

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,
Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa
(docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), ISSR “Romano Guardini” di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR “A. Marvelli” Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR “A. Marvelli” di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

**SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE**

55

Battesimo. Teologia e prassi in prospettiva ecumenica

*Baptism. Theology and praxis from
an ecumenical perspective*

ANNO XXX / 2021 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2021".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2021".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIAL

Through the sacrament of baptism, the relationship established with the Holy Trinity is extremely profound, as the baptised person is involved in the salvific mystery of Christ's death and resurrection to the point of being a full participant in His own Paschal Mystery and in the gift of rebirth brought about by the Holy Spirit: «Therefore we are buried with Him by baptism into death, that just as Christ was raised up from the dead by the glory of the Father, even so we also should walk in newness of life» (Rom 6,4). Baptism, as the sacrament of rebirth, is the gateway to new life in the Kingdom of God according to the word of Jesus: «No one can enter the kingdom of God unless they are born of water and the Spirit» (John 3,5). Hence, although baptism is a personal gift, it has an essentially communitarian and ecclesial dimension. It never has an individual nature, since it involves the entire believing community and it is the source of that communion lived in the Kingdom of God, which is the fruit of the action of the Spirit.

Focusing on baptism means recalling what is essential to be and to declare ourselves Christians. It involves rediscovering the grace we share as brothers and sisters of different faiths, bearing in mind that an increased attention to the study of the sacraments, also from an ecumenical point of view, already sets Churches on a path to unity. It is not by chance that baptism has represented, in the ecumenical consciousness of the last 50 years, the originating and founding event in the life of all believers in Christ - without diminishing the confession to which they belong - so much so that it can be called the "ecumenical sacrament". It is therefore a gift that should be welcomed with awareness and responsibility, that builds the Church of Christ, and that engages all believers in the missionary testimony of the Gospel. The latest *vademecum* of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity (*The Bishop and Christian Unity*, 05/06/20), recalling what was expressed by the Second Vatican Council, clearly explains the importance of not neglecting the ecumenical dimension of baptism in Point 2:

The Second Vatican Council's Decree on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*, recognised that those who believe in Christ and are baptised with water in the name of the Father, Son and Holy Spirit, are truly our brothers and sisters in Christ (see UR §3). Through baptism they "are incorporated into Christ" (UR §3), that is "truly

incorporated into the crucified and glorified Christ, and reborn to a sharing of the divine life” (UR §22).

It is impossible to be believers if we do not continuously restart from the assumption of the grace of baptism, which brings us back to appreciate the journey of the universal Church, as today more than ever a broad theological and pastoral rethinking of Christian initiation is required. The present issue of the journal “*Sacramentaria & Scienze Religiose*” initiates, with baptism, an original theological and pastoral recognition of the seven sacraments in a wide ecumenical perspective.

The section “*Sacramentaria*” first offers an investigation of the historical and cultural Semitic context in which Christian baptism arose, in order to grasp important elements of continuity and discontinuity (G. Frulla); it gradually captures the developments of the ecclesial understanding of baptism from its origins to our days, with particular attention to the link between such sacrament and faith (P. Bua). Bearing also in mind the rich baptismal iconography of the Christian East that facilitates mystagogical praxis (L. Masi), the section comes to some of the most currently debated questions in the liturgical and pastoral sphere concerning the intrinsic relationship among the sacraments of Christian initiation (G. Frausini). It then delves into issues of a more specifically ecumenical nature which highlight challenges still unsolved, especially within the Orthodox Churches, regarding the common recognition of baptism both in theory and in practice (D. Cogoni).

The section “*Scienze Religiose*” dwells on certain Old Testament figures that are evoked by John’s Passion narrative (M. Di Giorgio). Then, it discusses the value of universal brotherhood in the light of the latest pronouncements of the papal magisterium and Ignatian spirituality (M. Strona). Finally, it assesses the new cultural horizons towards which today’s humanity, immersed in the digital age, is moving (P. Tommassetti).

The section “*Eventi*” reports some considerations on the meeting held in Rome between Pope Francis and people engaged in catechesis on several fronts (M. Tiranti).

The section “*Recensioni*” offers numerous contributions dedicated to the analysis of recent studies on various theological fields.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager

EDITORIALE

Grazie al sacramento del battesimo, il rapporto che si viene a creare con la SS. Trinità è profondissimo, dal momento che il battezzato è coinvolto nel mistero salvifico della morte e risurrezione di Cristo, sino ad essere pienamente partecipe del Suo stesso Mistero pasquale e del dono della rinascita operata dello Spirito Santo: «Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4). Proprio perché è il sacramento della rinascita, il battesimo rappresenta la porta di accesso alla nuova vita nel Regno di Dio secondo la parola di Gesù: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (Gv 3,5). Il battesimo, quindi, pur essendo *dono* personale ha una dimensione essenzialmente comunitaria, ecclesiale. Esso non ha mai una natura individuale, poiché coinvolge la comunità credente ed è sorgente di quella comunione vissuta nel Regno di Dio, che è frutto dell'azione dello Spirito.

Porre il *focus* sul battesimo significa richiamare ciò che è essenziale per essere e dirsi cristiani. Significa riscoprire la grazia che condividiamo come fratelli e sorelle appartenenti a confessioni diverse, tenendo conto che una maggiore attenzione allo studio dei sacramenti anche in chiave ecumenica introduce già le Chiese in un cammino di unità. Non a caso il battesimo rappresenta nella coscienza ecumenica degli ultimi 50 anni, l'evento originante e fondante la vita di tutti i credenti in Cristo - senza sminuire la confessione a cui essi appartengono - tanto che esso può essere chiamato "sacramento ecumenico". È dunque un dono, da accogliere con consapevolezza e responsabilità, che realizza la Chiesa di Cristo e impegna tutti i credenti nella testimonianza missionaria del Suo Vangelo. L'ultimo *vademecum* del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei Cristiani (*Il Vescovo e l'unità dei cristiani* del 5/06/20), richiamando quanto espresso dal Concilio Vaticano II, esprime molto bene al n. 2 l'importanza di non trascurare l'entità ecumenica del battesimo:

Il decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, riconosce che quanti credono in Cristo e sono battezzati con l'acqua nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo sono veramente nostri fratelli e sorelle in Cristo (cfr. UR §3). Attraverso il battesimo sono "incorporati a Cristo" (UR §3), veramente incorporati a Cristo crocifisso e glorificato e rigenerati per partecipare alla vita divina (cf. UR §22).

È impossibile essere credenti se non si riparte continuamente dall'assumere la grazia del battesimo, che ci riporta a valorizzare quel cammino della Chiesa universale alla quale più che mai oggi è richiesto anche un ripensamento teologico e pastorale dell'iniziazione cristiana in senso ampio. Il presente volume della rivista "Sacramentaria & Scienze religiose" proprio con il battesimo dà l'avvio ad una originaria ricognizione teologica e pastorale del settenario sacramentale in prospettiva ampia, ecumenica.

Partendo da un'indagine sul contesto storico culturale semitico in cui il battesimo cristiano sorge, per cogliere importanti elementi di continuità e discontinuità (G. Frulla), e man mano cogliendo gli sviluppi della comprensione ecclesiale su di esso, dalle origini, sino ai nostri giorni con una particolare attenzione al nesso tra battesimo e fede (P. Bua), tenendo conto anche della ricca iconografia battesimale dell'Oriente cristiano che facilita la prassi mistagogica (L. Masi), la sezione dedicata alla "Sacramentaria" giunge ad alcune questioni attualmente più dibattute in ambito liturgico e pastorale a riguardo del rapporto intrinseco tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana (G. Frausini), per poi addentrarsi in questioni di carattere più specificatamente ecumenico che pongono in luce problematiche ancora aperte, soprattutto all'interno delle Chiese Ortodosse, a riguardo del comune riconoscimento del battesimo, e ciò non solo nella teoria ma anche nella prassi (D. Cogoni).

La sezione dedicata alle "Scienze religiose" si sofferma invece su alcune figure veterotestamentarie che vengono evocate dal racconto della passione secondo Giovanni (M. Di Giorgio). Poi considera il valore della fraternità universale alla luce degli ultimi pronunciamenti del magistero pontificio e della spiritualità ignaziana (M. Strona) per procedere infine ad una valutazione dei nuovi orizzonti culturali verso cui procede l'umanità attuale immersa nell'era digitale (P. Tommasetti).

La sezione dedicata agli "Eventi" riporta alcune considerazioni in merito all'incontro svoltosi a Roma tra Papa Francesco e coloro che sono impegnati su più fronti nella catechesi (M. Tiranti).

La sezione dedicata alle "Recensioni" offre infine numerosi apporti dedicati all'analisi degli studi recenti su vari ambiti teologici.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



BAPTISM AND ANCIENT PRACTICES

BATTESIMO E PRASSI ANTICHE

Giovanni Frulla*

Abstract

The comparison between Christian baptism with ancient practices, in particular Jewish rites, highlights important differences but also significant points of contact. By starting from the biblical text and analysing evidence of the literature from the intertestamental period - with particular attention to the Dead Sea Scrolls and the account of Josephus the historian - it is possible to underline some parallels that are related to the symbolic use of the aquatic element, in the perspective of a purification as a sign of profound change in moral conduct and behavior. With baptism, individuals therefore prepare themselves to enter a new condition of life, forever abandoning their past mistakes. In this sense, the baptismal rite develops its meaning starting from ancient practices, from which however it later distinguishes itself by a marked reference to the intervention of divine grace and to its sacramental character which clearly does not belong to Jewish background or to other religious contexts, but which is peculiar to Christian doctrine.

Il confronto del battesimo cristiano con le prassi antiche, in particolare giudaiche, evidenzia differenze importanti ma anche significativi punti di contatto. Partendo dal testo biblico e analizzando le testimonianze della letteratura del periodo intertestamentario, con particolare attenzione ai Manoscritti del Mar Morto e ai racconti dello storico Giuseppe Flavio, è possibile infatti mettere in luce alcuni parallelismi che ruotano intorno all'uso simbolico dell'elemento acquatico nella prospettiva di una purificazione che sia segno di un profondo cambiamento nella condotta morale e nel comportamento. Con il battesimo l'individuo si appresta quindi ad entrare in una nuova

* Appointed Professor of Ancient Judaism at the Theological Institute of Marche and of Hebrew Culture and Religion at the "Redemptoris Mater" Institute of Religious Sciences of Marche (ISSR).

condizione di vita, abbandonando per sempre gli errori del passato. In tal senso il rito battesimale sviluppa il suo significato partendo dalle prassi antiche, dalle quali però si distingue in seguito per un marcato richiamo all'intervento della grazia divina e al carattere di sacramento che chiaramente non appartiene all'ambito giudaico o ad altri contesti religiosi, ma che è caratteristico del cristianesimo.

Introduction

Tu non dimandi
 che spiriti son questi che tu vedi?
 Or vo' che sappi, innanzi che più andi,
 ch'ei non peccaro; e s'elli hanno mercedi,
 non basta, perché non ebber battesimo,
 ch'è porta de la fede che tu credi;
 e s'e' furon dinanzi al cristianesimo,
 non adorar debitamente a Dio:
 e di questi cotai son io medesmo.
 Per tai difetti, non per altro rio,
 semo perduti, e sol di tanto offesi
 che senza speme vivemo in disio¹.

After crossing the Acheron, Dante begins his journey in the Afterlife trusting in Virgil, his distinguished guide, and visits the first circle of Hell, where he comes across those damned souls who, although having accumulated merits during life, nevertheless they cannot reach salvation as they lack certain characteristics. In the passage quoted above, it is Virgil who explains the gravity of their situation: the impossibility of accessing beatitude is due to a double lack, that of faith which is necessary to live according to Christian teachings, and that of baptism, without which one cannot enter the effective condition of trust in God. Later in his poem

¹ DANTE ALIGHIERI, *Commedia. 1. Inferno*, edited by A. M. Chiavacci Leonardi, Zanichelli, Bologna 1999, IV, 31-42, p. 66: «Don't you ask me which spirits are these you see? You must know, before going further, that they did not commit sins; and if they have merits, it is not enough, since they have not received baptism, which is the door of faith in which you believe; and if they lived before Christianity, they did not worship God properly; and I am part of them. For these lacks, not for any other fault, we are lost, and we are tormented only by that, i.e. that we live in the eternal desire of God, without hope of satisfaction» (the English translation is mine).

(Paradiso XXV, 10-12), Dante resumes this concept also supported by theologians and preachers of the time: baptism is a “door” to faith, a “door” to the other sacraments, a “door” to the new law of Christ - a role that circumcision² might have played under the old law.

The quotation from which we have started encompasses it all. The dimensions of life and death are present, and above all there is that attitude of faith in God which is an indispensable condition for being able to obtain salvation, or in other words, to pass from earthly death to a new life.

Considering these three elements (which can be simplified precisely in the concepts of life, faith and death) that summarize *a posteriori* the meaning of Christian baptism in the Middle Ages, we can attempt an analysis of baptismal praxis in the historical-cultural context in which this ritual began to be practiced and spread, i.e. the wide period of ancient history during which early Christianity practices slowly took shape on the basis of an already widespread and consolidated Jewish religious tradition.

1. Symbolic perspective

The Sunday Catholic liturgy preceding Christmas insistently invites us to dwell upon a figure from the New Testament standing exactly between these two great and important religious traditions: John the Baptist. Here is how the Gospel of Mark recounts about him³:

¹The beginning of the gospel of Jesus Christ (the Son of God). ²As it is written in Isaiah the prophet: «Behold, I am sending my messenger ahead of you; he will prepare your way. ³A voice of one crying out in the desert: Prepare the way of the Lord, make straight his paths». ⁴John (the) Baptist appeared in the desert proclaiming a baptism of repentance for the forgiveness of sins. ⁵People of the whole Judean countryside and all the inhabitants of Jerusalem were going out to him and were being baptized by him in the Jordan River as they acknowledged their sins. ⁶John was clothed in camel's hair, with a leather belt around his waist. He fed on locusts and

² Cf. *ibid.* For an *excursus* about the nature of baptism in theological disputes of Late Middle Ages, cf. R. SACCENTI, *Quidam dicunt quod aqua sive ablutio, quidam quod character. Discussioni sulla natura del battesimo fra la metà del XII e i primi decenni del XIII secolo*, in «Cristianesimo nella Storia» 31 (2010), pp. 387-417.

³ Biblical quotations are taken from the official English translation: cf. https://www.vatican.va/archive/ENG0839/_INDEX.HTM (last consultation 21/06/2021).

wild honey. ⁷And this is what he proclaimed: «One mightier than I is coming after me. I am not worthy to stoop and loosen the thongs of his sandals. ⁸I have baptized you with water; he will baptize you with the holy Spirit». ⁹It happened in those days that Jesus came from Nazareth of Galilee and was baptized in the Jordan by John. ¹⁰On coming up out of the water he saw the heavens being torn open and the Spirit, like a dove, descending upon him. ¹¹And a voice came from the heavens, «You are my beloved Son; with you I am well pleased» (Mark 1,1-11).

John, an undoubtedly fascinating character in the religious context described by the Gospels, is defined as a “messenger” by the prophets of the Old Testament and described by Mark as an eccentric figure (dressed with camel hair, with a belt at his hips, and feeding on locusts and wild honey), but in line with the philosophical, religious and sectarian trends of his time: because of his inclinations and words, he was often considered dangerous by the political authorities of the time⁴. The liturgical placing of the Baptist as a central figure of the Advent is very consistent with his role as “messenger”, “precursor”, and with the preparatory function that biblical tradition had foreseen for him. John’s main action of baptizing shall be considered in such perspective as well, at least according to a first and obviously superficial observation.

The comparison between the baptism imparted by John and the Christian baptism has already been the subject of extensive analyzes, from which this brief paper has drawn inspiration: the starting question is the attempt to clarify the originality of the Christian message and Christianity in the wide context of the Jewish tradition⁵: does the practice of baptism have any debts towards the Jewish background or not? Was it already present in the religious context from which Christian preaching has started or was it a Christian novelty? In this sense, the presence of terms relating to baptism especially in the New Testament is probably not a coincidence⁶; however, this does not mean that the practice was necessarily a novelty of the first century, but rather a revival and reworking of ritual actions and cultic acts already present and circulating in the region. Framing the baptismal practice in the historical-cultural context of the

⁴ Cf. A. DESTRO - M. PESCE, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano 2014, pp. 65-67.

⁵ About baptism imparted by John cf. S. LÉGASSE, *Alle origini del battesimo. Fondamenti biblici del rito cristiano*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 23-55.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 11-14.

intertestamentary period is the main purpose of this essay. To attempt this analysis, the consideration (which here also serves as a premise) suggested by G. Fattorini in an article of a few years ago on the symbolic system of the Acts of the Apostles is particularly interesting. In that paper, at a certain point the author dwells upon the connection between the image of the Spirit and the Greek term indicating the action of baptizing: the Spirit has the characteristic of a fluid element that easily takes part in the rite of baptism, which is precisely based on the major fluid element, the aquatic one⁷. Fattorini's reflection is interesting as it shifts our attention from a purely literal to a symbolic reading of the text, which is certainly a compelling interpretative key - even if limited to the Acts in his case - to understand baptismal practice in ancient times. In fact, we must not forget that in ancient cultures using symbols to explain reality and phenomena is almost immediate, and such symbolic (or allegorical) use does not deprive the contents of the necessary truthfulness required by religious matter.

In ancient society, where religious life in general is always characterized by a distance between worship and religious thought, by the presence of a strong ritualistic component and by a constant community perspective, it is easy to understand how the use of symbolic elements can help accept certain actions, attitudes, and phenomena, framing them in a broad political horizon and in the context of public and private relations⁸. These components of the ancient religious dimension are also valid for Judaism, where ritualism and collective vision are fundamental and sometimes decisive to establish or not the orthodoxy of the community. However, as concerns Jewish religion, it is equally relevant to consider the strong contribution of Greek philosophy and culture, which drove Jewish tradition to a profound revision of its own structures and currents of thought, as can be easily observed in the cultural and philosophical expressions of the Hellenistic era, a decisive period in that phase of change and innovations⁹. From a historical-religious point of view, Fattorini's

⁷ Cf. G. FATTORINI, *Il sistema simbolico degli Atti degli Apostoli*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 36 (2011), pp. 45-71, in particular p. 55.

⁸ About dichotomy between ritual and thought, the mechanism of spreading Christianity within the Roman Empire may be interesting. Concerning this cf. J. SCHEID, *La vita religiosa a Roma*, in AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, edited by A. Vauchez, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 41-77, in particular pp. 43-54.

⁹ For an overview of the situation of Judaism in the Hellenistic period cf. E. J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Il Mulino, Bologna 1991, in particular the chapters "I nuovi valori della dispersione" (pp. 309-333) and "Il vecchio e il nuovo nella religione"

reference to fluidity connected to baptismal terminology inevitably leads to the context of aquatic symbolism on which all the cosmogonies of the most prominent religious systems are built: «the waters symbolize the primordial substance from which all forms are born and to which they return, by regression or cataclysm»¹⁰. Waters are «the universal matrix»¹¹, thus it is rather reasonable to look for continuous references to such primordial element within the various polytheistic or monotheistic religious systems: everything is born in water, and everything can find new shape within the aquatic context - or within something resembling water or showing any correspondence with its characteristic regenerative fluidity. Along the same lines are the several immersion rituals that aim to destroy what was there before to recreate something new and purified.

By disintegrating all forms and abolishing all history, the waters possess this virtue of purification, regeneration, and rebirth, for what is immersed in them “dies”, and, coming out of them, stands like a child without sins or “history”, capable of receiving a new revelation and starting a new life on its “own”¹².

Within this close connection between life and death is also the baptismal practice, the main instrument of spiritual regeneration for Christianity: man symbolically dies by means of immersion, and he is reborn purified and renewed, thus passing from a condition of death to a new life¹³. Through the contact with the primordial element, man can experience the possibility of rebirth, of «germination»¹⁴, of novelty compared to his previous life. The immersion in the aquatic element may be an individual or collective practice, as well as a unique experience or a recurring action: among certain cultures, the symbolic meaning of regeneration can be transformed into a chance to atone for sins and redeem from past mistakes, as the historian Tacitus seemed to detect also among the customs of the Germans (whoever was found guilty of sinful behavior

(pp. 333-370).

¹⁰ M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, new edition by P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 169 (the English translation is mine).

¹¹ *Ibid.*, p. 173.

¹² *Ibid.*, p. 176 (the English translation is mine).

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 177-179.

¹⁴ M. ELIADE, *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 84.

was immersed in swamp mud¹⁵; such practice was also used to expel evil and oust evil spirits, as Frazer mentions in his comparing analysis of the ritual with the symbol of the boat¹⁶).

All reflections suggested so far are decisive to identify a significant ancestral and symbolic nucleus in baptismal practice connecting the rite to other cultic expressions, whether ancient or more recent, highlighted by anthropological and historical-religious studies¹⁷. Whenever the aquatic context is found in ancient (but also modern) religions, water-related rituals inevitably recall the concepts of death and life, tying them inextricably as essential and necessary aspects for a sole understanding of reality. This consideration does not want nor can exhaust the meaning of Christian baptism, whose practice has been explained and understood in a more complete way by theological reflection over time; however, it is equally evident that the perspective we are discussing and embracing in this analysis highlights the original character and symbology of baptismal praxis that enable a comparison with ancient practices, in particular Jewish ones, in order not only to underline elements of discontinuity, but rather investigate aspects of continuity between Judaism and Christianity.

2. Ancient evidence

In order to proceed with our broad reflection on the meaning of baptism and similar rites (like baptism) in antiquity, it is necessary to present an *excursus* of the main evidence that can be found in ancient texts regarding such practice, and specify at once that pagan traditions will be

¹⁵ Cf. ELIADE, *Trattato*, cit., p. 173 e TACITO, *La vita di Agricola. La Germania*, edited by L. Lenaz and B. Ceva, Rizzoli, Milano 1996³, no. 12, p. 219.

¹⁶ Cf. J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Newton & Compton editori, Roma 1992, pp. 627-628.

¹⁷ Cf. A. VAN GENNEP, *I riti di passaggio*, introduction by F. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 69-82 and p. 55; cf. also L. LÉVY-BRUHL, *L'anima primitiva*, preface by E. de Martino, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (1948), pp. 240-244, where in particular the link between death and birth is emphasized, and E. DE MARTINO, *Furore Simbolo Valore*, il Saggiatore, Milano 2013 (1962), pp. 161-162, where the author focuses on the case of the cult of St. Bruno in Calabria in relation to which a ritual of purification from evil by immersion is recorded. Eliade says: «On the human level, immersion is equivalent to death, and on the cosmic level to the catastrophe (the flood) that periodically melts the world into the primeval ocean» (*Trattato*, cit., p. 176: the English translation is mine).

only addressed as preliminary mentions: after a brief introductory reflection on pagan antiquity, in fact, the paper will specifically focus on the elements of contact with the Jewish era to achieve a more profitable outcome for the purpose of the present essay. To consolidate the asserted concept, we will take as an example a case from Latin literary tradition contained in the much interesting work of Apuleius (2nd century A.D.), an author between philosophy and magic, who in the *Metamorphoses* describes the transformation of a man in a donkey: its misadventures lead the animal to undertake a sort of path of redemption and change culminating in a rite of initiation (ritual purification and prayer to the Moon) evidently recalling the ancient tradition of the cult of Isis¹⁸. In fact, the main character of the *Metamorphoses* says (XI, 1):

confestimque discussa pigra quiete laetus et alacer exurgo meque protinus purificandi studio marino lavacro trado septiesque summerso fluctibus capite [...] deam praepotentem lacrimoso vultu sic adprecabar¹⁹.

The following pagan prayer is the starting point of a long path that leads the protagonist (Lucius) to regain human features (*Metamorphoses* XI, 13) and to undergo an initiation rite in which water is again at the center of the narrative plot (XI, 23):

Iamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit²⁰.

Apuleius writes his works in a century in which the cult of Isis was consistently spread; however, we must not forget that the use of water for

¹⁸ Cf. G. B. CONTE, *Letteratura latina*, Le Monnier, Firenze 1992 (1987), p. 465. About the reference to his source, Lucian of Samòsata, cf. *ibid.*, p. 467 and D. DEL CORNO, *Letteratura greca*, Principato, Milano 1988, pp. 477-480.

¹⁹ APULEIO, *Le metamorfosi o L'asino d'oro*, edited by L. Nicolini, Rizzoli, Milano 2016 (2005), pp. 698-700: «and immediately, shaking off the torpor of sleep, I get up full of joy and ardor and first of all, anxious to purify myself, I proceed to a lustral bath in the sea and, immersed my head seven times in the waves [...] with tearful face I address this prayer to the almighty goddess» (the English translation is mine).

