiane. E non è solo una memoria gloriosa del secolo passato. È piuttosto un tesoro prezioso per la vita spirituale ed ecumenica di tutti. Il loro amore per il Signore fino all’effusione del sangue, brucia le nostre divisioni e indica la via da seguire. Essi sono un’efficace scuola di amore e di unità per tutte le Chiese.