²⁰ *Ibid.*, p. 742: «And since, according to the priest, the time had come, he took me to the nearest baths, surrounded by the crowd of the faithful and, first of all, he gave me a normal bath, then, after begging for the grace of gods, I purified completely with sprinkling of lustral water» (the English translation is mine).

purification purposes was already present in the Egyptian religious context, from which it was easily transmitted to Greek-Latin culture: for instance, we find it in the image of the goddess Demeter, also connected to purification rituals and initiation into the mysteries²¹. Apuleius only conveyed an admirable synthesis between religious and esoteric traditions already widely spread in previous times²²: the result of this operation shows the existence of a link between initiation, ritual purification and change of conduct, i.e. an individual condition (probably influenced by the constant diffusion of the Christian message) necessary to effectively participate in the cultic action.

Traces of the presence of the aquatic element used in this sense are visible in various eras and in different religious contexts²³: perhaps they are not explicitly related to baptism, but they are fundamental according to the symbolic perspective previously traced, because they offer examples of how the meaning of water can be shared, used, and reused across various cultures. Therefore, when Jewish tradition began to spread in the eastern Mediterranean, a cultural background of reference was already present, with all the charm and mystery of the aquatic symbolism especially related to mythical tales of the world's origin and at the same time to the representations of the contact between human and supernatural world.

A close connection to the rite in exam should be investigated within Judaism: in short, can Christian baptism effectively be linked, as a rite, to its direct Jewish antecedents? Or is it presented in an original and distinguishing condition? The question is all the more interesting because the term indicating the action of baptizing is not as present in the Old Testament. Worthy of note in this sense is the story of Naaman (2 Kings

²¹ Cf. H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei Simboli*, Garzanti, Milano 2008 (1991), pp. 4-8 and, about Isis, cf. P. GRIMAL, *Enciclopedia della Mitologia*, Garzanti, Milano 1990 (1979), pp. 352-353. About Demeter cf. *ibid.*, pp. 158-160.

²² About the presence of waters in Greek-Latin mythology cf. also J. R. DE ARBULO, *Acque mitiche, acque sacre e acque curative nell'antichità greco-latina. Una introduzione*, in AA.VV., *Water shapes. Strategie di valorizzazione del patrimonio culturale legato all'acqua*, edited by H. Porfyriou - L. Genovese, Palombi Editori, Roma 2012, pp. 201-214.

²³ Cf. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei Simboli*, cit., pp. 5-6 and pp. 8-9. An example of the role of water in the Hindu tradition can be found in the consideration attributed to the River Ganges and in the practices carried out in its waters, such as pilgrimage: cf. A. GROSSATO, *La terra-loto quale riflesso cosmico del sole*, in J. HERBERT, *La mitologia indù e il suo messaggio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013, pp. 115-131, in particular pp. 125-129.

5) who, diving seven times into the Jordan at the exhortation of the prophet Elisha, heals from illness and recovers a condition of purity. The passage contains all the basic elements of baptism: the action of immersion, the exhortation, the change of life (purity), and even the geographical element (the Jordan) if we need to locate the event. The purpose for which water comes into play in the story places the above-mentioned episode in close connection with the baptismal rite, almost as if it were an Old Testament antecedent²⁴. Although the biblical tradition does not allow us to make a precise reference to the rite (at least not until the New Testament), it is also true that the presence of the aquatic element is often decisive and associated with situations of change and passage from a condition of death to a new life. Here are two rather significant examples: first, the account of the exit of the Jews from Egypt (Exodus 1-15), which takes place entirely within an aquatic context and represents the founding account of Jewish religion renewed after Egyptian oppression²⁵; secondly, the narration of the flood (Genesis 6-9) starting from a condition of corruption (chap. 6) later purified by a divine intervention (chap. 7-8) that opens to a new form of life for humanity (chap. 9). The symbolic perspective that we have chosen as a key to reading allows us to interpret the flood as a sort of collective rite of purification for the human race: in the Bible the function of the aquatic element is already operating even before consciously defining the practice of baptism²⁶.

Focusing on the intertestamentary period, certainly the most interesting here, our survey of ancient testimonies on rites (assimilated or

²⁴ Cf. LÉGASSE, *Alle origini del battesimo*, cit., pp. 13-14, where also other biblical references are indicated.

²⁵ Cf. G. FRULLA, *Il tentativo di capovolgimento del mito nel racconto di Esodo 1-15: la reinterpretazione del "mostro delle acque"*, in AA.VV., *Monstra. Costruzione e percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico*, vol I, edited by I. Baglioni, Edizioni Quasar, Roma 2013, pp. 115-128.

²⁶ The question of the baptism of proselytes will not be analyzed here, as we cannot circumscribe it chronologically in a precise way and because it seems to be widespread and mentioned only by sources from the late 1st century, so later to the Pauline texts of the New Testament where baptism is referred to. Surely the practice within Judaism is the result of an evolution of already living and effective rituals, even if not yet regulated. On the contrary, the baptism of proselytes in the Babylonian Talmud (treatise *Yebamot*, 47ab) and in the treatise *Gerim* appears to be described in a complete and detailed way. In this regard, cf. LÉGASSE, *Alle origini del battesimo*, cit., pp. 91-111, where some extremely significant passages are reported to understand the importance of the question and of the spread of the rite.

comparable to baptism) cannot ignore the analysis of what has been found in the Qumran manuscripts in recent decades. In fact, the fragments of the Dead Sea Scrolls do not mention evangelical characters explicitly but highlight the presence of an abundant use of water and aquatic rituals, and of possible parallels with the Baptist, within the sect of Qumran.

The baptism of penance preached by John finds a parallel in the Qumranic exhortation to wash oneself in water to purify and sanctify oneself (*Rule of the community* III, 4-5, 9). [...] It is also known that the Qumrân building complex is full of cisterns, some of which are equipped with stairs that descend into the water, and this fact proves that they were used for the regular ritual baths of the members of the community²⁷.

The baptism performed by John, although different from the ablutions taking place within the community of the Dead Sea, could find a point of contact with the Qumran rituals in a penitential perspective: in fact, it was imparted to Jews in a context linked to penitence and implied a conversion of life as well as a change of conduct. Such aspects are strengthened by scriptural witnesses, in particular the passage of Isaiah 40:3 which appears both in the *Rule of the Community* (1QS VIII, 12-15) and in the Gospels, when the activity of John is described²⁸. Studies about Qumran highlight a close relationship between ablution and moral conduct: the adherence to the Torah of Moses, fundamental for the Jew, must be renewed and must lead to a change in lifestyle. Therefore, Qumran practices can be seen as an extension of the typical Jewish rules of purity outside the strict priestly circle, as they show a connection with the conversion of the heart, which confirms the effectiveness of the rite²⁹.

Aspects of ideological and ritual affinity can be seen in other movements of the intertestamentary period, such as that of the so-called "Baptists", in which it is also possible to ascribe John, whose action of baptizing - as already mentioned - proceeds with a moralizing preaching based on a messianic perspective³⁰. For this reason, a connection between the two realities may not be entirely out of place. In the Dead Sea

²⁷ J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, p. 186 (the English translation is mine).

²⁸ Cf. *ivi*. Cf. also J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*, Newton Compton, Roma 1994, pp. 189-191, where the Author insists several times on the possibility of a John's stay at Qumran or of his belonging to the community of the Dead Sea.

²⁹ Cf. S. CAVALLETTI, *Il giudaismo intertestamentario*, Editrice Queriniana, Brescia 1991, p. 60.

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 64-65.

community, as in John's baptism, we can find the same elements already highlighted above: the abandonment of an unacceptable moral condition of life, the passage through the aquatic element from the death of the previous life to a new life, and the change of one's behaviors far from evil and oriented towards salvation, which clearly realizes in fulfilling the precepts of the Torah, as also the *Rule of the Community* suggests³¹. In this sense, the account about John the Baptist offered by the historian Josephus and contained in *Judean Antiquities* (XVIII, 116-118) is of great interest:

Now some of the Jews thought that the destruction of Herod's army came from God: and that very justly, as a punishment of what he did against John, that was called the baptist. For Herod slew him; who was a good man, and commanded the Jews to exercise virtue; both as to righteousness towards one another, and piety towards God; and so to come to baptism. For that the washing [with water] would be acceptable to him, if they made use of it, not in order to the putting away, [or the remission] of some sins [only,] but for the purification of the body: supposing still that the soul was thoroughly purified beforehand by righteousness. Now when [many] others came in crowds about him; for they were very greatly moved [or pleased] by hearing his words; Herod, who feared lest the great influence John had over the people might put it into his power and inclination to raise rebellion: (for they seemed ready to do any thing he should advise)³².

John's preaching is focused on a change of life, on a new behavior to be held during the earthly existence: without such change, the purifying renewal occurring through the rite cannot be effective. The baptism imparted by John is not presented by Josephus as something supernatural that confers particular prerogatives to those who undergo the ritual, but rather as the confirmation of the effectiveness of an already existing inner path: therefore, this change of the soul is preparatory to the purification of the body, that concretizes the spiritual journey already in progress. It would be interesting to dwell upon this episode of John transmitted by Josephus: in his words we note the clear attempt to make a distinction with the evangelical perspective of the forgiveness of sins³³, and at the same time to reject the commonplace of ritualism and orthopraxis, as if a distrust

³¹ Cf. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto*, cit., p. 186.

³² GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, vol. II, edited by L. Moraldi, UTET, Torino 2013 (1998), pp. 1125-1126: for this English translation based on ancient editions cf. <http://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-18.html> (last consultation 21/06/2021).

³³ Cf. Marco 1,4.

of the rite were already present in the 1st century A.D. Jewish context and were to be dissolved with deep and rational reasons. Considering the premises already discussed, this contradiction between the words of Joseph and the story of the evangelist Mark, although very interesting (and likely to be explored elsewhere), is only marginally related to our topic. What is of interest in this argument, in fact, is not so much the detail of the rite being performed but rather its symbolic meaning and the impact that this interpretative value could have on the community of the faithful.

Therefore, from Josephus' words we can infer some important elements relatable to the concepts already expressed around baptism, a rite connected to the aquatic context that seals the path of change in the conduct of life and the choice of a more radical following of God's precepts. Josephus knew this path also in a personal way: in fact, in his *Autobiography* (§§ 10-12) he tells us about his youth passing from one Jewish sect to another in order to experience them all and to look for the best way, even spending a period of his life in the desert:

And when I was about sixteen years old, I had a mind to make trial of the several sects that were among us. These sects are three: [...]. For I thought that by this means I might choose the best, if I were once acquainted with them all. So I contented myself with hard fare; and underwent great difficulties; and went through them all. Nor did I content my self with these trials only: but when I was informed that one whose name was *Banus* lived in the desert, and used no other clothing than grew upon trees; and had no other food than what grew of its own accord; and bathed himself in cold water frequently, both by night and by day, in order to preserve his chastity, I imitated him in those things; and continued with him three years. So when I had accomplished my desires, I returned back to the city³⁴.

Frequent ablutions and the relative purpose of purification are found also in this passage, in parallel with what probably happened at Qumran,

³⁴ GIUSEPPE FLAVIO, *Autobiografia*, edited by E. Migliario, Mondadori, Milano 2018 (1994), pp. 71-73: for this English translation based on ancient editions cf. <http://penelope.uchicago.edu/josephus/autobiog.html> (last consultation 21/06/2021). About the presence of different masters in the 1st century A.D. cf. G. FRULLA, *Profeti e impostori a Gerusalemme nel primo secolo d.C. secondo le testimonianze di Giuseppe Flavio*, in AA.VV., *Scrutando il mistero nella storia. Saggi in prospettiva multidisciplinare in onore dei docenti emeriti Vinicio Albanesi, Gino Fattorini, Giancarlo Galeazzi, Ugo Paoli, Valter Pierini*, edited by M. Florio, Cittadella Editrice, Assisi 2018, pp. 121-137.

as already explained above. The experience with Banno, which in Josephus' account is described in a context of even more radical life choices than those of the Essenes, could provide suggestive parallelisms with what happens around John the Baptist. However, Banno apparently lacks in those specific features conversely recognized in John by Josephus, i.e. a certain ability in eloquence, in offering to followers the opportunity to attend significant sermons and frequent exhortations. John is not only a baptizer, but he is also a preacher: his word becomes an instrument to admonish and invite those who follow him towards the change foreseen for whoever decides to remain faithful to the commandments of God. Throughout history, these attributes of John are strengthened by the traditions of the following centuries, as it happens in the ancient Russian manuscript tradition of the *Jewish War* of Josephus probably written not after the first half of the 13th century A.D.: in this case, the context of the war is a background to the story of an eccentric character whose name is not mentioned, but who is very similar to John the Baptist. In fact, he is described in the act of exhorting followers to abandon evil deeds and to change life, and baptizing them through an immersion in the Jordan, the only possible way to the path of the Law³⁵. After all, John's deeds as a preacher, sometimes paired with Jesus, are known also outside Judaism: some examples can even be found within the Islamic tradition³⁶, where John often appears also as a wise man and a teacher.

Returning to the traditional version of the *Jewish War*, it is necessary to add that it contains other references to the use of water in certain rites, in particular as regards the sect of the Essenes about which Josephus speaks in book II (§§ 119 -161). The passage is a long list of moral virtues of the members of the sect, who submit themselves to a strict observance of rules and attitudes in order to increase the detachment from earthly goods, build a community where following God is realized collectively and around the reading sacred books. In this extremely selective group, water plays a role in fixing daily rhythms in relation to purifying functions. For example, after waking up and praying to God, sect members go to their jobs (§ 129):

³⁵ Cf. GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, volume II, edited by G. Vitucci, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009 (1974), pp. 656-657. This passage is related to the ancient Russian tradition of *Bellum II* 7,2. For a general introductory reflection about this text cf. pp. 621-634.

³⁶ Cf. S. CHIALÀ (ed.), *I detti islamici di Gesù*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009, pp. 92, 113 and 127.

They are then dismissed by their superiors to the various crafts in which they are severally proficient and are strenuously employed until the fifth hour, when they again assemble in one place and, after girding their loins with linen cloths, bathe their bodies in cold water. After this purification, they assemble in a private apartment which none of the uninitiated is permitted to enter; pure now themselves, they repair to the refectory, as to some sacred shrine³⁷.

Also, the most elementary bodily functions are involved in the sphere of purification, because they are considered a sort of contamination from which one needs to purificate, as in the case, for example, of the fulfillment of needs (§ 149):

And though this discharge of the excrements is a natural function, they make it a rule to wash themselves after it, as if defiled³⁸.

The use of water is also indicative of the respect towards the elders of the group, in a sort of constant progression (recognized by the entire group) of one's own spirituality and of the other members of the sect. A simple contact with a neophyte would cause the elder to violate a recognized rule of purity, for which ablution is necessary (§ 150):

and so far are the junior members inferior to the seniors, that a senior if but touched by a junior, must take a bath, as after contact with an alien³⁹.

The three mentioned passages on the use of water for ritual purifications among the Essenes do not allow direct references to the presence of a rite similar to baptism within the group, but certainly underlines the importance of the aquatic element for the community. However, the passage that can be more useful for this reconstruction concerns the set of rules for admission to the sect: those who want to be part of the community of the Essenes are given some objects, including a band, probably for ritual ablutions. Although not yet inside the community, the

³⁷ JOSHEPUS, *The Jewish War, Book I-III*, Translation by H. St. J. Thackeray, Heinemann-Harvard University Press, London – Cambridge, 1961, p. 373. For an Italian translation cf. GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, volume I, edited by G. Vitucci, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009 (1974), p. 309.

³⁸ JOSHEPUS, *The Jewish War, Book I-III*, cit., p. 381.

³⁹ *Ibidem*.

neophyte begins to become familiar with such objects and their symbolic meaning throughout the first year (§ 138):

Having given proof of his temperance during this probationary period, he is brought into closer touch with the rule and is allowed to share the purer kind of holy water⁴⁰.

In these lines we find the association of the end of the trial year for admission to the community with the obtainment of purer waters to be used for purification. Beyond the practical fact, the combination of the aquatic element with the entry into the community is to be outlined also because – according to Josephus – other two years are necessary before being a full member of the group: at the end of this period of “novitiate”, i.e. at the end of the third year, it is finally possible to be admitted to the community, to the canteen, but only after a severe examination of one’s disposition. In this way, followers can temper the new member and prepare him for an irreproachable conduct set forth by a series of rather demanding oaths. Josephus’ passage can actually be taken as a starting point to observe a juxtaposition between purification, access to the group, oaths for a conduct tending to perfection, in order to allow the individual to make his definitive change towards strict adherence to the Torah and towards salvation. Certainly, finding in Josephus a possible testimony of an originally Jewish ritual analogous to baptism is remarkably interesting: it shows that the path of genesis of the rite takes shape in a context that could have already been used to host schemes of ritual actions of passage of this type. The historian does not avoid reminding us that we cannot forget the symbolic religious context in which we move, and resumes the aquatic element in light of the conception of the afterlife reserved for pious men (§ 155):

Sharing the belief of the sons of Greece, they maintain that for virtuous souls there is reserved an abode beyond the ocean, a place which is not oppressed by rain or snow or heat but is refreshed by the ever-gentle breath of the west wind coming in from ocean⁴¹.

The aquatic element dedicated to the righteous in the afterlife is a fundamental element to understand the dimension in which our analysis moves: the religious symbolism of water reveals a parallelism between

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 375-377.

⁴¹ *Ibid.*, p. 383.

earthly reality and afterlife, and it also explains the reason why purification by water is so frequent among the Essenes. The members of the community experience fragments of the afterlife through the constant use of the aquatic element, which somehow anticipates the fate of the righteous, and also guarantees it: therefore, aquatic rites allow the members of the community to aspire to eternal salvation when performed correctly. Symbolically speaking, this concept enormously grows within the Christian context, creating a link between baptism and the kingdom of heaven, as we read in *Apostolic Constitutions* VI 15, 5:

Indeed, the Lord says: «Unless one is baptized by water and spirit, he will not enter the kingdom of heaven». And again: «Who believes and is baptized will be saved, but who does not believe will be condemned»⁴².

Baptism, faith, salvation: three elements gradually becoming inseparable in Christian tradition, but which are connected (according to our reconstruction) also to the previous Jewish tradition. There is a period of overlap between Judaism, Pauline Christianity, and Judeo-Christianity in which it is difficult to find clear lines of demarcation, while it is much more profitable looking for elements that are modeled in this period, such as the rite of Christian baptism linked to the death and resurrection of Christ as told by Paul⁴³, and deeply revisited in later Christian literature⁴⁴ where the great minds of the early Church also began to feel the need to develop a progressive preparatory path to the rite in question⁴⁵.

⁴² M. PESCE (ed.), *Le parole dimenticate di Gesù*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007, p. 247 (the English translation is mine).

⁴³ Cf. M. SIMON - A. BENOÎT, *Giudaismo e cristianesimo*, Editori Laterza, 2005 (1968), pp. 152-154. About baptism as an earthly path that refers to a cosmic dimension cf. A. COSENTINO, *Il battesimo nei testi di Nag Hammadi*, in AA.VV., *L'acqua nell'antico Egitto. Vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento*, edited by A. Amenta - M. M. Luiselli - M. N. Sordi, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005, pp. 293-298.

⁴⁴ Cf. M. MIRA, *Il battesimo nelle mistagogie di Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia. Verso la determinazione di una teologia sacramentaria antiochena*, in AA.VV., *L'insegnamento superiore nella storia della Chiesa: scuole, maestri e metodi*, edited by J. Leal-M. Mira, EDUSC, Roma 2016, pp. 119-145. Cf. also G. B. BAZZANA, *Il battesimo nel romanzo pseudo-clementino: contributo alla storia religiosa giudeo-cristiana*, in «Annali di studi religiosi» 4 (2004), pp. 391-418.

⁴⁵ Cf. C. SOMENZI, *Le Beatitudini come itinerario di preparazione al battesimo: lo sfondo esegetico-liturgico delle Omelie sulle Beatitudini di Gregorio di Nissa*, in «Adamantius» 17 (2011), pp. 238-256.

Conclusion

In conclusion, what is the meaning emerging from ancient practices that we have tried to highlight in these few pages? What does baptismal practice have in common with them? On the one hand, liturgy and theology are rightly focused on the doctrinal and sacramental features of the baptismal rite; on the other hand and from a historical-religious perspective, it is necessary to note how Christian baptism signs the passage of man from a condition to another, from death to life, from error to repentance, as it was already happening before with other rituals, especially Judaic, where water symbols were evident.

This step becomes necessary to access the path that leads to the salvation of the individual and the community, because through the regeneration carried out by water man enters the contemplation of primeval realities and at the same time of the sacred and supernatural dimension towards which he is oriented.

During the present analysis, some aspects have clearly demonstrated that Christian baptism does not arise from nothing but resumes practices already in use in the intertestamentary period, in particular in the Jewish context, clearly renewing them in a completely original and specific way. In this sense, Christian baptism is enriched with all those peculiarities of the similar rite within Judaism, in a sort of imaginary path of continuous growth of human thought, and not of rejection of the past.

It is not possible to assert the dependence or the derivation of one rite from the other, as well as it is not possible to firmly propose chronological boundaries to this process: it is certain, however, that the forms of nascent Christianity are abundantly influenced by the Jewish cultural context in which they are born and in which they are initially merged; for this reason, the understanding of the rites and ideas of the Christians is more complete if it starts from the deepening of the background of origin and from the study of its religious and philosophical tendencies⁴⁶.

These considerations offer an extremely useful starting point to reflect about the origins of the Christian rite: the context where this rite

⁴⁶ On this regard, consider the reflection proposed by Cogoni concerning Edith Stein, in D. COGONI, *Das Gebet der Kirche. Fenomenologia liturgica e spiritualità trinitaria in Edith Stein*, in «Teresianum» 67 (2016), pp. 133-172.

spread present many premises which have then found fulfillment within early Christianity.

However, the deepening of such premises does not consider (this is not the purpose of our essay) the later theological development of the meaning of baptism: in fact, in ancient practices it is not a matter of divine grace or of sacramental feature of the rite, nor of its Trinitarian dimension, further explored by the Fathers of Christianity, in parallel with the widespread diffusion of the evangelical announcement in the Mediterranean during the first centuries of the empire.

Also for this reason, the ancient rites have been reinterpreted in the Christian tradition (often in a figural sense) as experiences that anticipate a sacramental reality that completes them and gives them fulfillment, as in the case of baptism where the efficacy is only guaranteed by the living presence of the Spirit⁴⁷.

In this perspective, therefore, the study of the links of baptism with ancient practices offers a broad and useful historical basis for a better understanding of the rite within Christianity, which needs the indispensable contribution of other disciplines, such as patristics and theology, in order to obtain a more complete vision of the question. Our analysis does not reveal particularly unknown observations, but it simply underlines the importance and effectiveness of a methodological approach that could be inclusive: in the study of Christianity, of its thought and rituals, it is essential to consider first of all the Jewish component, not to distance ourselves from it, but rather to enhance the aspects of continuity in a common, complex yet fascinating cultural path.

Giovanni Frulla
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (AN)
giovannifrulla@hotmail.com

⁴⁷ Cf. for example, I. BIFFI, *Fede, poesia e canto del mistero di Cristo. In Ambrogio, Agostino e Paolino di Aquileia*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 74-75. As concerns a clear and effective example of the patristic interpretation on the question of the relationship with the Jewish tradition, the reading of the homily *De duobus montibus* of the Pseudo-Cyprian could be interesting: cf. PSEUDO CIPRIANO, *I due monti Sinai e Sion*, edited by C. Burini, Nardini Editore, Fiesole 1994, in particular pp. 54-89 for a summary of the topics discussed.

Keywords

Baptism, rites of purification, conversion, ancient judaism, aquatic symbology, intertestamentary literature.

Parole chiave

Battesimo, riti di purificazione, conversione, giudaismo antico, simbologia acquatica, letteratura intertestamentaria.

CATECHESI BATTESIMALE MEDIANTE LE ICONE

BAPTISM CATECHESIS THROUGH ICONS

Luigia Masi*

Abstract

Understanding the relationship and connection of Christian experience with the sacrament of baptism is of great importance and a decisive step for any further exploration of any sacramental spirituality. Only if Christians consider the centrality of baptism and the grace that flows from it, will they be able to understand the powerful and effective action of Christ and the Holy Spirit. In communion of love with the Father, the two can offer man the grace of a new life, a life that saint Paul repeatedly calls “spiritual” and that canonical icons admirably attest.

Cogliere la relazione e la connessione dell’esperienza cristiana al sacramento del battesimo è di grande importanza e decisivo per ogni approfondimento di una spiritualità sacramentale. Solamente se il cristiano considera la centralità del battesimo e la grazia che ne scaturisce, potrà capire l’agire potente ed efficace di Cristo e dello Spirito Santo. Essi, in comunione d’amore con il Padre, offrono all’uomo la grazia di una vita nuova, una vita che san Paolo, in più riprese, chiama “spirituale” e che le icone canoniche attestano mirabilmente.

Introduzione

Evidenziare la possibilità di parlare del battesimo partendo da un approccio artistico, può costituire un aiuto alla comprensione di quello spirito liturgico sorretto dalla Parola *udibile* e *visibile*. La Chiesa ha sempre insistito nel valorizzare l’importanza della Parola di Dio custodita nella Sacra Scrittura, che è considerata come l’anima di tutto il catecumenato¹ e a riguardo è ineccepibile la convinzione di san Paolo

* Collaboratrice presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

¹ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La Parola del*

quando dice che «la fede nasce dall'ascolto della Parola di Dio» (*Rm* 10,17); una Parola che nella Chiesa si fa anche “immagine”, o meglio “icona” che interseca i nostri sguardi e conduce a “vedere” la Verità.

Si tratta in fondo di considerare seriamente la possibilità di coniugare, nel percorso dell'iniziazione cristiana, parola e visione, entrambe portatrici dello stesso contenuto di Verità e inserite nella stessa liturgia ecclesiale (per lo meno se si considera l'icona come è sempre stata intesa nella Tradizione della Chiesa indivisa e in quel respiro a due polmoni, d'Oriente e d'Occidente, di cui oggi abbiamo tanto bisogno).

In un mondo pieno di parole frivole che saturano i cuori di superficialità, ma anche oberato di immagini il più delle volte depistanti dal vero e dal bello, forse l'uomo di oggi avrebbe bisogno di essere aiutato a praticare un'ascesi che sia anche dei sensi, in particolare quelli dell'udito e della vista. Al fine di ciò non basta ascoltare la Parola Vera, ma occorre anche contemplare la bellezza di quello sguardo che nell'icona si offre per primo e che immergendoci nella verità visibile, oltre che udibile, ci rende più liberi e capaci di discernere tutto ciò che Verità non è.

1. Battisteri e immagini battesimali

Nella tradizione liturgica cattolica latina, si celebra il battesimo di Gesù nella domenica dopo la festa dell'Epifania, mentre nella tradizione orientale, cattolica e ortodossa, essa si celebra nel giorno stesso dell'Epifania, poiché si considera il battesimo del Signore come la sua prima solenne manifestazione agli uomini. In genere tale festività è evocata, dal punto di vista artistico, in un luogo ben preciso della chiesa che è il battistero, luogo particolarmente ricco di simbologie, il cui fine è quello di esprimere precisi contesti biblici e teologici dando in tal modo notevoli spunti per improntare un'adeguata *mistagogia* del rito battesimale². Non raramente le pareti e la cupola che in genere circondano

Signore si diffonda e sia glorificata (2Ts 3,1). *La Bibbia nella vita della Chiesa* (18 novembre 1995), in CEI, *Enchiridion, Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 5, EDB, Bologna 1996, nn. 2903-2958; XII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* (5-26 ottobre 2008); FRANCESCO, lettera apostolica in forma di motu proprio *Aperuit illis* (30 settembre 2019) con la quale viene istituita la Domenica della Parola.

² «Il battistero, cioè l'ambiente nel quale è collocato il fonte battesimale [...], sia riservato al sacramento del battesimo e sia veramente decoroso, come conviene al luogo nei quali

il battistero, e non meno raramente il battistero stesso, sono decorati con immagini (affreschi, mosaici, o icone) o bassorilievi che rimandano esplicitamente al battesimo di Gesù nel fiume Giordano per opera del Battista o ad eventi antico e neotestamentari che evocano comunque la teologia del battesimo³. Ciò rappresenta una prassi molto antica. Ne è riprova la scoperta del battistero cristiano più antico sinora mai rinvenuto, risalente al III secolo, collocato nell'antica città romana Dura Europos (distrutta nel 256), sulle rive dell'Eufrate. Il battistero è stato ottenuto trasformando un vecchio edificio in un luogo di culto tra il 240 e il 250. Oltre ad una vasta sala per le riunioni comunitarie capace di ospitare un centinaio di persone, nell'edificio risalta una stanza più piccola (di circa 20 metri quadrati) destinata al battistero e con annesso un fonte battesimale capace di accogliere una persona adulta. Gran parte del battistero è decorato con affreschi, a differenza del resto dell'edificio che ne risulta spoglio; ciò indica la solennità e l'importanza riconosciuta al battesimo nella Chiesa delle origini. Al centro del battistero è raffigurato Gesù Buon Pastore con il suo gregge mentre porta sulle sue spalle una pecorella, segno del suo ruolo di Salvatore. Emerge poi la scena dell'origine del peccato con Adamo, Eva e il serpente, che ricorda come il battesimo ci liberi dalla colpa antica.



Una particolare importanza battesimale è da ascrivere alla rappresentazione della risurrezione di Cristo con le tre donne al sepolcro.

i cristiani rinascono dall'acqua e dallo Spirito Santo» (RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti. Introduzione generale*, n. 25, p. 24).

³ Cf. J. P. HERNÁNDEZ, *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente (Napoli IV secolo)*, San Paolo, Milano 2004; A. BONELLI, *I cinquanta magnifici battisteri d'Italia*, NED, Foggia 2000.

⁴ Battistero di Dura Europos.

Vi sono poi anche altre scene: Gesù che guarisce il paralitico e cammina insieme a Pietro sulle acque; la donna samaritana, la lotta tra Davide e Golia... tutte scene che illustrano la forza della redenzione di Cristo e della sua vittoria contro il Male e che sono accomunate intorno al tema dell'acqua battesimale che guarisce, libera, salva⁵.

In molti battisteri permane, sullo sfondo della loro realizzazione, il comune influsso dell'arte sacra per eccellenza⁶, quella iconografica, a cui la Chiesa dedicò un intero Concilio, quello di Nicea II. Già il canone 82 del precedente Concilio Quinisesto⁷, definiva il canone iconografico,

ossia un certo criterio relativo alla qualità liturgica dell'immagine [...]. Il canone iconografico è un principio che permette di giudicare se l'immagine è un'icona oppure no. Esso stabilisce la conformità dell'icona alla Sacra Scrittura e determina in che cosa consista tale conformità, ossia l'autenticità della trasmissione della rivelazione divina nella realtà storica mediante strumenti che possiamo chiamare «realismo simbolico» e che riflettono veramente il regno di Dio⁸.

L'arte sacra delle icone su tavola, che tra l'altro è ben presente nel contesto dell'architettura di alcuni battisteri latini recenti, funge da supporto alla mistagogia, come accade per le preziose icone distribuite nelle chiese bizantine, quando il ministro, nell'atto di spiegare il rito, se ne serve come riferimento simbolico⁹. Si tratta in fin dei conti di giungere all'esplicitazione dello stretto legame che la Chiesa ha voluto stabilire lungo i secoli tra *liturgia, arte e architettura*, nell'intento di pervenire ad una visione unitaria del bello in cui la grazia si palesa¹⁰.

⁵ Cf. AA.VV., *Aurea Roma dalla città pagana alla città cristiana*, Catalogo della mostra, Roma, 2000.

⁶ Cf. H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo medioevo*, Carocci, Roma 2001.

⁷ Cf. *Enchiridion Symbolorum*, nn. 600-603, pp. 341-343.

⁸ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, La Casa di Matriona, Milano, 1995 p. 60.

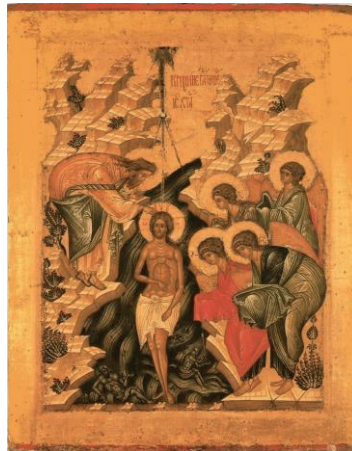
⁹ Un esempio di adeguamento artistico a partire dalle icone, lo troviamo nella chiesa *Beata Maria Vergine di Fatima* a Udine, in cui spicca un battistero semplice e modesto nello stile, ma solennemente avvolto da un'icona ad angolo che rappresenta l'evento del Giordano. Un esempio parallelo lo troviamo nella chiesa dei *Tre Santi* di Bolzano, nella variante della pittura muraria nello stile bizantino.

¹⁰ Molto pregnanti, inerentemente al *canone architettonico*, sono le considerazioni rinvenibili in G. CARINI, *Teologia dell'arte*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, pp. 103-136. Di non meno rilievo è anche il ricchissimo studio di S. OGNIBENE, *La Chiesa di Santo Stefano a Umm al-Rasas ed il «problema iconofobico»*, L'Erma di Bretschneider, Roma

Le forme architettoniche di un tempio, gli affreschi, le icone, gli oggetti di culto, non sono semplicemente riuniti come oggetti di un museo, ma, come le membra di un corpo, vivono di una medesima vita misterica, sono integrati nel mistero liturgico. Anzi è l'essenziale, è non si può comprendere un'icona fuori di questa integrazione [...]. Anche fuori degli uffici liturgici, tutto è nell'attesa dei santi misteri, tutto è animato e teso verso Colui che viene per donarsi in nutrimento¹¹.

D'ora in poi evidenzieremo come i contenuti della fede non passano solo attraverso la Sacra Scrittura, bensì anche attraverso la visione delle sue rappresentazioni iconiche: si tratta di veri sussidi catechetici e mistagogici che conducono i fedeli all'intelligenza del sacramento e del rito. In modo particolare ci concentreremo sullo stile iconografico della rappresentazione dell'evento del battesimo di Gesù nel Giordano, rappresentazione che è tra le più frequenti nella tradizione d'oriente.

I soggetti iconografici a cui faremmo riferimento si ricollegano tutti alle antiche immagini bizantine presenti nella Tradizione della Chiesa sin dai primi secoli. Tali soggetti presentano una simbologia che è rimasta, nelle sue linee essenziali, praticamente invariata, a tal punto che possiamo ritenere che la tipologia dell'icona del battesimo, detta della *Teofania*, costituisce uno dei maggiori esempi di fedeltà alla Tradizione.



12

2002, dove si parla anche del Concilio di Quinisesto e di Nicea II.

¹¹ P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza*, San Paolo, Milano 1990, p. 179.

¹² Icona del XV secolo, Museo del Monastero Kirillo-Belozërskij, Russia.

2. Il battesimo di Gesù nelle icone: immagine e interpretazione

I testi biblici a cui le icone battesimali fanno riferimento sono Mc 1,1-11, Mt 3,1-17, Lc 3,1-22 e Gv 1,19-34; ne rappresentano i contenuti con minuziosità di dettagli, dando ad ogni elemento un significato ben preciso. Le icone, se da un lato riproducono il racconto evangelico, dall'altro, aggiungendo alcuni dettagli legati alla festa liturgica, mostrano l'interpretazione sacramentale che la Chiesa dà al racconto. Nella tradizione d'Oriente la festa del Battesimo di Cristo

è la festa liturgica principale dopo la Pasqua e la Pentecoste [...] in cui "l'universo si rinnova nella luce della Trinità"; lo Spirito, posandosi su Cristo, si riflette anche sull'uomo e sul cosmo, lacerando le tenebre del peccato e rendendo ogni battezzato un figlio della luce. È questa luminosità del creato investito dalla Grazia divina che si sottolinea nell'icona¹³.

Proviamo ora ad effettuare una lettura che contenga tutti gli elementi iconografici possibili (procedendo dalla periferia al centro dell'icona)¹⁴.

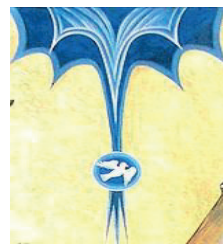
Nella parte superiore delle icone un frammento di cerchio rappresenta i **Cieli** che si aprono. A volte tale apertura è rappresentata come due lembi di cielo che si dischiudono dall'interno di una raggiera, come fossero una porta a due ante. Il cielo indica la sede di Dio; secondo la concezione semitica esso era concepito come un'immensa calotta che copriva il mondo nella sua parte superiore; questa fungeva pertanto da zona separatrice tra la realtà di Dio che stava nei cieli o sopra i cieli e la realtà dell'uomo e del mondo che stava sotto il cielo. Tra le due dimensioni non vi era comunicazione, tuttavia Dio poteva accedere al mondo degli uomini ma non viceversa. Da qui l'invocazione di Isaia nella sua supplica penitenziale: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!» (Is 63,19), come pure quella del salmista: «Signore piega il tuo cielo e scendi» (Sal 144,5). Il fatto che il cielo si apra evidenzia la possibilità e l'accadere di un passaggio della Maestà di Dio nel mondo, il suo uscire dalla sua imperscrutabilità per rendersi accessibile alle creature. Tale passaggio è espresso da un raggio di luce celeste, bianco o rosso, che si protrae verso il basso.

¹³ G. PARRAVICINI - I. ŠALINA, *Icona. Immagine di fede e arte*, San Paolo, Roma 2006, p. 138.

¹⁴ Cf. O. BARBARO - I. T. BALAN, *Le icone delle feste. Il linguaggio dell'immagine nella Liturgia*, Marcianum Press, Venezia 2010, pp. 56-63; G. PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 125-146.



15



16

Poco più sotto, il paesaggio roccioso dell'icona presenta in genere quattro *cime montuose*, distinguibili solo nella parte più alta, mentre per tutto il resto la conformazione del loro basamento è unitaria.



17

Le quattro cime rappresentano gli Evangelisti. Sulla loro testimonianza “poggiano” i misteri principali della fede cristiana, che a loro volta costituiscono la base ed il fondamento della vita dei credenti. Le montagne, con in mezzo il fiume che sembra sprofondata in esse, sembrano suggerire che dopo il peccato si è creata una spaccatura tra le realtà spirituali e le realtà corporee, tra il celeste e il terrestre. Cristo ha colmato questa spaccatura, questo abisso tra il divino e l'umano. Sul *basamento*, alle pendici dei monti, poggiano i personaggi.



18



19

In mezzo alle rocce scorre l'*acqua* del Giordano, simbolo della vita, ma anche simbolo della forza oscura che causa la morte. Per questa

¹⁵ Particolare icona bizantina del XX secolo, collezione privata.

¹⁶ Particolare di un'icona russa del XX secolo, collezione privata.

¹⁷ Particolare di un'icona della Scuola Russa del XV secolo, Museo di Novgorod.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Particolare di un'icona della Scuola di Seriate del XX secolo, Bergamo.

ambivalenza a volte è disegnata con un colore estremamente luminoso, altre volte scuro. Le due dimensioni sono però collegate; è per questo che nelle icone essa separa il territorio alla destra da quello alla sinistra, evocando che mediante la traversata dell'acqua, si compie la Nuova Alleanza battesimale in Cristo, il passaggio dalla morte alla vita, così come nel passato si è compiuta la traversata del popolo di Israele dall'Egitto, luogo di schiavitù, verso la Terra Promessa, luogo di libertà e di rinascita. Tra i vari significati emerge anche quello della purificazione. L'acqua monda e per questo è segno della purezza interiore dell'uomo: «Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli» (Ez 36,25). In Cristo tutti questi significati si realizzano in modo pieno, poiché è Lui ad abitare l'acqua che in quanto tale viene santificata ed elevata a segno e strumento della grazia.



20



21

Nelle acque vi sono degli *animali*, in genere dei pesci, simbolo dei cristiani; se sono però raffigurati come mostri indicano le forze ostili a Dio. Ciò serve a ricordare che il Cristo, schiaccia sotto i suoi piedi l'Ade e gli Inferi. Nelle acque vi possono però essere anche delle figure umane che sono delle personificazioni delle principali forze marine che, nell'Antico Testamento, erano ostili al cammino del popolo di Israele. La scena viene così presentata secondo una condizione di reinterpretazione degli eventi veterotestamentari e del battesimo di Giovanni: infatti, anziché essere le acque del Mar Rosso ad ostacolare il cammino della salvezza, oppure,

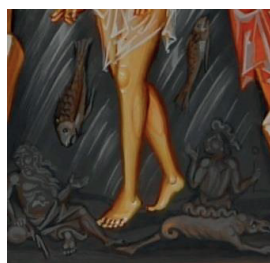
²⁰ Particolare di un'icona greca del XIX secolo, Chiesa san Nicolo dei Greci, Trieste.

²¹ Particolare di un'icona russa del XV secolo, collezione privata.

anziché essere le acque del Giordano ad accogliere il Cristo, è piuttosto Lui che purifica le acque, cacciando da esse tutto ciò che le rende insalubri, per poi servirsene come strumento della grazia. Questo evoca le parole del profeta: «Attingete acqua con gioia alle sorgenti della salvezza» (Is 12,3).



22



23

In basso, al lato destro dell'icona, vicino a Giovanni vi è un **albero con un'ascia posta alla radice**, che ricorda la predicazione di Giovanni: «Ormai la scure è posta alla radice degli alberi; ogni albero, dunque, che non fa buon frutto, viene tagliato e gettato nel fuoco» (Mt 3,10).



24



25

Sulla parte destra compaiono gli **angeli** adoranti che riconoscono in Cristo il loro Signore, manifestando di essere i più autentici interpreti della maestà e della tenerezza divina nel creato. Chini come dei salici lungo il fiume, con le braccia protese, essi sono intenti a ricevere adoranti il Corpo intoccabile e bellissimo del Verbo Incarnato che esce dal Giordano. Va però aggiunto che gli angeli formano un gruppo verso il quale non si concentra l'attenzione di Gesù, che si volge piuttosto verso Giovanni, ad indicare l'amore che lo spinge verso di noi per colmare la separazione operata dal peccato, separazione che gli angeli adoranti non sperimentano.

²² Particolare di un'icona rumena del XX secolo, collezione privata.

²³ Particolare di una copia di un'icona russa, realizzata dal maestro Fabio Nones.

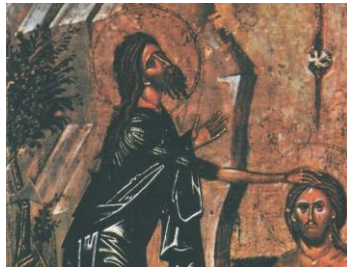
²⁴ Particolare di una copia di un'icona russa realizzata dal maestro Fabio Nones.

²⁵ Particolare di un'icona della Scuola di Seriate, del XX secolo, Bergamo.



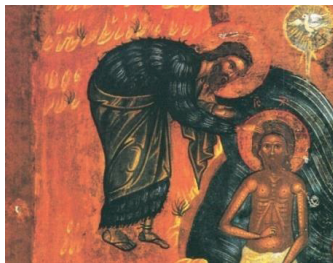
26

Dall'altro lato rispetto agli angeli appare **Giovanni** nell'atto di battezzare Gesù. In lui si riassumono tutti gli annunci profetici sul Messia. Egli è segno di tutta l'umanità che nell'evento del battesimo si incontra con la seconda Persona della SS. Trinità nella quale tutti sono resi figli nel Figlio e suoi testimoni. In diverse icone Giovanni sta contemplando la luce che attesta il miracolo della *Teofania*. La sua mano sinistra, tesa verso il cielo, sta a significare il suo tentativo di evitare il tremendo compito: «Io ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?» (Mt 3,14). Tale tentativo viene arginato da Gesù che gli risponde «Lascia fare per ora, perché conviene che adempiamo ogni giustizia» (Mt 3,15).



27

Le icone, in alcuni casi, rappresentano Giovanni in una postura tale da far vedere che, senza Cristo, non ha punto di appoggio, non sta in piedi.



28

²⁶ Particolare di un'iconografia greca, Monastero Stravonichita del Monte Athos, XII secolo.

²⁷ Particolare di un'iconografia della Scuola Greca del XIII secolo, Patriarcato di Gerusalemme.

²⁸ Particolare di un'iconografia greca del XIX secolo, collezione privata.

Egli è immagine dell'uomo che ha riconosciuto la sua vocazione, la sua missione e la sua identità personale: quella di essere in relazione con Cristo. L'abbigliamento di Giovanni richiama l'uomo vecchio, Adamo,

“Il Signore Iddio fece per Adamo e sua moglie delle tuniche di pelle e li rivestì” (Gn 3,21). Egli è colui che deve diminuire perché possa “crescere” Dio. L'uomo rivestito di pelli, rivestito del peccato, viene spogliato e rigenerato; il suo posto è preso dal novello Adamo, Uomo-Dio²⁹.

Nelle icone, la predicazione del Battista è esplicitata con un elemento che richiama il percorso penitenziale fondato sulla consapevolezza dell'identità del Cristo come il misericordioso. Di solito si tratta di una specie di striscione di pergamena che reca la scritta delle parole: «Ecco l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo» (Gv 1,19).



30

Gli elementi richiamati sono supportati da uno stile pittorico armonioso: «l'inclinarsi delle figure degli angeli, leggermente sovrapposte le une alle altre, e il gesto di Giovanni che si piega in avanti, riprendono le linee del fiume e del corpo di Cristo, concentrando così su quest'ultimo tutta l'attenzione»³¹. Ma l'attenzione va anche sul Padre e lo Spirito, in quanto tutte e tre le Persone sono disposte sullo stesso asse discendente.

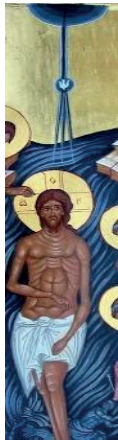
²⁹ PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, cit., p. 141.

³⁰ Icona sul Battesimo, XX secolo, Italia, collezione privata.

³¹ L. USPENSKIJ - V. LOSSKIJ, *Il senso delle icone*, Jaca Book, Milano 2003, p. 159.



32



33

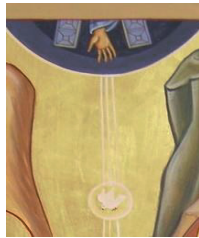


34



35

Dal cielo esce un raggio di luce che indica la compiacenza del *Padre*, il quale, a volte, benedice con la sua mano. La luce avvolge e illumina la discesa dello Spirito il quale, in forma di colomba o di luce più intensa, porta con sé l'amore del Padre. Così il Padre, dimorante nel Cielo, inaccessibile all'uomo, si manifesta al Figlio Incarnato e, mediante Lui, benedice ogni uomo e l'intera creazione, ai quali il suo Figlio è donato.



36



37

La *colomba* indica che il Battesimo di Gesù è un'anticipata Pentecoste. Lo Spirito Santo, come scese sulle acque primordiali, suscitando la vita, scende ora nel Giordano, suscitando la seconda nascita della nuova creatura. La simbologia dice che ci troviamo di fronte ad una vera e propria ri-creazione che s'inaugura con il battesimo di Cristo.

³² Particolare di un'icona della Scuola Greca del XIII secolo, Patriarcato di Gerusalemme.

³³ Particolare di un'icona bizantina del XX secolo, collezione privata.

³⁴ Particolare di un'icona bizantina del XVI secolo, Monastero S. Caterina, Monte Sinai.

³⁵ Particolare di un'icona della Scuola di Seriate, del XX secolo, Bergamo.

³⁶ Particolare di un'icona bizantina del XX secolo, collezione privata.

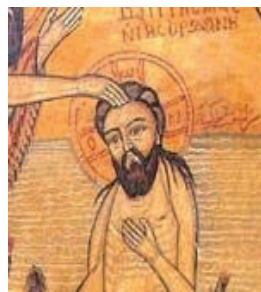
³⁷ Particolare di un'icona russa del XX secolo, collezione privata.

L'icona del battesimo del Signore è il solo caso in cui la colomba può legittimamente rappresentare lo Spirito Santo, perché il racconto evangelico la menziona come tale. Del resto, non si tratta che di una evocazione, e non di una figura dell'incarnazione dello Spirito. Solo Cristo si è incarnato, le altre Persone divine non hanno una rappresentazione sensibile adeguata³⁸.

Al centro delle rappresentazioni iconografiche appare solennemente il **Cristo** nudo, o al massimo cinto di un perizoma regale: «la sua nudità non è frutto della preoccupazione realistica dell'iconografo, ma della necessità di trasmettere il concetto del rinnovamento. [Egli] è nudo, perché rappresenta l'uomo che rinasce»³⁹. La sua figura, più alta delle altre, scandisce l'asse compositivo e il ritmo della scena. I tratti del suo volto e la postura evidenziano in diverse icone che egli si trova in una situazione di dialogo interiore. La manifestazione del Padre e dello Spirito non giunge quindi come un fatto inatteso, ma è in continuità con la sua preghiera.



40



41

La rappresentazione del corpo di Cristo nel fiore della maturità, per la tradizione cristiana rappresenta anche “l'uomo perfetto”, quasi il paradigma dell'umanità nuova.

Da qui l'insistenza estetica sui particolari anatomici del Signore, bello come “lo Sposo” di cui parla il Cantico dei Cantici (cf. Ct 5,11-16), sposo dell'umanità fatta Chiesa (cf. Ef 5,29-32; Ap 21,2). Esiste una tradizione iconografica che rappresenta Cristo battezzato con tratti tragici: gli occhi bassi, il viso assorto e meditabondo. In questa linea interpretativa si vuole sottolineare che Gesù, al Giordano, assume, accetta e fa proprio il disegno del Padre di salvare il mondo attraverso il suo sacrificio: «La

³⁸ E. YOM - F. SERSE, *Le sante icone*, Passigli Progetti, Milano 1993, p. 207.

³⁹ PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, cit., p. 136.

⁴⁰ Particolare di un'icona bizantina del XX secolo, collezione privata.

⁴¹ Particolare di un'icona della scuola copta, collezione privata.

discesa nel “sepolcro liquido” [...] anticipa la discesa agli inferi e il suo significato è identico: attraverso la morte [...] Cristo salva l'uomo. [Per questo] il paesaggio roccioso, che corrisponde geograficamente alla depressione del Giordano, si apre in una voragine»⁴².



43

Il battesimo di Cristo è pertanto immagine della sua morte e resurrezione; perciò, Cristo è nudo come sulla croce; come l'Uomo della Sindone, come il Risorto rivestito di luce, ma è anche nudo come l'Eucaristia. Il corpo, senza tracce di violenza, è luminoso, anticipando la sua gloria di Risorto, ma la maestà del volto, spesso la rigidità delle braccia incrociate, gli occhi chiusi, rivelano il rigore della sofferenza e della morte, sebbene la fronte non abbia la corona di spine, ma l'aureola della santità. Cristo sembra scaturire dagli elementi creati: Egli, in verità, è il nuovo e vero Adamo, il Signore del Creato. Non a caso il suo emergere luminoso dalla massa scura delle acque «traduce visivamente il mistero della “Teofania”, cioè della manifestazione di Cristo quale Verbo incarnato di Dio»⁴⁴. Va notato il gesto benediciente della sua mano destra:

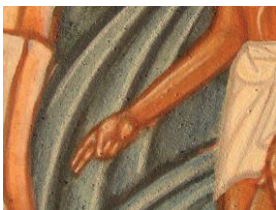
È un gesto che compendia in sé i tremendi misteri dell'economia della salvezza. Le sue dita - l'indice e il medio - distese rappresentano la duplicità delle nature - l'umana e la divina - che coesistono in un'unica persona. È questo il mistero che ha reintrodotta nella Casa del Padre, Signore Iddio Onnipotente. Le altre tre dita - il pollice, l'anulare e il mignolo - simboleggiano le tre Persone della Ss. Trinità⁴⁵.

⁴² A. TRADIGO, *Icone e santi d'Oriente*, Mondadori-Electa, Milano 2004, p. 122.

⁴³ Particolare di un'icona del XVIII secolo, Jaroslavl', Russia.

⁴⁴ PARRAVICINI - ŠALINA, *Icona. Immagine di fede e arte*, cit., p. 86.

⁴⁵ PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, cit., pp. 137-138.



46

Va inoltre aggiunto che nella maggior parte delle icone Gesù viene rappresentato come immerso completamente nelle acque, come se esse fossero per lui una specie di sepolcro o di abisso:

Esse formano una caverna oscura e figurano l'inferno: Cristo vi si è calato per portare tra i morti la sua immagine. Al di là dell'assenza di prospettiva, si vuole riprodurre il sepolcro entro cui Cristo è morto e da cui è uscito trionfante. Il battesimo per immersione praticato nella Chiesa bizantina riproduce in ogni fedele lo stesso itinerario di morte e resurrezione⁴⁷.

Le icone riproducono così un incontro di eccezionale portata: Dio e l'umanità si abbracciano, al cospetto del Mistero di Cristo, vero Dio e vero Uomo, ma anche a cospetto di Giovanni che è il primo a riconoscersi *figlio nel Figlio*. In comunione con lui ogni credente è investito dal compito di testimoniare l'adesione a Cristo, disponendosi a ricevere il suo battesimo, a lasciarsi investire dall'inestimabile atto d'Amore della Trinità che perdona e redime. In tal senso quello del battesimo è l'episodio della vita di Gesù nel quale meglio si coglie la dinamica trinitaria (di un Dio Uno, che è Padre, Figlio e Spirito Santo), in relazione ai significati principali del sacramento: la remissione dei peccati e il rendere figli di Dio, ossia figli nel Figlio, partecipi dello scambio d'amore delle Persone Divine.

3. Implicazioni catechetiche e pastorali a partire dalle icone

Quanto abbiamo avuto modo di cogliere dalle icone del *battesimo di Gesù*, lo possiamo accostare ora al senso profondo del *battesimo dei credenti*, poiché la simbologia iconica, nel presentarci il mistero della teofania trinitaria, apre lo sguardo verso un orizzonte sacramentale che occorre cogliere con più precisione. Come si è potuto notare, le icone

⁴⁶ Particolare di un'icona bizantina del XX secolo, collezione privata.

⁴⁷ PASSARELLI, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, cit., p. 139.

testimoniano un'arte nutrita di fede e di profonda dottrina; esse emergono come debitrice di una tradizione biblica e liturgica che traspare nella loro carica simbolica, che rimarca in modo immediato il rapporto tra il battesimo del Signore e quello dei credenti che si dispongono a ricevere la grazia sacramentale. Al fine di evidenziare ciò occorre riprendere ancora alcuni aspetti salienti dell'iconografia del battesimo di Cristo.

Anzitutto possiamo notare ancora che la figura di Gesù che si trova immersa nell'alveo del Giordano, è chiaramente allusiva della sua “*kenosi nella morte*”, laddove, da vincitore, ne annullerà il dominio sugli uomini. Egli, nel suo emergere dalle acque, appare in tal modo provenire proprio dal luogo dominato precedentemente dalle tenebre del peccato e della morte (in alcune icone, lo attesta l'oscurità del fiume). La scena rinvia con estrema chiarezza alla simbologia dell'icona della “*Discesa agl'inferi*”, che rappresenta la figura del Cristo in candide vesti, sfolgorante di luce, e trionfante sul regno delle tenebre, di cui ne calpesta le porte già divelte e stese a terra, mentre è tutto intento ad afferrare per i polsi Adamo ed Eva (espressione di tutti i credenti e di tutti i risorti) traendoli dai sepolcri ed elevandoli con se in una dimensione di esistenza completamente nuova.



48

Si tratta di un'esistenza immersa nello Spirito del Risorto di cui la luce che avvolge il Cristo è segno; luce dentro la quale Adamo ed Eva sono oramai attratti ed elevati, al cospetto dei santi testimoni oramai appartenenti al nuovo popolo di Dio. Per mezzo del battesimo

⁴⁸ Copia dell'affresco dell'*Anastasis* presente nell'abside del Parekklesion, nella Chiesa di San Salvatore in Chora a Istanbul-Costantinopoli, del XII-XIII secolo.

gli uomini uniti con Cristo nella sua morte, nella sua sepoltura e nella sua risurrezione, vengono liberati dal potere delle tenebre, ricevono lo Spirito di Adozione a figli e celebrano, con tutto il popolo di Dio, il memoriale della morte e risurrezione di Cristo⁴⁹.

Tale rinvio all'icona della Discesa agl'inferi, ci proietta negli esiti che il battesimo di Cristo ha per l'umanità (rappresentata dai progenitori), spostando l'attenzione dal piano trinitario e cristologico, a quello antropologico, soteriologico ed ecclesiologico, come attesta Rito stesso:

Per mezzo del Battesimo, essi, ottenuta la remissione di tutti i peccati, liberati dal potere delle tenebre sono trasferiti allo stato di figli adottivi; rinascendo dall'acqua e dallo Spirito Santo diventano nuova creatura: per questo sono chiamati e sono realmente figli di Dio. Così incorporati a Cristo sono costituiti in popolo di Dio⁵⁰.

L'uomo è tratto dalla morte, vinta per sempre, viene svincolato per dono di Dio, e per adesione della sua libertà, dal potere che Satana esercitava su di lui⁵¹. Per esprimere ciò le icone della "Discesa agl'inferi" rappresentano Satana legato mani e piedi e tenuto a bada dagli angeli (che spesso rappresentano l'esercizio delle virtù da parte dei credenti). Tale esercizio si fonda sull'atto di fede, ben espressa nelle icone dalle grandi processioni di persone appartenenti a tutte le generazioni della storia della salvezza. Emerge chiaramente che tutta l'umanità dell'antico e del nuovo Patto di Alleanza è discendenza di Adamo ed Eva, ma in particolare queste schiere di persone sono coloro che hanno creduto nell'adempimento delle promesse di Dio e nella sua misericordia redentrice che si effonde nella grazia della Pasqua e del battesimo, accolto, appunto, nella fede nel Misericordioso. Bene si esprime il rituale quando dice:

La rinuncia a Satana e la professione di fede costituiscono un solo rito che ha il suo pieno compimento nel battesimo [...], sacramento della fede, con la quale i catecumeni aderiscono a Dio e insieme sono da Lui rigenerati; [...] al lavacro si premette l'atto con cui i singoli [...] rinunciano decisamente al peccato e a Satana in modo da aderire per sempre alla

⁴⁹ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, n. 1, p. 17.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 2, p. 17.

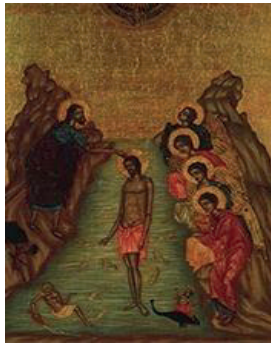
⁵¹ La Liturgia prevede, dopo la benedizione del fonte, l'interrogazione degli eletti attraverso la triplice richiesta di rinuncia a satana: «Rinunziate a Satana [...], a tutte le sue opere [...] e a tutte le sue seduzioni?» (*ibid.*, n. 217, p. 130).

promessa del Salvatore e al mistero della Trinità. Con questa professione che fanno davanti al celebrante e alla comunità, essi significano la volontà [...] di stabilire con Cristo il nuovo patto. In questa fede tramandata dalla Chiesa [...] e da essi abbracciata, sono battezzati⁵².

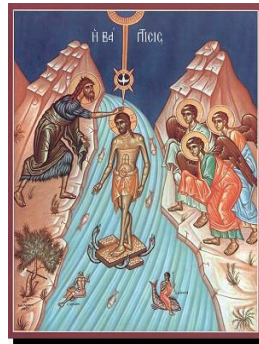
Ad accentuare tale aspetto di fede personale ed ecclesiale contribuisce il fatto che l'iconografia del battesimo delinea il contorno dell'alveo del fiume nella forma di *grembo*, a significare che al movimento di Gesù risalente dalle acque corrisponde, simbolicamente, la rinascita dell'umanità nuova dal fonte battesimale dato da Dio alla Chiesa:

Padre, guarda con amore la tua Chiesa e fa' scaturire per lei la sorgente del Battesimo. Infondi in quest'acqua, per opera dello Spirito Santo, la grazia del tuo unico Figlio, perché con il sacramento del Battesimo l'uomo, fatto a tua immagine, sia lavato dalla macchia del peccato, e dall'acqua e dallo Spirito Santo rinasca come nuova creatura⁵³.

Detto in altri termini, l'alveo del fiume raffigura la maternità della Chiesa feconda in acqua e Spirito Santo, grembo nel quale si attesta, per i neofiti, la stessa parola d'amore che il Padre aveva rivolto al suo Figlio Gesù: «Questi è il figlio mio, l'amato» (Mt 4,7).



54



55

Lo Spirito, che irraggiato dai cieli aperti discende per rimanere sul Cristo, si libra come colomba per far sì che l'uomo Gesù sia tramite della grazia divina per l'umanità intera, per farla capace di una vita conforme alla sua. È quello che scrive a chiare lettere Paolo alla comunità di Roma:

⁵² *Ibid.*, n. 2011, pp. 124-125.

⁵³ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, n. 215, p. 128.

⁵⁴ Icona greca del XIX secolo, collezione privata.

⁵⁵ Icona del XXI secolo, chiesa parrocchiale ortodossa di *San Massimo Vescovo*, Torino.

«Per mezzo del battesimo, dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu resuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4). Evidentemente non è il Cristo che ha bisogno di rinascere, non è lui che ha bisogno di essere partorito da un nuovo grembo di *acqua, sangue e Spirito* (cf. 1Gv 5,8) bensì l'uomo che è chiamato ad accogliere su di sé gli esiti del battesimo di fuoco della sua croce, gli esiti della sua Pasqua (già misticamente adombrato nel battesimo al Giordano) a cui Gesù invita la Samaritana e Nicodemo a volgere il loro sguardo (cf. Gv 3,1-21 e 4,1-15), ma anche la folla nell'ultimo giorno della festa delle Capanne:

Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: «Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva». Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui (Gv 7,37-39).

Il commento apportato alle parole di Gesù dall'evangelista Giovanni ci fa ben comprendere che il simbolismo biblico dell'acqua trova il suo pieno significato nel battesimo cristiano (cf. Mt 3,13-17), dono legato alla glorificazione di Cristo e all'effusione dello Spirito Santo sulla Chiesa, dono la cui risonanza neotestamentaria viene rielaborata in diversi altri testi (cf. Rm 6; 1Cor 6,11; Ef 5,26; Tt 3,5; Eb 10,22; 1Pt 3,21; 2Pt 2,22).

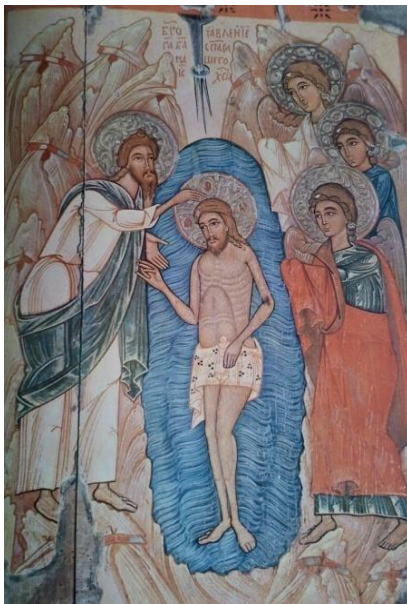
Nel segno dell'acqua si uniscono così l'aspetto penitenziale, purificante e rituale della tradizione ebraica (condensatasi nella prassi battesimale del profeta Giovanni) e il rinnovamento del credente che si converte e aderisce al santo Vangelo (dimensione espressa dalla benedizione della mano destra di Gesù a Giovanni che crede e aderisce alla Rivelazione di Dio e che dunque ne riceve tutta la grazia, facendosi espressione della nuova comunità dei credenti).

Proprio per questo, l'affermazione del Battista: «Io vi ho battezzato con acqua ma egli vi battezzerà in Spirito Santo» (Mc 1,8), che precede l'evento del battesimo di Gesù (ben espressa in tutte le icone del battesimo dalla discesa dello Spirito Santo), viene ripresa nel racconto degli Atti degli Apostoli, in una prospettiva spiccatamente ecclesiale e, appunto, sacramentale.

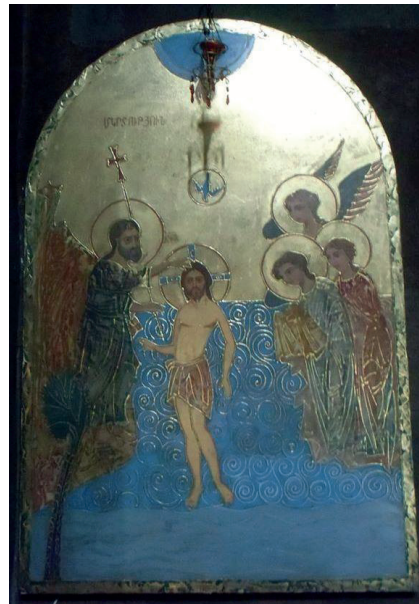
In At 1,5 Gesù ricorda ai discepoli, prima della sua ascensione al Cielo, la promessa dello Spirito Santo fatta dal Padre, promessa, come Lui stesso dice, «che voi avete udito da me: Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni sarete battezzati in Spirito Santo».

In At 19,1-7 invece Paolo incontra alcuni discepoli che avevano

ricevuto il battesimo di Giovanni nel Giordano e li orienta al battesimo cristiano nello Spirito. Allo stesso modo l'adesione alla fede da parte dei non circoncisi implica il dono del battesimo, come momento culminante della loro adesione alla parola della predicazione apostolica e alla proposta dell'esperienza cristiana integralmente intesa come atto soggettivo e oggettivo, personale e comunitario (cf. At 10,47-48; 11,16-17). Questi passi fanno riferimento all'evento del Giordano e al significato profondo che si attribuisce al battesimo di Gesù. Dio concede lo Spirito Santo non in modo automatico, non deresponsabilizzando l'uomo e svilendone l'esercizio della sua libertà, bensì in funzione della fede e della formazione della Chiesa (cf. At 8,16-17). In definitiva l'acqua del Giordano a cui la predicazione apostolica si riferisce, interpretando l'evento in chiave cristologica e pasquale, evidenzia simbolicamente il dinamismo dell'esistenza cristiana dal processo di conversione all'impegno a favore della costruzione della comunità dei credenti. Forse è questo il motivo per cui in alcune icone, l'alveo del fiume non è rappresentato solo come un grembo, ma addirittura come una *vasca battesimale*, o come un *vasto mare* in cui tutto si trova immerso insieme al Signore Gesù.



56



57

⁵⁶ Icona del XIX secolo, Parrocchia san Nicola di Mira, nella diocesi di Lungro.

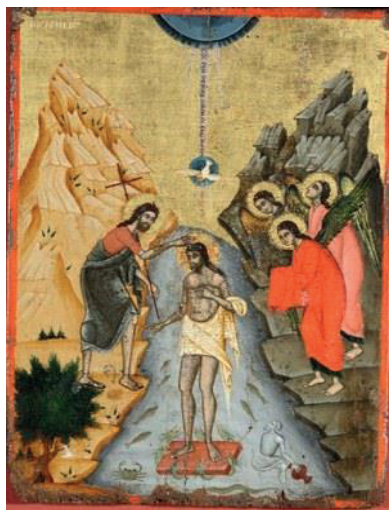
⁵⁷ Icona del XI-XIII secolo, Monastero di Kecharis in Armenia.

Come abbiamo visto, in generale l'icona, nella sua costruzione artistica e teologica, si muove su un duplice livello di simboli: quelli naturali (come l'acqua, le rocce...) e quelli biblici (ossia gli eventi salvifici che costituiscono la storia della salvezza) e li coniuga insieme.

Con l'allusione al passaggio attraverso il Mar Rosso e all'ingresso nella Terra Promessa, esse suggeriscono il parallelo col battesimo cristiano inteso come *passaggio a vita nuova*, a un modo nuovo di abitare la terra e di vivere lo spazio e il tempo, che consiste nell'accoglienza dello Spirito Santo e della novità del Regno che Gesù viene a inaugurare. Tale significato è ben espresso nelle icone dalla differenza dei colori a destra (che indicano aridità) da quelli a sinistra (che indicano vita).



58

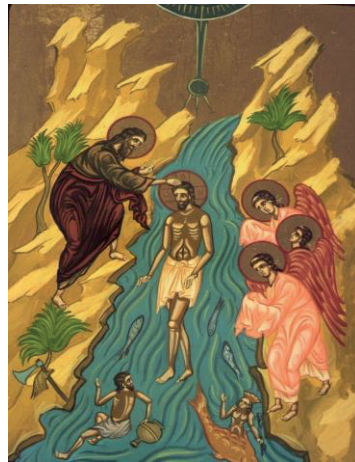


59

Per evidenziare questo passaggio da uno stato di aridità ad uno stato di vita, alcuni iconografi ricorrono alla simbologia della vegetazione. Il percorso del Giordano, che scorre limpidissimo e vivace, è affiancato da alberi la cui rigogliosità indica la fertilità e con ciò la condizione dell'uomo di fede che aderisce a Dio: «È come albero piantato lungo corsi d'acqua, che da frutto a suo tempo: le sue foglie non appassiscono e tutto quello che fa riesce bene» (Sal 1,3); «È come albero piantato lungo un corso d'acqua, verso la corrente stende le radici, non teme quando viene il caldo, le sue foglie rimangono verdi» (Ger 17,7-8).

⁵⁸ Icona della Scuola Greca del XVIII secolo, collezione privata.

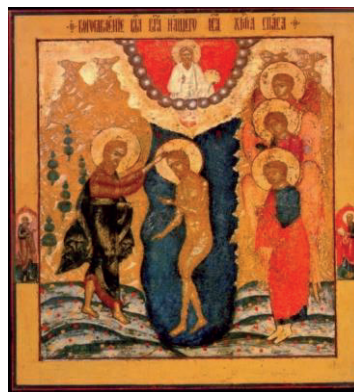
⁵⁹ Icona del XVIII secolo, Museo nazionale di Arte medievale di Korça in Russia.



60

Va notato che anche i tronchi degli alberi vengono rappresentati molto poderosi alla loro base, ad indicare vigore e radicamento solido. Essi sono anche integri, senza potature, a differenza della simbologia che richiama la predicazione del Battista espressa nell'albero potato in basso.

La simbologia della vegetazione, in altre icone, ha dei tratti molto più accesi: non solo sono numerosi gli alberi rigogliosi, ma appaiono delle piccole bacche colorate, disseminate ovunque, che mettono in risalto la fertilità del terreno su cui si “posano” le acque risanate e risanatrici.



61

In questo senso le figure di Pietro e Paolo, che a volte fanno da cornice alla scena, fanno riflettere sul fatto che la comunità dei credenti è colei che recepisce l'insondabile ricchezza della grazia battesimale.

⁶⁰ Icona del XIX secolo, Chiesa Cattedrale S. Maria Assunta di Tbilisi in Georgia.

⁶¹ Icona del XVIII- XIX secolo, Galleria di Palazzo Leoni Montanari, Vicenza.



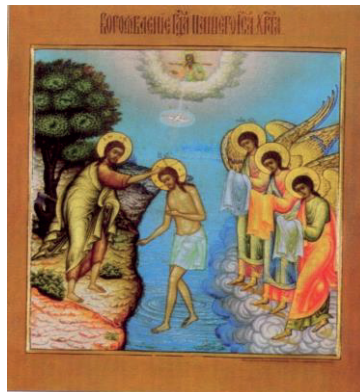
In questa recezione la Chiesa si impegna a vivere immersa in tale ricchezza così da esserne testimone credibile, ma anche si impegna a offrire continuamente tale ricchezza all'umanità, obbedendo al mandato di Gesù Risorto: «Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 18,19-20). In alcuni casi la presenza di Pietro e Paolo, o comunque di alcuni Apostoli, è inserita all'interno dell'icona. Ciò risalta la loro condivisione di una prassi battesimale che dal momento del battesimo al Giordano (nell'atto della sua radicale trasformazione da battesimo di acqua a battesimo in acqua e Spirito Santo), passa da Giovanni Battista agli Apostoli. Che tale passaggio si riferisca al battesimo come dono che i credenti sono invitati a ricevere e a donare, emerge dal fatto che quasi sempre le icone rappresentano il Battista che versa dell'acqua sul capo del Signore. Il particolare è evidentemente antistorico, giacché possiamo affermare che il lavacro con acqua fatto da Giovanni sia avvenuto per immersione e non per infusione: si trattava di un immergersi nell'acqua da cima a fondo e non di un versamento sul capo. Se l'iconografia ha scelto di rappresentare il battesimo di Gesù nella forma dell'infusione ciò costituisce una chiara analogia con il battesimo cristiano dei secoli successivi, che avviene, appunto, anche per infusione dell'acqua sul capo del catecumeno. Sempre sul significato del passaggio da una condizione di esistenza ad un'altra, si

⁶² Icona della Scuola di Seriate, del XX secolo, Bergamo.

deve aggiungere un ultimo aspetto: in alcune icone emerge che tale passaggio riguarda l'accesso alla sponda dell'*eternità*, a cui il dono battesimale rimanda e che l'unzione, la consegna della veste bianca e del cero acceso, previsti nei riti esplicativi del rito latino, accentuano:

Dio onnipotente, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, vi ha fatto rinascere dall'acqua e dallo Spirito Santo e vi ha dato il perdono di tutti i peccati unendovi al suo popolo; egli stesso vi consacra con il crisma di salvezza, perché inseriti in Cristo, re, sacerdote e profeta, siate sempre membra del suo corpo per la *vita eterna* [...]. Siete diventati nuova creatura e siete rivestiti di Cristo. Ricevete perciò la veste bianca e portatela senza macchia fino al tribunale del nostro Signore Gesù Cristo, per avere la *vita eterna* [...]. Siete diventati luce in Cristo. Camminate sempre come figli della luce perché perseverando nella fede, possiate andare incontro al Signore che viene, con tutti i santi, nel *regno dei cieli*⁶³.

Questo rimando all'eternità è a volte accentuato dal fatto che al suolo "terreno" sulla destra, in cui opera il Battista, si contrappone il suolo "celestiale" su cui sono adagiati i testimoni angelici del battesimo. L'acqua battesimale fa da collegamento tra i due suoli così che il suo attraversamento conduce dall'uno all'altro.



64

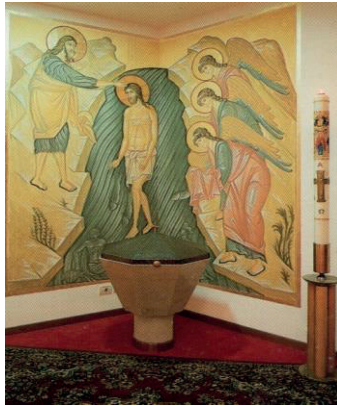
È evidente, dalla postura del corpo di Cristo, che egli proviene dal suolo celeste e si dirige verso la terra in cui riceve il battesimo di Giovanni. Ma è anche evidente che gli angeli che attendono il suo ritorno per accoglierlo con i panni spiegati, pronti ad asciugarlo, evoca quel cammino

⁶³ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, nn. 224-225, p. 134.

⁶⁴ Icona del XIX secolo, Museo di storia della religione, San Pietroburgo.

nel quale il Cristo coinvolgerà tutti i credenti destinati, in Lui, alla vita eterna. Si tratta certamente di una simbologia rara, che si discosta dal resto dei modelli iconografici, ma che comunque occorre prendere in considerazione in quanto evidenzia un tratto della grazia battesimale riferito specificatamente alla Chiesa che lo celebra come l'alba radiosa di una vita nuova, un'alba aperta al luminoso meriggio della *vita eterna* espresso dalla luminosità di molte icone.

Sulla destra di tutte le icone, ma anche di tutti gli affreschi, quando sono presenti seguono quietamente la scena, mentre il fiume fa da specchio a un bel cielo sereno, che evoca pace, armonia e soprattutto luce.



Perciò il battesimo «è anzitutto il sacramento di quella fede con la quale gli uomini, illuminati dalla grazia dello Spirito Santo, rispondono al Vangelo di Cristo»⁶⁵, una risposta che non si può improvvisare, ma va preparata pazientemente e sapientemente nel tempo del catecumenato. Esso deve condurre non solo all'accoglienza piena del mistero di Cristo e della "Famiglia trinitaria" a cui Egli appartiene e di cui desidera renderci familiari, ma anche all'accoglienza del mistero della Chiesa. Il percorso svolto di rilettura delle icone del battesimo in termini sacramentali ed ecclesiologici, fa emergere come la simbologia iconografica non viaggi mai in senso univoco. Ciò è dovuto al fatto che biblicamente il *Mistero*, che nella teofania trinitaria raggiunge il suo massimo irraggiamento, tende a convogliare in se tutte le dimensioni della Rivelazione, della sua comprensione e della sua assunzione nel vissuto della fede:

⁶⁵ Affresco del battesimo, Chiesa parrocchiale *Beata Maria Vergine di Fatima* a Udine.

⁶⁶ RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, cit., n. 3, p. 18.

Dopo l'ascensione, Cristo è presente presso il Padre nel suo corpo glorioso e qui sulla terra nel suo corpo ecclesiale che, continuando a maturare e a vivere nella storia, sale progressivamente verso il trono di Dio. Da allora, il *mistero* che si è rivelato e comunicato a noi in Cristo attraverso degli eventi della storia della salvezza avvenuti "una volta per tutti" si manifesta, si attualizza e si comunica nel *mistero* della Chiesa, "sacramento fondamentale della salvezza", grande sacramento della misericordia di Dio e della sua salvezza e nei misteri che essa celebra»⁶⁷.

Conclusioni

Quanto abbiamo tentato di esporre sinora, se lo si considera utilizzabile nei termini di una catechesi in preparazione al battesimo degli adulti (ma anche dei bambini, coinvolgendo genitori e padrini), ha evidentemente dei notevoli risvolti pastorali. L'icona, dogmaticamente e liturgicamente intesa, è certamente un "avvenimento" ecclesiale che si colloca nello spazio e nel tempo dell'intera tradizione della Chiesa, e che permette una comprensione del Mistero veramente universale, in grado di parlare al cuore di tutti gli uomini, andando oltre quella importantissima ma a volte anche "troppo difficile" offerta di un linguaggio specialistico legato all'approccio dogmatico, dottrinale, storico, sacramentale... della teologia di scuola o della catechesi eccessivamente preoccupata di rispettare un certo tecnicismo linguistico. Nelle icone, ci si trova in un terreno diverso e, si potrebbe dire, propriamente spirituale, senza cessare di essere propriamente teologico, come d'altra parte lo è l'atto liturgico del battesimo che le icone evocano e, in modo eccellente spiegano, rendendo il Mistero accessibile a tutti, soprattutto a coloro che avvertono che non è lecito ridurre la fede cristiana ad una dottrina o ad un sistema morale, sebbene i contenuti della fede e la morale che ne scaturisce ne siano una parte costitutiva. L'icona, inserita e compresa nell'unità del tutto della Tradizione ecclesiale, contribuisce a rendere accessibile il Mistero a tutti coloro che intuiscono che la Verità, la fede in essa, come la Liturgia che la celebra, sono un fatto di vita, di dialogo amoroso tra Dio e l'uomo a partire dall'ascolto-visione della Divino-umanità del Cristo. D'altra parte, la trasmissione della fede cristiana, di generazione in generazione, si basa essenzialmente su ciò che gli Apostoli hanno udito, visto e toccato del Verbo della vita:

⁶⁷ M. CAMPATELLI, *Il battesimo*, Lipa, Roma 2005, p. 14.

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani hanno toccato del Verbo della vita - la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna che era presso il Padre e che si manifestò a noi - quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi perché anche voi siate in comunione con noi e allora la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo (1Gv 1,1-4).

Ora questo *annunciare e scrivere*, che è un atto solenne della Tradizione vivente della Chiesa, la stessa Tradizione cristiana lo ha sempre attribuito non solo agli agiografi di Cristo (nel senso che Dio ha ispirato degli uomini a scrivere perché parlassero di Lui e trasmettessero il suo messaggio d'amore all'umanità) ma anche, in senso analogo agli iconografi di Cristo, i quali *scrivono le icone* e non, come erroneamente si dice, "dipingono" le icone. L'arte dell'icona,

arte liturgica di pari dignità alla Parola rivelata, ha abbracciato ed abbraccia Oriente e Occidente [...]. Universale nel tempo ha percorso i secoli ed ora nel III millennio rimane custode delle verità evangeliche che ripropone attraverso un linguaggio che è veicolo privilegiato della verità. D'altra parte, la bellezza è inscindibile dalla verità⁶⁸.

Così, all'annuncio della fede per mezzo della predicazione e della Scrittura⁶⁹, amplificata dalla parola scritta del Magistero e dei santi (i Padri della Chiesa ne sono un esempio meraviglioso), si affianca l'annuncio per mezzo dell'icona.

Ma come la predicazione annuncia in Gesù di Nazareth l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, così l'iconografia cristiana non potrà mai presentare Gesù come un uomo qualunque sia pure il più nobile, *il più bello dei figli dell'uomo* (Sal 45,3), perché Gesù di Nazareth è Dio. E ancora, come l'annuncio dei misteri di Dio per mezzo della parola sarà un annuncio di eventi compiutisi nel tempo e nello spazio creato e tuttavia divinamente trascendenti e trasfigurati, così l'annuncio dei medesimi eventi nella forma figurativa dovrà a un tempo essere realistico e insieme esprimere una realtà

⁶⁸ AA.VV., *Il Tempo di Dio, Quotidiano dell'uomo*, La Casa di Matrona, Milano 2006, p. VI.

⁶⁹ Cf. B. MAGGIONI, *Attraverso la Bibbia. Un Cammino di iniziazione*, Cittadella Editrice, Assisi 2003.

terrestre trasfigurata dall'immissione in essa delle energie divine⁷⁰.

In questa direzione di pensiero, l'icona del battesimo, offerta ai catecumeni e ai neofiti come luogo di contemplazione e comprensione del mistero che si preparano a ricevere (per quanto riguarda i primi) o che hanno già ricevuto (per quanto riguarda i secondi), è certamente uno strumento liturgico che può coadiuvare quanto il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* propone ai *simpatizzanti* e ai *candidati al battesimo* nel "tempo del pre-catecumenato" caratterizzato dall'annuncio, ascolto e conoscenza del messaggio evangelico della salvezza. Ma l'icona del battesimo può anche coadiuvare quanto il Rito propone ai *catecumeni* nel "tempo della purificazione dell'illuminazione", nonché ai *neofiti* nel "tempo della mistagogia"⁷¹. Se infatti si considera, anche sommariamente, quanto il rituale propone nella sua *Introduzione*, si può notare come ogni aspetto è rinvenibile certamente sul piano del contenuto biblico (a cui i *catecumeni* e i *neofiti* sono continuamente rimandati) ma anche sul piano del contenuto iconico. Crediamo pertanto che si debba, certamente, nei percorsi di iniziazione cristiana, "leggere" la Bibbia per imparare la fede, ma non sarà raggiunto il vero scopo se non quando impareremo a "vedere":

Possiamo allora dire che la Bibbia ci insegna come «vedere» proprio attraverso l'ascoltare, ascoltare per vedere. Bibbia e icona, icona e Bibbia. In questi anni nel mondo occidentale c'è stato il boom della conoscenza della Bibbia, poi di quello dell'icona; non è forse giunto il tempo della Bibbia e dell'icona insieme? Della Bibbia che diventa icona e dell'icona che parla il linguaggio della Bibbia?⁷².

È evidente che tutto ciò può essere assunto come una pista pastorale che può rendere più evidente e comprensibile come il battesimo di Gesù, gravido di rimandi Pasquali, sia il fondamento del battesimo cristiano.

Luigia Masi
Santuario Madonna delle Macchie, 4
62022 Gagliole (MC)
suorinamasi@gmail.com

⁷⁰ GALLO, *Per una lettura cristiana dell'immagine*, cit., p. 15.

⁷¹ Cf. RITUALE ROMANO, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, cit. nn. 4-40, pp. 28-40.

⁷² G. BRAGANTINI, *Vita di Gesù in icone dalla Bibbia di Tbilisi*, San Paolo, Milano 2006, pp. 7-8.

Parole chiave

Grazia, vita sacramentale, vita spirituale, santità, battesimo, icona.

Keywords

Grace, sacramental life, spiritual life, holiness, baptism, icon.



**SACRAMENTO DELLA FEDE?
IL BATTESIMO TRA NOVITÀ LITURGICHE,
IMPLICAZIONI TEOLOGICHE E SFIDE PASTORALI**

**SACRAMENT OF FAITH?
BAPTISM AMONG LITURGICAL NOVELTIES,
THEOLOGICAL IMPLICATIONS AND PASTORAL CHALLENGES**

Pasquale Bua*

Abstract

The essay examines the relationship between faith and baptism starting from the awareness, expressed in the New Testament and reaffirmed in the history of dogma, that these two realities are mutually resides in an irrepressible circularity. This is what the traditional definition of baptism as *sacramentum fidei* attests. In particular, the study summarises in three pairs the paths suggested by the *lex orandi* to clarify the faith-baptism relationship: faith as *dispositivum fidei* and faith as *habitus fidei* (faith for baptism and faith from baptism); *fides qua* and *fides quae*; *fides subiecti* and *fides Ecclesiae*.

L'articolo esamina il rapporto tra fede e battesimo partendo dalla consapevolezza, espressa nel Nuovo Testamento e ribadita nella storia del dogma, che queste due realtà sono tra loro in una insopprimibile circolarità. È quanto attesta la tradizionale definizione del battesimo come *sacramentum fidei*. In particolare, lo studio riassume attorno a tre binomi le piste suggerite dalla *lex orandi* per illustrare il rapporto fede-battesimo: fede come *dispositivum fidei* e fede come *habitus fidei* (fede per il battesimo e fede dal battesimo), *fides qua e fides quae*, *fides subiecti* e *fides Ecclesiae*.

* Professore straordinario di teologia dogmatica nell'Istituto Teologico Leoniano (Anagni), di cui è attualmente direttore. Professore invitato presso le Facoltà di teologia delle Pontificie Università Gregoriana e Urbaniana.

1. La tensione insopprimibile tra fede e battesimo

La profonda circolarità tra la fede e il battesimo giustifica per quest'ultimo la definizione tradizionale di *sacramentum fidei*. Già nel Nuovo Testamento fede e battesimo si presentano strettamente congiunti, come attestano le parole del Risorto: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,16); essi svolgono la stessa opera, quella di associare l'uomo al mistero pasquale, e concorrono al medesimo effetto, quello di procurare la salvezza. «Tutti voi - scrive poi Paolo - siete figli di Dio per la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo» (Gal 3,26-27): come la fede in Gesù rende figli di Dio, così il battesimo in Cristo riveste i credenti di lui. In questo testo «essere figli» e «rivestirsi» indicano entrambi, con immagini diverse ma complementari, l'unità profonda e indissolubile stabilita tra gli uomini e Dio/Cristo, un'unità realizzata dalla fede e dal battesimo. Questi ultimi non costituiscono, pertanto, che due vie interdipendenti per essere salvati¹.

Sono in particolare gli Atti degli Apostoli a presentare continuamente racconti in cui la fede e il battesimo sembrano intrecciarsi in modo inestricabile. Benché non esista ancora un processo istituzionalizzato di iniziazione cristiana, come verrà gradualmente a imporsi a partire dal II secolo, è innegabile che la comunità delle origini preveda già alcune fasi per l'aggregazione alla Chiesa: annuncio, pentimento/conversione/fede, battesimo, ingresso nella comunità cristiana (cf. At 2,14-47). Il battesimo, in un simile quadro, è insieme il punto di arrivo di un cammino (per quanto in genere assai breve) di ascolto e di trasformazione interiore, reso possibile dalla predicazione degli apostoli e dall'opera invisibile dello Spirito Santo, e il punto di partenza di un

¹ Così commenta il testo paolino H. SCHLIER: «Se la fede è stato il mezzo che ha permesso ai Galati di essere figli di Dio, il loro nuovo rapporto con Gesù Cristo è la ragione per cui lo sono, il loro essere-in-Cristo-Gesù è ciò che li rende figli di Dio. A immerterli in questo nuovo essere fu il battesimo. L'essere figli di Dio esige non solo la fede, mezzo oggettivo che ne schiude le porte, ma esige anche che ci si renda saldi nel nuovo fondamento dell'essere in Gesù Cristo. Oggettivamente questa è anzi un'esigenza primaria, anche se nel processo con cui si diventa cristiani è anteriore la fede, perché conduce a ciò. Tale essere accolti, racchiusi, sostenuti, assunti per intero dal nuovo fondamento dell'essere, tale essere-in-Cristo-Gesù, si ottiene, secondo Paolo, con l'atto del battesimo» (*Lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1965 (or. ted. 1962), p. 177).

ulteriore cammino, quello della vita cristiana, che comporta la condivisione spirituale e finanche materiale con gli altri fratelli nella fede. Il sacramento, infatti, introduce nella comunità dei credenti, quella in cui si professa (testimonianza), si celebra (eucaristia) e si vive (condivisione) la fede, anche a costo della persecuzione. Fede e battesimo sono così, di nuovo, in intima e insopprimibile tensione². In ogni caso, se è vero che la direttrice non va unicamente dalla fede al battesimo, ma anche dal battesimo alla fede, perché il battezzato è chiamato ad approfondire continuamente la sua fede impegnandosi a vivere le esigenze del battesimo ricevuto³, è innegabile che la *fede*, o quantomeno la *prima adesione di fede*, *preceda* il lavacro, quale suo *presupposto* necessario.

Il battesimo presuppone la *fede*. Nella fede ha luogo la prima unione con Cristo per mezzo dell'accettazione della dottrina cristiana di salvezza, della quale Cristo stesso e la sua opera redentrice costituiscono l'oggetto (il cosiddetto *kerygma*). La fede è la condizione preliminare per ricevere il battesimo, lo esige e porta ad esso. La conversione a Cristo, incominciata con la fedele accettazione della "parola", riceve il suo suggello e il suo compimento nel battesimo. Per questo gli Atti notano di continuo che coloro i quali ricevevano con fede la parola si facevano battezzare⁴.

Al tempo stesso, se la fede è il presupposto necessario del battesimo,

² Cf. L. GIRARDI, *Battesimo e confermazione*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (eds.), *Corso di teologia sacramentaria*, II. *I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 95-187. «Da un lato, il battesimo si colloca all'interno del più ampio itinerario di fede, ne costituisce il punto di arrivo e il sigillo (cf. At 2,37-41; Gal 3,26-27; Ef 1,13-14; Mc 16,16; Mt 28,19); dall'altro, esso mostra di avere valore generativo per la fede, la quale continuamente può ispirarsi all'evento del battesimo per orientare la vita dei fedeli (cf. Rm 6,1-14; 1Cor 6,11; 12,13; Tt 3,3-7)» (*ibid.*, p. 117).

³ FR. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1999 (or. ted. 1995), al termine dell'indagine neotestamentaria sul battesimo, tira due conclusioni: «1. La direttrice non va semplicemente dalla fede al battesimo, ma anche da questo alla fede stessa, e il credente deve risalire di continuo al proprio battesimo; 2. sia la fede sia il battesimo sono doni, e quindi noi non possiamo meritarceli» (*ibid.*, p. 117).

⁴ A. WIKENHAUSER, *Atti degli apostoli*, Morcelliana, Brescia 1968 (or. ted. 1956³), p. 77. Che questa convinzione si sia conservata in età post-apostolica lo dimostrerà, a partire dal II secolo e poi definitivamente fra il III e il IV secolo, l'affermazione del catecumenato, inteso quale tirocinio di vita cristiana atto a corroborare la fede dei candidati al battesimo. Ciò appunto testimonia, secondo B. Capelle, «è la fede la condizione preliminare del battesimo, ed è nell'insegnamento della fede che consiste la preparazione essenziale al sacramento» (*L'introduction du catéchuménat à Rome*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 5 (1933), pp. 129-154 [qui pp. 130-131]).

questo è il compimento necessario di quella, il suo sbocco naturale e imprescindibile: il battesimo non sta senza la fede, ma neppure questa senza quello. La conversione, in effetti, non può che condurre al sacramento, quale approdo ormai ineludibile di chi, essendosi convertito a Cristo, desidera beneficiare della sua salvezza, effetto che gli Atti collegano appunto al battesimo «nel nome di Gesù (Cristo)». È, dunque, solo grazie al battesimo che la conversione può dirsi compiuta e la fede può raggiungere la sua piena espressione. La mediazione simbolica del lavacro non è un'appendice estrinseca alla fede, come se la conversione interiore suscitata dalla predicazione apostolica fosse sufficiente da sé sola, ma una sua componente essenziale e una sua conseguenza intrinseca: perché un uomo diventi cristiano è necessario che egli si converta e sia battezzato, che la conversione *si compia* nel battesimo. Pertanto, anche se sorge prima del battesimo, la fede *si invera* - cioè *raggiunge la propria figura completa* - soltanto in esso, svelando così la sua connotazione irrinunciabilmente simbolica, ovvero sacramentale⁵. Altrimenti non si spiegherebbe, ad esempio, per quale ragione l'eunuco etiope, al quale Filippo «ha annunciato Gesù» portando a compimento quella conversione già misteriosamente iniziata nel suo cuore, domandi ancora, non appena giunto in prossimità di un corso d'acqua: «Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa impedisce che io sia battezzato?» (At 8,35-36).

È certamente questo rapporto così intimo tra la fede e il battesimo a giustificare la successiva affermazione della formula *sacramentum fidei* per designare il lavacro. Sebbene già impiegata in autori come Tertulliano⁶ e Ambrogio⁷, è soprattutto con Agostino che essa conosce la sua definitiva consacrazione⁸. Scopo del *Doctor gratiae* è quello di illustrare in che senso

⁵ «La fede cristiana, in quanto implica il mistero indicibile di Dio, e intende riviverlo nella sua straordinarietà, trova nella celebrazione liturgica il luogo irrinunciabile della sua manifestazione ed esistenza. Anche per questo motivo, la fede esiste come celebrazione o non esiste affatto» (G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero, Padova 1996, p. 44). Illuminanti in questo senso le suggestioni di L.-M. CHAUVET, *La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*, in «La Maison Dieu» 174 (1988), pp. 75-95; saggio cui si può accostare S. UBBIALI, *Il sacramento e la fede*, in «La scuola cattolica» 127 (1999), pp. 313-344.

⁶ Cf. TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* 1, 28 (PL 2, 280).

⁷ Cf. AMBROGIO, *De Spiritu Sancto* I, 3, 42 (PL 16, 714).

⁸ Cf. AGOSTINO, *Epistola* 98, 9 (PL 33, 364); nonché ID., *Epistola* 157, 4 (PL 33, 690): «Accedit ad fidei sacramentum»; ID., *Sermo* 2, 8 (PL 38, 32): «Credidit aliquis, perceptit fidei sacramenta in lecto, et mortuus est»; ID., *De nuptiis et concupiscentia* I, 10, 11 (PL 44, 420): «Apostatae anima, velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perditam,

la fede entri come elemento costitutivo nel rito battesimale. Nella sua teologia sacramentaria, alla luce dello stretto rapporto di somiglianza tra i segni e le realtà da essi significati, è chiaro che «il sacramento della fede è la fede stessa»⁹: quest'ultimo è, cioè, quella mediazione simbolica che non solo rappresenta ma anche comunica efficacemente la fede, rendendo oggettivamente il battezzato un *christifidelis*, un fedele. In ogni caso, rispetto al Nuovo Testamento i rapporti sembrerebbero di primo acchito invertiti: non è la fede che conduce al battesimo, ma questo a produrre quella. In realtà, come vedremo, le due prospettive non si contrappongono, ma si completano. Di *sacramentum fidei* parlerà ancora, molti secoli dopo, Tommaso d'Aquino: «Il battesimo si chiama *sacramentum fidei* in quanto col battesimo si fa una certa professione di fede [*quaedam fidei professio*] e mediante il battesimo l'uomo è aggregato alla società dei credenti [*aggregatur homo congregationi fidelium*]]»¹⁰. Il *Doctor Angelicus*, con il suo consueto equilibrio, è attento a bilanciare i due poli. Per un verso è necessario che il candidato al battesimo sia già convertito (nella linea del Nuovo Testamento), come dimostra l'esigenza che egli emetta una professione di fede in occasione del lavacro. Poco prima Tommaso ha oltretutto precisato che tale fede, necessaria per il battesimo, dev'essere una «fede formata», cioè una fede operante mediante la carità e tale da escludere la volontà di peccare¹¹. Per un altro verso è soltanto con il battesimo che l'uomo entra a far parte della comunità di quanti credono, diventando un credente egli stesso (secondo la lezione di Agostino).

Per Tommaso inoltre, sempre sulla scorta del vescovo di Ippona, resta chiaro che l'elemento soggettivo - la fede formata - non è necessario per la valida ricezione del sacramento, bensì per la sua fruttuosità: solo in questo modo, infatti, è garantito il primato dell'azione di Dio sull'impegno umano (e giustificata la prassi del pedobattesimo, su cui dovremo ritornare), ma resta al tempo stesso scongiurato ogni automatismo sacramentale, in quanto solo se ricevuto fruttuosamente il sacramento,

sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit».

⁹ AGOSTINO, *Epistola* 98, 9 (PL 33, 364): «Sacramentum fidei fides est». Cf. in proposito l'ancor prezioso studio di P.-Th. CAMELOT, *Sacramentum fidei*, in AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, Paris, 21-24 septembre 1954. *Communications*, II, Études augustinienes, Paris 1954, pp. 891-896; come pure L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, I. *Du Nouveau Testament a saint Augustin*, Bloud & Gay, Paris 1959, pp. 309-311.

¹⁰ TOMMASO, *Summa Theologiae* [= *S. Th.*] III, q. 70, a. 1.

¹¹ Cf. *ibid.*, q. 68, a. 4, ad 3.

oltre a imprimere il carattere come sigillo indelebile, può realizzare il suo effetto salvifico nell'uomo¹². Dire che nel battezzato non può non esserci il carattere sacramentale (cioè la *res et sacramenti*, l'effetto intermedio), ma può non diventare efficace la grazia della giustificazione (cioè la *res tantum*, l'effetto finale), significa che, «come in ogni atto sacramentale, attraverso il battesimo, la grazia divina è realmente offerta, ma di essa il soggetto si appropria solo mediante la fede»¹³.

Neppure il Concilio di Trento rinuncia alla definizione del battesimo come *sacramentum fidei*, allorché proclama che «causa strumentale [della giustificazione] è il sacramento del battesimo, che è il sacramento della fede, senza la quale nessuno mai ha ottenuto la giustificazione»¹⁴. Si tratta di un testo attentamente soppesato: a procurare la giustificazione è certamente la fede (e in questo il Tridentino riconosce quanto di corretto si trova nelle tesi dei Riformatori), ma tale fede non opera indipendentemente dal battesimo (in ciò, invece, i Padri conciliari intendono contrapporsi al principio protestante del *sola fide*, che assolutizza la fede tendendo a sminuire il valore salvifico degli atti sacramentali)¹⁵. Non vi è dubbio, tuttavia, che la teologia post-tridentina, nel tentativo di osteggiare la svalutazione protestante della grazia sacramentale, abbia insistito sull'efficacia oggettiva del battesimo validamente amministrato (la dottrina dell'*ex opere operato*), inclinando a propria volta a trascurare il rapporto che i sacramenti - *in primis* il battesimo - intrattengono con la fede. In tal modo la tensione tra fede e sacramento, attestata dalla Rivelazione e ancora preservata in autori accorti come Tommaso, è stata risolta dai protestanti a scapito del sacramento e dai cattolici a scapito della fede.

Ciò ha avallato fino a oggi, presso molti nostri fedeli, un certo minimalismo sacramentale, come se per beneficiare della grazia bastasse unicamente accostarsi ai sacramenti, senza impegnarsi in alcun serio cammino di conversione, cioè di fede.

¹² Cf. *ibid.*, q. 68, aa. 7-9.

¹³ P. CASPANI, *Battesimo e professione di fede*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Iniziazione cristiana: confermazione ed eucaristia*, Glossa, Milano 2009, pp. 11-40 [qui p. 15].

¹⁴ *DH* 1529.

¹⁵ Sulla teologia battesimale di Lutero e le sue evoluzioni, cf. A. MAFFEIS, *Fides sacramenti. Battesimo e fede nella teologia di Martin Lutero*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 61-113.

Possiamo affermare che il battesimo si colloca nel punto di convergenza tra la gratuità dell'iniziativa redentrice di Dio e la risposta consapevole da parte dell'uomo, che muove incontro alla proposta divina con la fede. La logica della fede orienta verso il battesimo e questo si basa sulla fede. Però né la fede né il battesimo sono autosufficienti: in nessuna parte dice Paolo che siamo giustificati "*sola fide*". Fede e battesimo non sono due realtà giustapposte o sovrapposte, neppure due realtà semplicemente complementari. Sono piuttosto due aspetti o dimensioni di una stessa e unica realtà: la realtà del primo incontro trasformante e pieno tra Dio e l'uomo, per Cristo e nello Spirito, attraverso la mediazione della Chiesa¹⁶.

A propiziare una rivalutazione del rapporto tra fede e sacramenti, e dunque anche tra fede e battesimo, ha fortunatamente concorso il rinnovamento teologico del secolo scorso, che ha trovato il suo punto di condensazione nel Concilio Vaticano II. Se la costituzione conciliare sulla liturgia parla complessivamente di *sacramenta fidei* per definire i sette sacramenti¹⁷, la formula *sacramentum fidei* specificamente riferita al

¹⁶ M. AUGÉ, *L'iniziazione cristiana. Battesimo e confermazione*, LAS, Roma 2010, pp. 208-209. «Fede e battesimo non risultano due vie alternative di salvezza, ma due realtà che, pur non essendo riducibili l'una all'altra, si includono reciprocamente all'interno di un unico percorso. La fede tende alla sua espressione sacramentale piena e il battesimo è professione di fede in atto. Senza il contesto della fede il battesimo è rito esteriore; con il battesimo la fede si apre ad accogliere l'iniziativa redentrice di Dio da cui essa stessa è suscitata» (GIRARDI, *Battesimo e confermazione*, cit., p. 169). Una buona, ancorché datata, sintesi storica sulla concezione dei rapporti tra fede e battesimo (Padri, Tommaso, Trento) si trova in H.-F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le sacrament de la foi?* in «La Maison Dieu» 6 (1946), pp. 76-87, che *in fine*, come lascia presagire il titolo, non lesina critiche all'accentuazione unilaterale, nella teologia cattolica del suo tempo ancora dominata dall'apologetica anti-protestante, dell'efficacia oggettiva del sacramento (*opus operatum*) a svantaggio della disposizione soggettiva di chi lo riceve (*opus operans*). Un altro utile resoconto storico è quello di P.-Th. CAMELOT, *Le baptême sacrament de la foi*, in «La vie spirituelle» 76 (1947), pp. 820-834, anch'esso con abbondanza di citazioni della Scrittura, dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali.

¹⁷ «I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del corpo di Cristo e infine a rendere culto a Dio; in quanto segni, hanno poi anche la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 59). Sul rapporto tra fede e sacramento/sacramenti resta fondamentale l'opera già citata di L. VILLETTE, *Foi et sacrament*, 2 vol., Bloud & Gay, Paris 1959-1964: l'autore distingue due epoche, la prima (dal Nuovo Testamento alla Scolastica) sarebbe quella in cui la teologia giunge a esplicitare con equilibrio il nesso tra i due elementi; la seconda (dalla Riforma a Karl Barth e ai suoi epigoni) quella in cui questo rapporto è stato infranto a scapito di uno dei due poli. Cf. anche, sulla stessa

battesimo tornerà più tardi nel *Catechismo della Chiesa cattolica*:

Il battesimo è il sacramento della fede. La fede però ha bisogno della comunità dei credenti. È soltanto nella fede della Chiesa che ogni fedele può credere. La fede richiesta per il battesimo non è una fede perfetta e matura, ma un inizio, che deve svilupparsi¹⁸.

Stando a tali parole sembra chiaro che, se tutti i sacramenti possiedono un legame intrinseco con la fede, è pur vero che «il battesimo realizza la fede nella sua forma originaria, dalla quale prendono il via gli altri sacramenti»¹⁹. Nel *Catechismo* risalta, poi, un ulteriore importante elemento: la dimensione ecclesiale della fede battesimale. Già il Nuovo Testamento testimoniava, del resto, che nessuno viene alla fede da solo, ma sempre attraverso la mediazione di un testimone-annunciatore, uno che già appartiene alla comunità dei credenti. La fede embrionale del singolo, presupposto del battesimo, presuppone a propria volta l'esistenza della Chiesa. Inoltre, afferma ancora il *Catechismo*, la fede che precede il battesimo, per quanto «formata», non è ancora una fede «perfetta e matura»: è piuttosto un *initium fidei*, che si svilupperà, attraverso e oltre il battesimo, appunto nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. Insomma, come la fede si colloca sia prima che dopo il battesimo, perché il battesimo la esige ma al tempo stesso la dona, così la Chiesa si colloca sia prima che dopo la fede, perché è essa l'ambito in cui la fede sorge prima del battesimo e quello in cui deve svilupparsi dopo il battesimo: la Chiesa non sta soltanto alla fine (in quanto il convertito-battezzato è aggregato alla Chiesa mediante il lavacro), ma già all'inizio (in quanto nessuno potrebbe convertirsi, né tanto meno essere battezzato, se non ci fosse la Chiesa che annuncia). Da questa rapida disamina, che non ha alcuna pretesa di

lunghezza d'onda, A. GRILLO, *Fede e sacramenti. Questione classica e riformulazione contemporanea*, in ID. - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (eds.), *Corso di teologia sacramentaria, I. Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 283-302; A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, 2011², pp. 49-70, che collega la frattura tra fede e sacramenti alla "rimozione" del rito, cioè a quella marginalizzazione della liturgia all'interno della teologia sacramentaria cui stiamo per accennare.

¹⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, n. 1253.

¹⁹ C. SCORDATO, *Il sacramento della fede. Teoria e prassi delle Chiese*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il sacramento della fede. Riflessione teologica sul battesimo in Italia*, a cura di M. Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 9-54 [qui p. 31].

completezza, emerge con chiarezza che il rapporto tra fede e battesimo è assai complesso e che, forse, il binomio fede-battesimo dovrebbe più correttamente essere trasformato nel trinomio fede-battesimo-Chiesa. Cercheremo di seguito di chiarire almeno alcuni aspetti di questo rapporto, e per farlo ci serviremo *ex professo* della *lex orandi*, cioè dei testi eucologici. I sacramenti, del resto, non esistono se non in quanto celebrati. A questo proposito, il rinnovamento contemporaneo della teologia sacramentaria ha il merito di aver riscoperto, sulla scorta della lezione patristica, che il rito “dà a pensare”: lungi dal configurarsi come un mero “rivestimento” accessorio del sacramento, la performance rituale è al contrario il suo (unico) luogo di espressione e di realizzazione. Di conseguenza, solo la celebrazione dei sacramenti (liturgia) può correttamente dischiudere alla loro intelligenza (teologia)²⁰.

L’indagine dovrebbe chiarire ciò che l’excursus finora condotto ha già lasciato emergere, cioè che la formula *sacramentum fidei* è in fondo suscettibile di assumere molteplici significati:

La definizione del battesimo come «sacramento della fede» si può intendere in diversi sensi. In senso *oggettivo* il battesimo è una professione di fede in atto, dove il contenuto della fede trinitaria professata coincide con la realtà del battesimo, che è la partecipazione sacramentale al mistero di Cristo e alla comunione di vita trinitaria. In senso *ecclesiale*, il battesimo è il sacramento della fede della Chiesa e determina l’inserimento nella comunità dei “fedeli”, la quale a sua volta si riconosce e s’identifica nel battesimo («professo un solo battesimo per il perdono dei peccati»). In senso *personale*, il battesimo è anche sacramento della fede del soggetto, se questi è in grado di compiere un atto personale di fede. Si tratta dell’adesione personale al contenuto salvifico offerto nell’evento sacramentale. L’atto di fede personale consente il pieno dispiegamento della salvezza nella vita del credente ed è destinato a svilupparsi e a maturare continuamente nella sua vita. In senso *teologale*, il battesimo dona la fede, ne è la causa (cf. *DH* 1528-1531; 1606). Anche per l’adulto che la professa, la fede rimane un dono gratuito di Dio che si autocomunica all’uomo²¹.

²⁰ È il metodo già adottato, pur fra molti limiti, in P. BUA, *Battesimo e confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, laddove si delinea, rispetto ai primi due sacramenti dell’iniziazione cristiana, «una proposta sistematica in prospettiva mistagogica» (*ibid.*, pp. 481-585).

²¹ GIRARDI, *Battesimo e confermazione*, cit., p. 170.

2. Il battesimo tra *dispositivum fidei* e *habitus fidei*

Nell'*Ordo initiationis christianae adultorum* [= *OICA*] il rito dell'ammissione al catecumenato, che costituisce il primo *gradus* - cioè il primo "snodo" liturgico - del lungo itinerario dell'iniziazione cristiana degli adulti (il quale, vale la pena ricordarlo *en passant*, è considerato dall'ultima riforma liturgica come la forma "tipica" del diventare cristiani, di cui il rito per il battesimo dei bambini costituirebbe una sorta di adattamento²²), prende avvio da un dialogo tra il celebrante e l'aspirante catecumeno che ha luogo fuori della chiesa o nel suo atrio d'ingresso²³. È un dialogo in cui si focalizza immediatamente la relazione tra fede e battesimo, elemento che già da solo basta a dimostrare l'assoluta priorità attribuita dalla liturgia a questo legame.

Celebrante: Che cosa domandi alla Chiesa di Dio?

Candidato: La fede [*Fidem*].

Celebrante: E la fede che cosa ti dona?

Candidato: La vita eterna. [...]

[Celebrante:] Dio illumina ogni uomo che viene nel mondo e attraverso le opere della creazione gli manifesta le sue invisibili perfezioni, perché impari a rendere grazie al suo Creatore. A voi, che avete seguito la sua luce, si apre ora la via del Vangelo perché, ponendo i fondamenti di una vita nuova, riconosciate il Dio vivente, che realmente rivolge agli uomini la sua parola. Camminando nella luce di Cristo, abbiate fiducia nella sua sapienza e così, ogni giorno affidando a lui la vostra vita, possiate di tutto cuore credere in lui. Questa è la via della fede nella quale Cristo sarà vostra guida, perché possiate raggiungere la vita eterna. Siete pronti a incamminarvi oggi per questa via, sotto la guida di Cristo?

Candidato: Sì, sono pronto²⁴.

Se invece, sempre nell'iniziazione cristiana degli adulti, si utilizza il formulario più semplice, che concentra nella celebrazione del battesimo molti dei riti di per sé previsti durante il tempo del catecumenato, tale

²² Secondo L.-M. Chauvet, «il battesimo dei bambini va compreso in maniera analogica in rapporto al battesimo, liturgicamente e teologicamente esemplare, degli adulti» (*Baptême des petits enfants et foi des parents*, in «La Maison Dieu» 207 (1996), pp. 9-28 [qui p. 14]).

²³ Cf. *OICA*, n. 73.

²⁴ *OICA*, n. 75-76.

dialogo ha luogo all'inizio della liturgia²⁵. In questo caso, la monizione finale del celebrante è leggermente differente, collegandosi senza soluzione di continuità alla risposta che il candidato ha reso immediatamente prima: «La vita eterna».

[Celebrante:] Questa è la vita eterna, che tu conosca il vero Dio e colui che egli ha mandato, Gesù Cristo. Questi infatti, risuscitato dai morti, è stato costituito da Dio principe della vita e Signore di tutte le cose, visibili e invisibili. Tu non richiederesti oggi col battesimo questa vita, se già non conoscessi Cristo e avessi deciso di diventare suo discepolo. Hai dunque già ascoltato la sua parola, hai deciso di osservare i suoi precetti e hai vissuto in fraterna comunione di preghiera? Hai già fatto tutto questo per diventare cristiano?

Candidato: Sì, l'ho fatto²⁶.

Diversamente, nell'*Ordo baptismi parvulorum* [= *OBP*], che contempla anch'esso un'unica celebrazione continua, la domanda rivolta sulla porta della chiesa ai genitori del battezzando: «Per N. che cosa chiedete alla Chiesa di Dio?» prevede come prima possibilità la risposta: «Il battesimo», precisando solo di seguito che «i genitori possono esprimersi con altre parole, come ad esempio: “La fede”, oppure “La grazia di Cristo”, o “La vita eterna”»²⁷. Al contrario il rito tridentino, cui l'*OICA* si è con ogni verosimiglianza ispirato, prevedeva significativamente anche per il pedobattesimo come unica risposta, resa dal padrino: «*Fidem*»²⁸.

A ben guardare, secondo questi formulari, in modo apparentemente paradossale, la fede appare come «*realtà donata e richiesta* allo stesso tempo»²⁹: è insieme «fede dal battesimo» e «fede per il battesimo»³⁰. Per un verso, infatti, il candidato domanda la fede alla Chiesa, confessando

²⁵ Cf. *OICA*, n. 247.

²⁶ *OICA*, n. 248.

²⁷ *OBP*, n. 37.

²⁸ Cf. *Rituale Romanum. Ordo baptismi parvulorum*, Typis polyglottis vaticanis, Civitate Vaticana 1952⁹, n. 1.

²⁹ M. FLORIO, *Il sacramento del battesimo*, in ID. - C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale, I. Battesimo, confermazione, eucaristia*, Dehoniane, Bologna 2004, pp. 9-111 [qui p. 101].

³⁰ Così si esprime G. Canobbio: «la fede è virtù infusa mediante il battesimo, il quale suppone la fede» (*Fede per il battesimo, fede dal battesimo*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 29-59, [qui p. 30]).

implicitamente di *non possederla ancora* e di attenderla come dono divino attraverso la mediazione sacramentale. La fede appare essa stessa come grazia, come grazia specifica del battesimo: è la fede teologale (l'*habitus fidei* secondo la terminologia scolastica³¹), che il Concilio di Trento annovera non per caso, con la speranza e la carità, tra le virtù infuse da Dio nell'animo del battezzato³².

Per un altro verso, il ministro della Chiesa riconosce che il candidato, se è giunto a domandare il battesimo, è perché ha già seguito la «luce» divina, dal momento che - come proclama il primo formulario citato richiamandosi rispettivamente a Gv 1,9 e Rm 1,20 - «Dio illumina ogni uomo che viene nel mondo e attraverso le opere della creazione gli manifesta le sue invisibili perfezioni». Ancor più chiaramente, nel secondo formulario, il celebrante dichiara al candidato stesso: «Tu non richiederesti oggi col battesimo questa vita, se già non conoscessi Cristo e avessi deciso di diventare suo discepolo».

Con tutta evidenza, quelle utilizzate non sono che immagini e perifrasi di ispirazione biblica per indicare la fede, la fede *già presente* nel catecumeno/battezzando. Ora, se non si vuole cadere in contraddizione, si deve concludere che l'interiore adesione di fede cui si allude nelle eucologie appena citate è necessariamente qualcosa di diverso rispetto alla fede teologale più sopra richiamata. In quei testi la fede sembra indicare

³¹ Cf. *S. Th.* III, q. 69, a. 6, ad 1.

³² Cf. *DH* 1530. Secondo Scordato, «va precisata la qualità teologale della fede [donata dal battesimo] la quale, se inizialmente è condizione preliminare (dispositivo) per l'accoglienza della grazia, nel compimento del sacramento viene donata nella sua qualificazione teologale, cioè attinente alla vita di Dio; in questo senso, con la fede vengono donate la speranza e la carità col loro dinamismo di trasfigurazione» (*Il sacramento della fede*, cit., p. 31). Che cosa sia la fede teologale lo spiega, parlando del pedobattesimo, G. Emery: «Egli [il bambino] possiede queste virtù [la fede, la speranza e la carità], ricevute con il battesimo, sotto forma di "*habitus*" ma non sotto forma di atti. Il battesimo "produce l'*habitus* della fede" (*causat habitum fidei*) nel bambino e lo rende credente (*fidelis*). Il bambino potrà progressivamente trasformare questi *habitus* in atti, sotto l'azione di Dio, quando, avendo raggiunto l'età della ragione, sarà in grado di porre atti spirituali liberi e di crescere in maniera attiva nell'unione con Dio. Per "*habitus*" o "dono abituale" delle virtù teologali bisogna intendere (come nel caso della grazia santificante) una disposizione stabile che qualifica la persona. Le virtù teologali sono doni abituali "operativi", ossia doni che elevano le facoltà di agire: esse sono il principio degli atti soprannaturali mediante i quali la persona umana si unisce a Dio» (*La dimensione teologica della prassi del battesimo dei bambini*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sul battesimo. Testi e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 81-97 [qui p. 93]).

«la giusta disposizione a ricevere il battesimo e la condizione che il battesimo venga impartito»³³: detto in altri termini, essa costituisce l'attitudine (o la predisposizione) a ricevere la fede teologale come dono del battesimo, fede che renderà oggettivamente il battezzato un *christifidelis*. Per queste ragioni, tale fede che precede il battesimo e orienta ad esso è stata tradizionalmente denominata *dispositivum fidei*³⁴.

Nei testi liturgici, insomma, il termine «fede» sembra essere impiegato in senso analogico, assumendo significati diversi - benché tra loro intimamente connessi - a seconda delle circostanze: prima del battesimo si tratta di una fede incoativa o embrionale, dopo il battesimo della fede in senso veramente e propriamente detto. È quanto lascia già intendere Basilio di Cesarea quando asserisce: «La fede e il battesimo sono i due modi della salvezza, l'uno all'altro congiunti e inseparabili. Infatti, *la fede riceve la sua perfezione dal battesimo, il battesimo si fonda sulla fede* e l'una e l'altro raggiungono il compimento perfetto mediante gli stessi nomi»³⁵.

Così prosegue il succitato rito per l'ammissione al catecumenato:

[Celebrante]: Padre clementissimo,
 ti ringraziamo per questi tuoi servi
 perché hanno già cercato te,
 obbedendo ai molti insistenti inviti del tuo amore
 [*quod te, multimodis praevenientem et pulsantem, iam quaesierunt*],
 e davanti a noi hanno risposto alla tua chiamata.

³³ H. SCHLIER, *La dottrina della Chiesa sul battesimo*, in ID., *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*, Il Mulino, Bologna 1965 (or. ted. 1962³), pp. 170-205, [qui p. 195].

³⁴ «Questa fede, che precede il battesimo e condiziona nell'adulto il suo effetto, va ben distinta dalla fede detta *teologale*, dono del battesimo stesso e nuova facoltà abituale (i cristiani sono "coloro che ormai credono", *pistoi*) per penetrare la realtà, in cui il neofita è ormai entrato; facoltà corrispondente al suo nuovo "essere cristiano", nato appunto grazie al battesimo» (P. DACQUINO, *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Elledici, Leumann 1970, p. 53:).

³⁵ BASILIO, *De Spiritu Sancto* 12, 28 (PG 32, 118). I «nomi» che portano a compimento e la fede e il battesimo sono quelli delle persone divine, aspetto che al Cappadoce interessa in modo particolare, visto che egli reagisce a quanti - fra gli eretici che negano la divinità dello Spirito Santo e dunque la trinitarietà di Dio - sostengono che basti battezzare nel nome del Figlio. Per questo il testo continua evidenziando che sia la fede sia il battesimo hanno una struttura essenzialmente trinitaria, altro aspetto su cui ritorneremo: «Come infatti crediamo nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, così anche battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Viene prima la professione che porta la salvezza, segue subito dopo il battesimo a suggellare il nostro assenso» (ivi).

Per questo, o Signore,
tutti ti lodiamo e ti benediciamo.
Tutti: Ti lodiamo e ti benediciamo, Signore³⁶.

Il formulario chiarisce a scanso di equivoci che anche la fede “embrionale” è un dono di Dio, dono che l’uomo deve accogliere e far fruttificare. Per questo la Chiesa, dopo aver ricevuto l’assicurazione del candidato sulla sincerità delle sue intenzioni, ringrazia non lui ma Dio stesso. Essa riconosce che è questi l’invisibile autore della conversione, colui che attraverso le interiori mozioni della grazia dispone gli uomini a ricevere l’*habitus fidei*. Si può in un certo senso sostenere che, in questa “fede prima della fede”, sia la stessa grazia sacramentale del battesimo ad agire in modo prolettico, attirando misteriosamente l’uomo al lavacro. Sempre dunque la fede ha un carattere responsoriale, perché sempre Dio precede l’uomo: prima ancora del battesimo, l’uomo è già raggiunto da una «grazia preveniente» - come la chiama il Tridentino, cui chiaramente si ispira il citato formulario eucologico³⁷ - che, lungi dal rendere superfluo il compimento sacramentale, conduce per sua natura l’uomo al battesimo, mostrando appunto che la fede, quando è autentica, non può non includere un *votum sacramenti*, cioè l’intima tensione a compiersi nel sacramento.

Come abbiamo accennato, tale grazia preveniente raggiunge ordinariamente l’uomo tramite la mediazione della Chiesa, una

³⁶ *OICA*, n. 82. Una formulazione in parte diversa, ma non meno pregnante, si trova nel rito continuo: «[Celebrante:] Preghiamo. Padre clementissimo, ti ringraziamo per questo tuo servo che già si è rivolto a te, invitato in tanti modi dalla tua grazia [*quod te iam, multimodis praevenientem, quaesivit*] e che davanti alla Chiesa risponde oggi alla tua chiamata. Concedigli benigno, Signore, di giungere lietamente al compimento del tuo disegno d’amore. Per Cristo nostro Signore. Tutti: Amen» (*ibid.* n. 250).

³⁷ Cf. *DH* 1525; e già *S. Th.* III, q. 69, a. 6, ad 1. Si legga pure *Dei Verbum* 5, un denso passaggio in cui il Vaticano II enuclea un’essenziale teologia della fede, attenta pure alla dimensione pneumatologica della grazia preveniente, come a dire che lo Spirito Santo, che sarà elargito nei sacramenti dell’iniziazione cristiana, è già impercettibilmente all’opera nel cuore di ogni uomo per attirarlo alla fede: «A Dio che si rivela è dovuta “l’obbedienza della fede” (Rm 16,26; cf. 1,5; 2Cor 10,5-6), con la quale l’uomo gli si abbandona tutt’intero e liberamente, prestandogli “il pieno ossequio dell’intelletto e della volontà” e assentendo volontariamente alla rivelazione che egli fa. Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”. Affinché poi l’intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni».

mediazione fatta di annuncio e testimonianza: pertanto anche la Chiesa, quale segno e strumento della grazia di Dio, alla quale è completamente subordinata, “precede” la fede del singolo e la rende possibile. Con altre parole, «l’attuale offerta di salvezza in Gesù Cristo [...] è attestata al soggetto dalla mediazione della Chiesa: l’attuazione ecclesiale della fede dà spazio-tempo al dono gratuito di Dio che si fa incontro qui-ora al soggetto»³⁸. Neppure il battesimo, d’altro canto, interrompe il cammino di maturazione della fede. Proprio sul sicuro fondamento della grazia battesimale, quel cammino dovrà proseguire oltre il lavacro, lungo l’intera esistenza cristiana fino al compimento escatologico. Insomma, il battesimo appare al tempo stesso un punto di arrivo e un punto di partenza, come già si mostrava nella testimonianza biblica: in esso la previa illuminazione divina raggiunge la sua perfezione mediante l’infusione della fede teologale, mentre si avvia un percorso di approfondimento in cui il dono (*Gabe*) diventa compito (*Aufgabe*), perché la fede ricevuta possa fruttificare nella santità della vita³⁹.

Non potrà poi sfuggire, nei formulari presi in esame, l’accentuazione escatologica della fede: quest’ultima è “per” la vita eterna, è un dono per così dire provvisorio sovraordinato a un dono definitivo, che coincide appunto con la beatitudine. Del resto, già nel Nuovo Testamento la fede è condizione indispensabile per essere salvati (cf. almeno, oltre ai testi già citati, Rm 3,25.28; Eb 11,6).

Dunque, il battesimo, punto di arrivo della germinale ricerca di verità che Dio stesso suscita nell’uomo, è punto di partenza non soltanto perché inaugura la vita cristiana (l’*ethos*), ma anche perché, attraverso questa, conduce da ultimo alla vita eterna (l’*eschaton*).

³⁸ GIRARDI, *Battesimo e confermazione*, cit., p. 169. «Nel caso del catecumeno adulto, la fede che precede il battesimo si esprime nell’atto di fede personale del singolo battezzato, il quale presenta una struttura complessa. Se infatti la fede appare/emerge proprio nella forma dell’atto personale, essa tuttavia non si esaurisce nel dinamismo di tale atto, ma rimane ad esso irriducibile. L’atto personale di fede, infatti, integra sempre un aspetto “pre-cosciente”, costituito dalla fede della Chiesa, la quale rappresenta la condizione di possibilità dell’atto di fede personale del singolo credente: il singolo può credere, perché la fede della Chiesa lo precede, perché prima di lui (non tanto in senso cronologico, quanto in senso fondativo) la Chiesa custodisce il Vangelo, crede e pone l’atto sacramentale in obbedienza all’intenzione di Gesù Cristo» (CASPANI, *Battesimo e professione di fede*, cit., p. 34).

³⁹ Cf. FLORIO, *Il sacramento del battesimo*, cit., p. 103.

3. Il battesimo tra *fides qua* e *fides quae*

Nel rito più semplice per l'iniziazione cristiana di un adulto, cui ci siamo già riferiti, subito dopo i riti preparatori e ormai nell'imminenza del lavacro, il ministro si rivolge così al candidato:

Fratelli carissimi, invociamo la misericordia di Dio Padre onnipotente per questo suo servo N., che chiede il santo battesimo. Dio, che lo ha chiamato e lo ha guidato fino a questo momento, gli doni luce e forza perché con animo generoso aderisca a Cristo e professi la fede della Chiesa [*fidem Ecclesiae profiteatur*]. Conceda a lui il rinnovamento dello Spirito Santo che stiamo per invocare sopra questa acqua⁴⁰.

La fede richiesta “per” il battesimo, che predispone i candidati a ricevere fruttuosamente la fede donata “dal” battesimo, non corrisponde a una loro personale “idea” di Dio e/o del mondo. Come scrive Karl Rahner, «la *protestatio fidei* fin dall'inizio non è l'enunciazione di una individuale e privata *Weltanschauung*, ma è l'adesione alla fede della Chiesa, un darsi completamente a una fede concreta che appare come realmente perfetta nella Chiesa»⁴¹.

Certamente il cammino di ciascun battezzando incontro a Cristo avrà avuto inizio con un'esperienza assolutamente singolare e si sarà ampiamente nutrito, anche nelle sue tappe successive, di incontri speciali ed eventi unici nel loro genere: si può ben dire, in questo senso, che i cammini di fede sono tanti quanti sono gli uomini di fede. Al contempo, però, quel cammino dovrà gradualmente condurre l'“aspirante cristiano” ad affrancarsi da ogni forma di soggettivismo e a dischiudersi alla dimensione comunitaria, vale a dire ecclesiale, della fede: beninteso, egli non dovrà rinunciare alla “sua” fede, ma radicarla - e dunque assicurarla, consolidarla, perfezionarla - nella fede “della” Chiesa, quella cioè che professano e di cui vivono tutti i credenti di ogni luogo e di ogni tempo. Il battezzando dovrà, in altre parole, comprendere che la fede cristiana si coniuga sempre al plurale, perché è la fede di un popolo, il popolo di Dio: questi, infatti, come insegna il Vaticano II, «volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo

⁴⁰ *OICA*, n. 257.

⁴¹ K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1973⁴ (or. ted.: 1960), p. 87.

servisse nella santità»⁴². La fede è appannaggio del “noi” ecclesiale, in cui gli “io” dei singoli credenti non sono sacrificati, bensì accolti, integrati e messi al riparo dalle deviazioni sempre possibili. È per questo che le antiche professioni di fede iniziavano con il plurale «Crediamo»⁴³.

Resta vero, nondimeno, che di questa fede comune il singolo, all’atto di diventare cristiano, cioè di entrare a far parte della Chiesa, deve appropriarsi personalmente, rendendola la sua propria fede. Se il sacramento della fede e il sacramento dell’aggregazione ecclesiale coincidono, è perché diventare credenti e diventare membri del popolo di Dio non sono che la stessa identica cosa: il cristiano non deve inventare la “sua” fede, ma portare a compimento la propria individuale adesione a Cristo e al suo mistero (ciò che la tradizione teologica denomina *fides qua*, la fede come affidamento personale a Dio che si rivela), nella fede che riceve dalla Chiesa, la quale, proprio in quanto fede comune, si esprime in formule condivise - e per questo necessariamente standardizzate - in cui tutti possono e debbono riconoscersi (la *fides quae*, la fede come adesione a precise verità rivelate)⁴⁴.

È questo, in definitiva, il senso delle interrogazioni che precedono immediatamente il lavacro battesimale. Abbiamo detto che, per ricevere il battesimo, la fede - intesa come *dispositivum fidei*, cioè come retta disposizione del cuore - è richiesta fin dall’epoca apostolica. Non stupisce pertanto che, già nei primi secoli, si esigesse che i candidati professassero pubblicamente la loro fede prima del battesimo, quale *conditio sine qua non* per essere ammessi al lavacro. Alla nostra sensibilità (post-)moderna

⁴² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 9.

⁴³ Cf. R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell’atto di fede*, in ID. (ed.), *Noi crediamo. Per una teologia dell’atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, pp. 59-97.

⁴⁴ La complicazione tra *fides qua* e *fides quae* nel battesimo è sostenuta da CHAUVET, *Baptême des petits enfants et foi des parents*, cit., pp. 14-27; e anche da SCORDATO, *Il sacramento della fede*, cit., p. 29. Sulla distinzione tra *fides qua* e *fides quae* rimandiamo a R. FISICHELLA, *Fides qua/fides quae*, in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993: «*Fides qua* indica l’atto stesso con il quale il credente, sotto l’azione della grazia, si affida a Dio che si rivela e ne assume il contenuto come vero. *Fides quae* indica il contenuto della fede che viene accolto; le diverse verità di fede che sono accolte e credute come un tutt’uno, in un solo atto. Non c’è separazione tra *fides qua* e *fides quae*; entrambi i termini, infatti, vogliono specificare i diversi momenti di un unico atto. Nel credere, ognuno accetta un contenuto che lo impegna; la *fides qua*, pertanto, non astrae dalla *fides quae*, ma da essa è determinata. La *fides quae*, a sua volta, rimanda alla *fides qua* come all’atto fondamentale mediante il quale il credente, nella sua libertà, accetta di affidare se stesso pienamente alla rivelazione di Dio» (*ibid.*, p. 419).

parrebbe forse più appropriato che tale professione di fede sia formulata dai candidati a parole proprie, perché ciascuno sia libero di esprimere ciò in cui “sente” di credere⁴⁵. Invece, il battezzando è chiamato a rispondere «Credo» - dove la prima persona singolare indica l’appropriazione e l’impegno di ciascuno nell’irripetibilità della sua persona - a domande prestabilite, le domande su quella fede che tutti i credenti condividono. In un certo senso, di fronte all’individualizzazione dell’atto di fede che connota la nostra società, la riscoperta della dimensione comunitaria dell’esperienza credente è un vero e proprio *shock*, uno *shock* salutare che ci restituisce alla comprensione propriamente biblica dell’atto di fede come atto di un popolo⁴⁶.

Nel battesimo l’uomo riceve anche una dottrina da professare e una forma concreta di vita che richiede il coinvolgimento di tutta la sua persona e lo incammina verso il bene. Viene trasferito in un ambito nuovo, affidato a un nuovo ambiente, a un nuovo modo di agire comune, nella Chiesa. Il battesimo ci ricorda così che la fede non è opera dell’individuo isolato, non è un atto che l’uomo possa compiere contando solo sulle proprie forze, ma deve essere ricevuta, entrando nella comunione ecclesiale che trasmette il dono di Dio: nessuno battezza se stesso, così come nessuno nasce da solo all’esistenza. Siamo stati battezzati⁴⁷.

Ora, questa fede comune è, stando alle interrogazioni battesimali, una fede essenzialmente trinitaria. Si sa che i Simboli della fede a scansione trinitaria - come, solo per citare i più celebri, il cosiddetto Simbolo degli apostoli e il Simbolo niceno-costantinopolitano - non sono altro che un’evoluzione dei formulari adoperati nei riti di iniziazione cristiana, con la sostituzione della forma interrogativa con la forma dichiarativa. Quei Simboli costituiscono in varia misura «un’esposizione allargata della formula battesimale»⁴⁸, in cui il centro sorgivo della

⁴⁵ Al riguardo Chauvet, non nasconde il proprio disagio nei riguardi di quei ministri che, in occasione della celebrazione del battesimo dei bambini, propongono appunto ai genitori e ai padrini di sostituire la professione di fede trinitaria con espressioni di fede “spontanee”, domandandosi retoricamente: «Potranno i bambini essere battezzati diversamente che nella fede trinitaria della Chiesa?» (*Baptême des petits enfants et foi des parents*, cit., p. 10).

⁴⁶ Di «*shock* salutare» parla P. SEQUERI, *L’alleanza battesimale, trasmissione dell’umano, generazione della fede*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sul battesimo*, cit., pp. 99-122 [qui p.11].

⁴⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 41.

⁴⁸ M. CAMPATELLI, *Il battesimo. Ogni giorno alle fonti della vita nuova*, Lipa, Roma

professio fidei è il mistero di Dio Trinità, dal quale discendono tutte le altre verità rivelate (sulla Chiesa, la remissione dei peccati, la risurrezione dei morti, la comunione dei santi, la vita eterna).

Il rapporto tra la fede e il sacramento della fede esige dunque di essere precisato in chiave trinitaria: per poter essere battezzati, i candidati - ovvero i loro genitori e padrini nel caso dei bambini - devono professare pubblicamente la loro fede «in» Dio Padre, Figlio, Spirito Santo⁴⁹. Solo così, al momento del lavacro nell'acqua, ciascuno di essi potrà ricevere il battesimo «nel nome» del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo⁵⁰. Come la professione di fede ha una scansione trinitaria, così il battesimo ha una struttura trinitaria. Sembrerebbe in fondo che la professione di fede preluda, con il suo linguaggio verbale, a quello che il battesimo è, che essa anticipi ciò che esso realizza mediante un linguaggio non più solo verbale ma anche e soprattutto simbolico: l'immersione dell'uomo in Dio Trinità. Si sa oltretutto che, nella Chiesa antica, professione di fede e lavacro battesimale facevano tutt'uno⁵¹.

In uno dei documenti liturgici più antichi e autorevoli, la *Traditio apostolica*, attribuita a Ippolito di Roma e datata all'inizio del III secolo, si legge:

2007, p. 53. Cf. in proposito il classico studio di J. N. D. KELLY, *I Simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del Credo*, Dehoniane, Bologna 2009 (or. ingl. 1972³), pp. 63-98, che esamina dettagliatamente il rapporto tra professioni di fede, catechesi prebattesimale e riti battesimali nella Chiesa primitiva; nonché J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2000¹² (or. ted. 1968), pp. 49-51; P.-Th. CAMELOT, *Profession de foi baptismale et Symbole des apôtres*, in «La Maison Dieu» 134 (1978), pp. 19-30; P. DE CLERCK, *Les origines de la formule baptismale*, in ID. - É. PALAZZO (eds.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, Cerf, Paris 1990, pp. 199-213; E. C. WHITAKER, *The History of the Baptismal Formula*, in E. FERGUSON (ed.), *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church*, Garland Publishing, New York - London 1993, pp. 379-390.

⁴⁹ Cf. *OICA*, n. 219; *OBP*, n. 67.

⁵⁰ Cf. *OICA*, n. 220; *OBP*, n. 69.

⁵¹ In proposito A. NOCENT, ritiene che, in occasione dell'ultima riforma liturgica, il recupero dell'antica formula battesimale interrogativa contestuale al lavacro, scomparsa in seguito alla generalizzazione del pedobattesimo, «avrebbe mostrato perfettamente nell'atto stesso del battesimo il dono della fede e la sua accettazione da parte del battezzando. Senza dubbio una teologia restrittiva della materia e della forma ha frenato questa restaurazione che sarebbe stata apprezzata» (*I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, in ID. - I. SCICOLONE - F. BROVELLI - A. J. CHUPUNGCO (eds.), *Anàmnesis. Introduzione storico-liturgica alla liturgia*, III/I. *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova - Milano 1986, pp. 9-131 [qui p. 85]).

Un diacono discenda nell'acqua insieme con lui [il battezzando]. Quando colui che deve essere battezzato discende nell'acqua, colui che battezza imponendogli la mano sul capo chieda: «Credi in Dio Padre onnipotente?». Colui che viene battezzato risponda: «Credo». E subito lo battezzi una prima volta tenendogli la mano sul capo. Poi chieda: «Credi in Cristo Gesù, Figlio di Dio, che è nato per mezzo dello Spirito Santo dalla vergine Maria, è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato, è morto ed è risorto il terzo giorno, vivo dai morti, è salito nei cieli, siede alla destra del Padre e verrà a giudicare i vivi e i morti?». E quando quegli avrà risposto: «Credo», lo battezzi una seconda volta. Poi ancora chieda: «Credi nello Spirito Santo e nella santa Chiesa e nella risurrezione della carne?». Il battezzato risponda dunque: «Credo». E così sia battezzato per la terza volta⁵².

Appare qui sommamente evidente che «nel cuore della celebrazione battesimale, professione di fede e triplice immersione si intrecciano in una struttura rituale che limpidamente rivela il volto del battesimo come *sacramentum fidei*»⁵³. Commentando proprio questo testo della *Traditio*, Joseph Ratzinger annota che «la formula battesimale nella sua forma più antica era una professione di fede. E parimenti che la professione di fede, nella sua forma più antica, era parte del sacramento, atto concreto di conversione, di orientamento dell'intera esistenza nella fede della Chiesa»⁵⁴.

Lo stesso autore osserva poi che, invocando nel momento del lavacro sia il nome del battezzato sia il nome delle tre persone divine, si mostra che «il battesimo ha come effetto la comunione di nome dell'uomo con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo», una situazione «paragonabile alla celebrazione del matrimonio, che sancisce tra due esseri umani una comunione nominale, la quale, a sua volta, è espressione del fatto che d'ora in poi essi formano una nuova unità: lasciano quello che era stato il loro luogo esistenziale e si incontrano l'uno nell'altro»⁵⁵. Nel battesimo, allora,

⁵² HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique d'après les anciens versions* (= *SChr* 11bis), ed. B. Botte, Cerf, Paris 1968², pp. 84-87. Sul ruolo della professione di fede nelle antiche liturgie battesimali d'Oriente e d'Occidente cf. J. LÉCUYER, *Rapport entre foi et baptême dans la liturgie*, in «Ephemerides theologicae lovanienses» 49 (1973), pp. 87-99.

⁵³ CASPANI, *Battesimo e professione di fede*, cit., p. 11.

⁵⁴ J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sul battesimo*, cit., pp. 51-70 [qui p. 59], originariamente pubblicato in «Communio» 27 (1976), pp. 22-39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

la Trinità si rivela come un «mistero aperto» sull'umanità e sulla storia: essa prende realmente dimora tra noi e gli uomini possono essere accolti nel suo seno, nella sua comunione⁵⁶.

4. Il battesimo tra *fides subiecti* e *fides Ecclesiae*

Possiamo ora comprendere che, quando si parla del battesimo come *sacramentum fidei*, la fede cui si allude non è solo quella del singolo (la *fides subiecti*) ma anche e inseparabilmente quella della Chiesa, intesa quale comunità di tutti i credenti (la *fides Ecclesiae*). Il candidato al battesimo non deve, né può, compiere da solo l'itinerario verso e oltre il *sacramentum fidei*: sono in special modo le figure dei padrini, che rappresentano l'intera comunità cristiana senza esonerare gli altri credenti dalle loro responsabilità⁵⁷, a manifestare la materna sollecitudine della Chiesa nei riguardi di quanti domandano la fede/il battesimo, nella consapevolezza che l'atto di fede del singolo, suscitato da una invisibile grazia di Dio, sorge e si sviluppa nel "grembo" della fede della Chiesa.

Un battesimo senza professione di fede sarebbe morto, sarebbe una cerimonia vuota. Il battesimo vive pienamente e totalmente della fede di coloro che lo compiono. Il soggetto della fede, però, non è il singolo ministro o il singolo battezzando. Questa visione individualistica della salvezza è del tutto estranea tanto alla Scrittura quanto alla tradizione della Chiesa antica. Esse presuppongono la solidarietà di tutti gli esseri umani nella salvezza e nella perdizione. La fede, quindi, non è solo l'atto personale osato dal singolo; egli, piuttosto, nel fare questo sa di essere sostenuto da tutta la Chiesa⁵⁸.

Non faticiamo a capire che la *fides Ecclesiae*, benché sempre necessaria per ricevere il lavacro battesimale, diventi decisiva soprattutto

⁵⁶ Per questa terminologia siamo in debito nei riguardi di J. MOLTMANN, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993² (or. ted. 1977), pp. 98-99.

⁵⁷ Cf. M. DUJARIER, *L'ufficio del padrino*, in «Concilium» 3 (1967), pp. 67-72 (or. fr. 1967); H. LIBERSAT, *Parrain Marraine. Qui? Pourquoi? Comment?*, Nouan-Le-Fuzelier 1993; R. CANDELA, *Parrains et marraines*, in «La Maison Dieu» 207 (1996), pp. 53-65, secondo il quale i padrini esprimono una «doppia appartenenza», «umana ed ecclesiale»: da una parte, essi appartengono al gruppo familiare che presenta i candidati al battesimo; dall'altra, appartengono alla Chiesa la cui fede professano nel rito sacramentale.

⁵⁸ W. KASPER, *La liturgia della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2015 (or. ted. 2010), p. 150.

nel caso del battesimo dei bambini, laddove la totale assenza della fede personale nei candidati non rappresenta un ostacolo alla ricezione del sacramento precisamente ed esclusivamente in virtù del principio del *supplet Ecclesia*: la Chiesa battezza i nuovi nati nella sua propria fede, e ciò in forza del duplice principio di *rappresentanza* - essa crede in nome e per conto di quanti non possono ancora professare personalmente la fede comune dei credenti - e di *anticipazione* - essa elargisce in anticipo i doni spirituali del battesimo consapevole della loro importanza capitale nell'esistenza di ogni uomo che viene al mondo⁵⁹.

Non per caso, nell'*OBP* il tema della *fides Ecclesiae* compare con palese insistenza. Prima del lavacro, in particolare, i genitori e i padrini sono invitati a rispondere, *in vece* dei loro bambini e *insieme* alla comunità, alle interrogazioni sulla fede. Diversamente dal rito tridentino, le domande sono rivolte direttamente agli adulti, e non più fittiziamente ai bambini, dopo una densa monizione introduttiva in cui si coniugano con apprezzabile equilibrio la gratuità del dono sacramentale elargito ai bambini e il compito dell'educazione cristiana richiesto agli adulti.

Cari genitori, padrini e madrine, i bambini che voi presentate stanno per ricevere il battesimo. Nel suo amore Dio darà loro una vita nuova e rinasceranno dall'acqua e dallo Spirito Santo. A voi il compito di educarli nella fede, perché la vita divina che ricevono in dono sia preservata dal peccato e cresca di giorno in giorno. Se dunque, in forza della vostra fede, siete pronti ad assumervi questo impegno, memori delle promesse del vostro battesimo, rinunciate al peccato, e fate la vostra professione di fede in Cristo Gesù: è la fede della Chiesa [*quae est fides Ecclesiae*] nella quale i vostri figli vengono battezzati [*in qua parvuli baptizantur*]⁶⁰.

Anche dopo la professione di fede, la *fides Ecclesiae* è richiamata per ben due volte: dapprima nell'assenso dato dal celebrante insieme a tutta la comunità, quindi nella domanda rivolta dal ministro ai genitori e ai padrini subito prima di procedere al battesimo:

⁵⁹ Cf. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, cit., pp. 65-70. Riflessioni analoghe si trovano in K. RAHNER, *Sul battesimo. Meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1967 (or. ted. 1957); ID., *Battesimo e rinnovamento del battesimo*, in ID., *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi*, X, Paoline, Cinisello Balsamo 1986 (or. ted. 1984), pp. 533-548; K. LEHMANN, *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia 1977 (or. ted. 1974), pp. 241-275.

⁶⁰ *OBP*, n. 64.

Celebrante: Questa è la nostra fede.
 Questa è la fede della Chiesa [*haec est fides Ecclesiae*].
 E noi ci gloriamo di professarla,
 in Cristo Gesù nostro Signore.
 Assemblea: Amen⁶¹.

Celebrante: Volete dunque che N. riceva il battesimo
 nella fede della Chiesa [*in fide Ecclesiae*]
 che tutti insieme abbiamo professato?
 Genitori e padrini: Sì, lo vogliamo⁶².

Da ultimo, nei riti conclusivi, la monizione che introduce la recita del *Padre nostro* rimanda per un'ultima volta alla *fides Ecclesiae*, dal momento che coloro che hanno fatto battezzare i bambini «nella loro fede» si impegnano anche a pregare «in loro nome»: «Ora, in loro nome, nello spirito di figli di Dio che tutti abbiamo ricevuto, preghiamo insieme, come il Signore ci ha insegnato»⁶³.

Sulla scorta di queste formulazioni eucologiche, ci domandiamo cosa sia la *fides Ecclesiae* e, per rispondere, non possiamo che rivolgerci alla Tradizione⁶⁴. Il concetto è già presente in Padri come Ireneo, Ilario, Ambrogio, Rufino e Girolamo, fino a trovare - ancora una volta - una più precisa illustrazione in Agostino. Il pensiero del *Doctor gratiae* conosce per la verità una certa evoluzione nel periodo che lo vede impegnato a difendere la prassi del pedobattesimo in chiave anti-donatista⁶⁵.

Nel *De libero arbitrio* (387), quando deve spiegare come mai anche i bambini appena nati possano ricevere il battesimo, pur mancando in essi un'adesione di fede personale, egli introduce l'idea della «*fides aliena*»,

⁶¹ *OBP*, n. 68.

⁶² *OBP*, n. 69.

⁶³ *OBP*, n. 76.

⁶⁴ Cf. lo studio fondamentale di M. Th. NADEAU, *Foi de l'Église. Evolution et sens d'une formule*, Beauchesne, Paris 1988; riassunto in EAD., *Le développement de l'expression fides Ecclesiae*, in «*La Maison Dieu*» 174 (1988), pp. 136-152. In sintesi l'autrice ritiene che fino all'XI secolo, in reazione alle eresie cristologico-trinitarie, sia prevalsa un'accezione «oggettiva» della formula, riferita ai contenuti ortodossi della fede (la fede così come è professata dalla Chiesa); mentre successivamente, in risposta a quanti contestavano la prassi del pedobattesimo, sia venuta imponendosi, sulla scorta dell'*auctoritas* di Agostino, un'accezione «soggettiva», collegata alla fede che la Chiesa presta ai bambini affinché possano essere ammessi al lavacro (la Chiesa come colei che professa la fede).

⁶⁵ Per quanto segue ci ispiriamo soprattutto a VILLETTE, *Foi et sacrement*, I, cit., pp. 302-312.

intendendo con ciò la fede degli *offerentes*, quella che i genitori e i padrini del bambino professano al suo posto⁶⁶. In tal modo è chiaro che, anche quando si amministra il battesimo ai bambini, la fede continua a essere realmente richiesta: non però direttamente ai battezzandi, bensì a coloro che li presentano al fonte. In seguito, tuttavia, Agostino rettifica sottilmente tale affermazione: è in particolare nella celebre lettera al vescovo di Cataquas Bonifacio (408), che gli aveva rivolto alcune domande circa l'influsso dei genitori sul bambino da battezzare, soprattutto quando la loro fede non sembra del tutto autentica, che egli chiarisce che la *fides aliena* non è tanto quella dei genitori e dei padrini, e neppure quella del ministro del sacramento, ma la fede della Chiesa intera:

I bambini sono presentati, per ricevere la grazia spirituale, non tanto da coloro che li portano sulle braccia (benché anche da costoro, se sono buoni fedeli), quanto dalla società dei santi e dei fedeli tutta intera [...]. È tutta la madre Chiesa dei santi che agisce, perché essa tutta intera genera tutti e ciascuno⁶⁷.

⁶⁶ Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio* III, 23,67 (PL 32, 1304): «Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramentum baptismi Christi quid parvulis prosit, cum eo accepto plerumque moriuntur, priusquam ex eo quidquam cognoscere potuerint. Qua in re satis pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc Ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium, qui propriam nondum habent, potest aliena commodari. Quid enim filio viduae profuit fides sua, quam utique mortuus non habebat; cui tamen profuit matris ut resurgeret [cf. Lc 7, 12-15]? Quanto ergo potius fides aliena potest consulere parvulo, cui sua perfidia non potest imputari?». Espressioni simili tornano, intorno al 400, nel *De baptismo contra Donatistas* IV, 24,31 (PL 43, 175): «Cum alii pro eis [pueris] respondent, ut impleatur erga eos celebratio sacramenti, valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt». Cf. ancora, intorno ormai al 426/428, ID., *Epistola* 217,5 (PL 33, 984): «[Pueri] per eos quibus pro illis respondentibus diabolo, dicuntur et credere in Deum».

⁶⁷ AGOSTINO, *Epistola* 98, 5 (PL 33, 362): «Offeruntur quippe parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus (quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt), quam ab universa societate sanctorum atque fidelium. [...] Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit». Cf., per un commento, CHAUVET, *Baptême des petits enfants et foi des parents*, cit., pp. 12-14; CANOBBIO, *Fede per il battesimo, fede dal battesimo*, cit., pp. 37-41; VILLETTE, *Foi et sacrement*, I, cit., pp. 305-308, soprattutto p. 308: «[Nell'Epistola 98] si vede come si trovi preciso e definitivamente completo l'argomento che fin dai primi anni aveva sedotto sant'Agostino. Ormai non si parlerà più della semplice assistenza che la fede dei genitori apporta al bambino; non più solo della professione di fede fatta a nome del bambino che ne è incapace; queste considerazioni stesse saranno dominate e fondate dall'affermazione della presenza spirituale della Chiesa, che sopperisce efficacemente, in

È dunque la madre Chiesa - scrive ancora Agostino intorno al 412, ormai all'inizio della controversia pelagiana - che «presta loro [ai bambini] il suo cuore e la sua bocca materna, affinché essi siano imbevuti dei divini misteri, dal momento che non possono ancora credere con il proprio cuore per ottenere la giustizia, né confessare la fede con la propria bocca per ottenere la salvezza»⁶⁸. In seguito, anche Tommaso, ispirandosi ampiamente ad Agostino, affermerà che «nella Chiesa del Salvatore i bambini credono per mezzo di altri», e questi altri non si identificano semplicemente con i genitori e i padrini, ma con «l'intera società dei santi e dei fedeli»⁶⁹. È vero, pertanto, come dimostra una prassi che rimonta forse all'epoca immediatamente post-apostolica⁷⁰, che «il battesimo non è

favore del bambino, al difetto delle disposizioni personali. È a causa di questa presenza della Chiesa, “nella società dello Spirito Santo”, che la volontà dei genitori può giovare al bambino; è in ragione della medesima presenza che gli *offerentes* possono utilmente professare la fede a nome del bambino battezzato. Solo la Chiesa può fondare di diritto questa sostituzione, dal momento che essa è spiritualmente la vera madre del bambino e ha il potere di farlo nascere alla grazia».

⁶⁸ AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* I, 25, 38 (PL 44, 131): «Quod per sacramentum baptismatis in parvulis fieri non dubitat mater Ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat, ut sacris mysteriis imbuantur, quia nondum possunt corde proprio credere ad iustitiam, nec ore proprio confiteri ad salutem». Il vescovo di Ippona si ispira qui a Rm 10,9-10 («Se con la tua bocca proclamerai: “Gesù è il Signore!”, e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza»). Cf. anche ID., *Sermo* 176, 2 (PL 38, 250): «Nam et ipsi [parvuli] portantur ad Ecclesiam: et si pedibus currere non possunt, alienis pedibus currunt ut salventur. Accommodat illis mater Ecclesia alienos pedes ut veniant, alienum cor ut credant, alienam linguam ut fateantur». VILLETTE, *Foi et sacrement*, I, cit., pp. 314-324, nota per la verità che, in contesto anti-pelagiano, Agostino torna talvolta a rimarcare l'importanza della fede degli *offerentes* nel battesimo dei bambini, quale «corollario» al tema ormai centrale dell'assoluta necessità salvifica del battesimo a fronte del peccato originale. Anche ora, comunque, non mancano affermazioni importanti sul ruolo della Chiesa nel pedobattesimo, come appunto quelle contenute nel *De peccatorum meritis et remissione*, laddove è chiaro che sia gli *offerentes* sia il ministro non agiscono nella celebrazione del sacramento per virtù propria, ma in quanto membri della Chiesa, la quale esercita nei riguardi dei nuovi nati una «solidarietà salutare» uguale e contraria a quella che sta all'origine del peccato originale.

⁶⁹ S. Th. III, q. 68, a. 9, ad 2.

⁷⁰ In effetti, se allo stato attuale delle ricerche non sembra possibile far risalire con sicurezza al Nuovo Testamento il battesimo dei bambini nati da famiglie credenti, è però ben probabile che esso abbia iniziato a diffondersi almeno dalla seconda metà del II secolo. Per un resoconto rimandiamo a P. A. GRAMAGLIA, *Il battesimo dei bambini nei*

mai amministrato senza la fede, che nel caso dei bambini è la fede della Chiesa»⁷¹. Fino a ieri, in un mondo almeno formalmente “tutto cristiano”, sembrava di norma lecito presumere la fede dei genitori (e dei padrini) e, dunque, considerare l’appartenenza alla Chiesa della famiglia come garanzia sufficiente per amministrare il battesimo ai bambini. Era piuttosto il contrario a rappresentare un’eccezione e a esigere l’onere della prova. Più in generale la stessa società, in quanto “imbevuta” di cristianesimo (benché non senza contraddizioni anche gravi), poteva ben supplire la fede dei nuovi nati: si tratta di ciò che è stato chiamato, non a caso, “catecumenato sociale”. Da meno di un secolo a questa parte, tuttavia, le cose sono rapidamente mutate: la secolarizzazione dei costumi, benché rappresenti un fenomeno complesso in cui l’emarginazione sociale del cristianesimo non equivale affatto alla scomparsa del sentimento religioso, non consente più di sostenere l’equivalenza tra uomo e cristiano.

Spezzata la catena generazionale della trasmissione dei valori cristiani, la fede non può più essere data per scontata, come in Occidente testimoniano, a proposito del battesimo, alcuni fenomeni inediti e sotto alcuni aspetti preoccupanti. Il primo è il cosiddetto “battesimo borghese”, cioè lo «scandalo di una pratica imborghesita del battesimo che è solo più una usanza sociale, ma non ha più alcun significato esistenziale per la vita cristiana»⁷². È quanto sperimentiamo sempre più spesso, ogni qualvolta il battesimo dei bambini viene richiesto, per mera consuetudine sociale, da coppie che non hanno mai vissuto né intendono iniziare a vivere alcuna forma di appartenenza ecclesiale, impegnandosi nell’educazione cristiana

primi quattro secoli, Morcelliana, Brescia 1973; nonché al recente saggio di P. CASPANI, *Per primi i bambini? Considerazioni teologiche e pastorali sul battesimo degli infanti*, Queriniana, Brescia 2016.

⁷¹ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Pastoralis actio* (20 ottobre 1980), n. 18.

⁷² R. PADBERG, *Teologia pastorale del battesimo*, in ID. (ed.) *La pedagogia della fede. Iniziazione e crescita nei sacramenti*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1971 (or. ted. 1956), pp. 7-27 [qui p. 22]. Espressioni analoghe in DACQUINO, *Battesimo e cresima*, cit., p. 11: «Da molti questo rito [del battesimo] è visto come una specie di “anagrafe ecclesiastica” con qualche cerimonia e preghiera di contorno. Degli effetti battesimali, così decisivi e profondi, non si ha oggi che un’idea vaga e astratta. Ma questa ignoranza circa il battesimo è solo un aspetto dell’ignoranza intorno al “cristiano” medesimo; ignoranza, di chi egli sia in realtà e di quale sia il suo vero “mistero”, tanto sotto l’aspetto individuale, che sotto quello comunitario». Per D. GRASSO, *Dobbiamo ancora battezzare i bambini? Teologia e pastorale*, Cittadella Editrice, Assisi 1972, pp. 191-192, il battesimo, che è per sua natura *sacramentum fidei*, rischia oggi paradossalmente di diventare «sacramento di incredulità».

dei figli⁷³. Il secondo fenomeno, in crescita forse ancora lenta ma inesorabile, interessa coloro che si professano contrari a far battezzare i loro figli, dichiarando la volontà – più o meno autentica e profonda – di non voler “attendere” preliminarmente alla libertà di scelta religiosa dei figli, i quali, se lo vorranno, potranno chiedere di ricevere il battesimo una volta divenuti adulti⁷⁴. Il terzo fenomeno riguarda, infine, quanti domandano addirittura che il loro nome venga espunto dai registri battesimali, esigendo una sorta di atto di “sbattezzo” che attesti ufficialmente la loro professione di ateismo o agnosticismo⁷⁵.

Non stupisce così che proprio la *fides Ecclesiae* in riferimento al battesimo dei bambini sia diventata oggetto di acceso dibattito. Soprattutto negli anni Settanta teologi e pastoralisti hanno preso a contestare la prassi del pedobattesimo, considerata retaggio di un “cristianesimo sociologico”, e ad auspicare il ritorno al battesimo degli adulti al termine di un adeguato itinerario catecumenale, a loro dire più confacente a un’immagine di Chiesa evangelizzante, testimoniale e profetica⁷⁶.

⁷³ «Il “rito” battesimale risponde a un bisogno psico-sociale, a un’esigenza scritta nel profondo. Ma, anche, circoscritta al momento di stupore e di festa di fronte al mistero di una nuova vita; poco o nulla, invece, proiettata sull’intero arco dell’esistenza a segnarne i nodi di strutturazione e di significato portanti: il battesimo rimane inesorabilmente alle spalle, come atto importante ma non influente, religioso ma non propriamente cristiano» (S. LANZA, *Evangelizzazione e battesimo: prospettive teologico-pastorali*, in *Il battesimo come fondamento dell’esistenza cristiana*, Massimo, Milano 1998, pp. 97-114 [qui pp. 97-98]). Cf. anche G. AMBROSIO, *Pedobattesimo e sociologia religiosa*, in G. ANGELINI - A. CAPRIOLI - F. BROVELLI - G. AMBROSIO, *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa*, Elledici, Leumann 1982, pp. 157-184.

⁷⁴ Critico LEHMANN, per il quale «i genitori che occultassero ai loro figli il vero motivo e l’origine vitale del proprio modo di convivere - che a sua volta caratterizza pure il comportamento che essi assumono nei loro confronti - in linea di principio si comporterebbero in modo *antipsicologico*, e scorretto anche dal punto di vista etico. È invece compito dei genitori suscitare nel bambino la profonda convinzione che ciò che essi fanno ha una sua legittimazione. Rendere partecipi della credibilità dei genitori esclude dunque qualsiasi indottrinamento religioso deformato e non significa altro che associare il figlio alla propria esperienza - in modo libero e spontaneo - della ragione di vita cristiana, da cui i genitori, se autenticamente cristiani, traggono *pure* la motivazione della loro cura concreta del bambino» (*Presenza della fede*, cit., p. 262,).

⁷⁵ Segnaliamo in proposito il saggio, dal titolo volutamente provocatorio, di P. RICCA, *Dal battesimo allo “sbattezzo”. La storia tormentata del battesimo cristiano*, Claudiana, Torino 2015.

⁷⁶ In area francese, a proporre una dilazione del battesimo dei bambini è stato, tra gli altri, D. BOUREAU, *Il battesimo: mediazione o scelta?*, Coines, Roma 1972 (or. fr. 1970); mentre J. MOINGT, *L’initiation chrétienne des jeunes? Pour une rénovation de la*

Per un verso, è vero che la prassi battesimale è al tempo stesso causa ed effetto di una certa immagine di Chiesa: da questo punto di vista, la generalizzazione del battesimo dei bambini, senza alcuna seria verifica delle motivazioni per cui esso viene richiesto, è funzionale alla *Volkskirche*, la “Chiesa di massa”, in cui si è cristiani non per scelta ma per vincolo sociale⁷⁷, in cui si può essere *fedeli* ma non *credenti*⁷⁸.

Per un altro verso, però, la riscoperta del battesimo degli adulti come *analogatum princeps* di ogni itinerario di iniziazione cristiana non deve indurre a svalutare ingiustificatamente la prassi del pedobattesimo, la cui esistenza precede di gran lunga l’avvento della cosiddetta *societas christiana*. La preferenza accordata al modello catecumenale «non significa che l’ideale sarebbe che *tutti diventino cristiani da adulti*, ma che *tutti diventino cristiani adulti nella fede*, responsabili e protagonisti del dono ricevuto»⁷⁹.

pastorale sacramentaire, in «Études» 336/1 (1972), pp. 437-454; 599-613; 754-763, ipotizza un battesimo “a tappe”, in cui la candidatura del bambino al sacramento avviene subito dopo la nascita da parte dei genitori, ma il battesimo è conferito solo dopo il compimento dei sei anni. Quanto all’area tedesca, non meno vivace, una raccolta di studi emblematica, che nel complesso tende a pronunciarsi a favore del battesimo degli adulti, si trova in W. KASPER (ed.), *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?*, M. Grünewald, Mainz 1970, dove segnaliamo in particolare i contributi di P. Schoonenberg, W. Kasper e P. M. Zulehner. Molti anni più tardi KASPER, *La liturgia della Chiesa*, cit., pp. 129-163, ha riproposto e aggiornato la propria posizione: anche dopo aver proclamato la sostanziale legittimità del battesimo dei bambini, il teologo tedesco non rinuncia a evidenziare in conclusione che «il battesimo dei bambini rappresenta un caso dogmatico limite e fa riflettere il fatto che una modalità di amministrazione del battesimo, che di principio dal punto di vista dogmatico è possibile come caso limite, praticamente sia diventata nella Chiesa il caso normale» (*ibid.*, p. 160). In tempi recenti, di nuovo con un orientamento in favore della restaurazione del catecumenato degli adulti, meritano attenzione gli studi raccolti in J. FAMERÉE (ed.), *Baptême d’enfants ou baptême d’adultes? Pour une identité chrétienne crédible*, Lumen Vitae - Novalis, Bruxelles - Montreal 2006. Per una panoramica cf. B. SEVESO, *Il dibattito pastorale: momenti salienti*, in AA.VV., *Il battesimo dei bambini. Questioni teologiche e strategie pastorali*, Glossa, Milano 1999, pp. 31-70.

⁷⁷ Sulla contrapposizione tra *Volkskirche* e *Gemeindekirche*, la “Chiesa di comunità”, cf. W. KASPER, *Chiesa cattolica. Essenza - realtà - missione*, Queriniana, Brescia 2012 (or. ted. 2011), pp. 58-64.

⁷⁸ Così CANOBBIO, che domanda provocatoriamente: «Se è vero che il battesimo rende “fedeli”, perché i battezzati in alcune (molte) circostanze non diventano “credenti”?» (*Fede per il battesimo*, cit., p. 57).

⁷⁹ F. CAMPANA, *La celebrazione del battesimo alla luce del “Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti”*, in AA.VV., *Il battesimo come fondamento dell’esistenza cristiana*, cit., pp. 136-156, [qui, p. 137]. «Anche nel caso degli infanti il battesimo resta

La sfida pastorale appare qui almeno duplice. Si tratta, da una parte, di prendere atto che in Occidente la prassi del pedobattesimo è destinata via via a contrarsi e ciò richiede di equipaggiarsi per un'accoglienza non solo formale ma sostanziale dell'*OICA*, a livello sia diocesano che parrocchiale, cosa che in Italia si sta realizzando non senza difficoltà e ritardi, come dimostra la crassa ignoranza del rituale e della sua proposta formativa presso molti ministri ordinati, catechisti e operatori pastorali. Dall'altra parte, finché i genitori continueranno a domandare il battesimo per i loro figli, non si potrà certamente opporre un rifiuto generalizzato: si commetterebbe non solo un errore pastorale, favorendo anziché contrastare la scristianizzazione della società, ma anche teologico, perché si ignorerebbe che il battesimo possiede un riferimento intrinseco alla fede della Chiesa. È proprio quest'ultimo aspetto che esige di essere approfondito.

Finora la prassi pastorale ha inconsapevolmente seguito soprattutto la prima accezione proposta da Agostino, ritenendo che la *fides Ecclesiae*, necessaria per conferire il battesimo ai bambini appena nati, coincida *sic et simpliciter* con quella prestata dai genitori (e dai padrini). La conseguenza è che, nel caso sempre più frequente in cui i genitori risultino manifestamente non credenti, né riescano a sopperire in modo credibile individuando padrini o anche altre figure che possano assicurare la successiva educazione religiosa dei battezzati, l'unica possibilità resta quella di ricusare - o più correttamente di differire - il battesimo,

sacramentum fidei: benché, infatti, manchi l'atto di fede personale del bambino, esso viene comunque celebrato nella "fede della Chiesa", per sé iscritta in ogni celebrazione sacramentale, anche quando il soggetto è un adulto. Nel caso del battesimo di un infante, in più, la fede della Chiesa esercita un ruolo di supplenza in rapporto all'atto di fede personale, di cui il soggetto è incapace, nel momento della celebrazione. Questa incapacità, se non compromette il senso del battesimo celebrato in quella condizione, ne mostra comunque l'obiettivo "incompiutezza": la dinamica propria della fede chiede infatti che l'aspetto pre-coscienza della fede (la fede della Chiesa) venga ratificato, attuato nell'atto di fede personale e volontario che il bambino porrà, quando comincerà ad essere in grado di compiere atti responsabili. La fede della Chiesa, quindi, non sostituisce la fede personale del battezzato; essa la supplisce fino a che il soggetto resta infante, ma, per il suo dinamismo proprio, chiede di trovare attuazione nel personale atto di fede del soggetto stesso. Quando un bambino vive "nella sfera di una fede cristiana concretamente testimoniata", questo avviene in maniera del tutto naturale. In queste condizioni, quindi, il battesimo dei bambini è giustificabile, sensato e conveniente» (CASPANI, *Battesimo e professione di fede*, cit., pp. 37-38). Cf. con maggiore ampiezza ID., *Battesimo di bambini o battesimo di adulti: vera o falsa alternativa?*, in «La Scuola Cattolica» 142 (2014), pp. 37-61.

limitandosi a coltivare la speranza che in seguito maturino le condizioni per conferire il sacramento⁸⁰.

Abbiamo però visto che, secondo la successiva riflessione di Agostino, la *fides Ecclesiae* non è tanto quella di coloro che presentano il bambino al fonte, sebbene anche la loro se sono credenti, bensì quella di tutta la Chiesa, intesa nel suo senso più ampio e più denso di *communio sanctorum*, cui appartengono i battezzati di tutti i luoghi e di tutti i tempi, quelli della terra e quelli del cielo⁸¹.

Ora questa Chiesa, pur essendo una realtà ultrastorica, si realizza storicamente in ciascuna Chiesa locale, in cui «è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica»⁸². La *fides Ecclesiae*, di cui parla il vescovo di Ippona, è la fede di tutta la Chiesa e di tutte le Chiese, una fede che prende forma, in modo unico e irripetibile, nella concreta esperienza storica di ogni Chiesa particolare. Pertanto, quest'ultima, che

⁸⁰ La citata Istruzione *Pastoralis actio*, dopo aver ribadito la dottrina tradizionale sul battesimo come *sacramentum fidei*, offre alcune indicazioni pastorali sul battesimo dei bambini. Al n. 28 si legge anzitutto: «Concretamente, la pastorale del battesimo dei bambini dovrà ispirarsi a due grandi principi, di cui il secondo è subordinato al primo: 1) il battesimo, necessario alla salvezza, è il segno e lo strumento dell'amore preveniente di Dio che libera dal peccato e comunica la partecipazione alla vita divina: per sé, il dono di questi beni non deve essere differito ai bambini; 2) devono essere prese delle garanzie perché tale dono possa svilupparsi mediante una vera educazione nella fede e nella vita cristiana, sicché il sacramento possa raggiungere pienamente la sua "realtà". Di solito esse sono date dai genitori e dai parenti stretti, benché possano essere supplite in diverso modo nella comunità cristiana. Ma se tali garanzie non sono veramente serie, si potrà essere indotti a differire il sacramento, o addirittura a rifiutarlo, qualora siano certamente inesistenti». L'Istruzione parla dunque di differimento (atto di per sé temporaneo) e di rifiuto (atto di per sé permanente), ma in seguito pare ricusare quest'ultimo termine, quando asserisce ai nn. 30-31: «Se le garanzie sono insufficienti, sarà prudente differire il battesimo; tuttavia i parroci dovranno mantenersi in contatto con i genitori, in modo da ottenere da essi, per quanto è possibile, le condizioni richieste da parte loro per la celebrazione del sacramento. Se poi non fosse possibile neppure questa soluzione, si potrebbe proporre, come ultimo tentativo, l'iscrizione del bambino in vista di un catecumenato, all'epoca della scolarità. [...] Deve essere chiaro, anzitutto, che il rifiuto del battesimo non è una forma di pressione. Del resto, non si deve parlare di rifiuto, né tanto meno di discriminazione, ma di un rinvio di natura pedagogica, che tende, secondo i casi, a far progredire la famiglia nella fede o a renderla più cosciente delle proprie responsabilità».

⁸¹ NADEAU, *Le développement de l'expression fides Ecclesiae*, cit., pp. 146-147, dimostra che quest'accezione più ampia non è dimenticata dalla teologia medievale (Alessandro di Hales, Bonaventura, Tommaso).

⁸² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), n. 11.

ne sia o meno consapevole, si trova veramente implicata in ciascuna celebrazione del battesimo, allorché il battezzato è introdotto nel suo seno e, per ciò stesso, in quello della *universa Ecclesia*, la quale non è altro che la «*communio Ecclesiarum*»⁸³.

Ne consegue, sul piano inseparabilmente teologico e pastorale, che la manifesta mancanza di fede dei genitori (e dei padrini) non sembra ancora essere un motivo sufficiente per dilazionare il battesimo dei bambini. E ciò nella misura in cui la Chiesa particolare, che acquista un “corpo” e un “volto” nella molteplicità delle sue strutture pastorali (la parrocchia *in primis*, ma anche gruppi, associazioni, ecc.) e delle sue figure ministeriali (vescovo, presbiteri, diaconi, catechisti, ecc.), consapevole che il battesimo di ogni nuovo nato si compie sul fondamento della sua propria fede, si impegna ad accompagnarlo nella sua crescita spirituale instaurando, magari non senza difficoltà, una feconda sinergia con la famiglia⁸⁴, cosa che diverrebbe impossibile solo nel caso limite in cui i genitori, che pure chiedono il battesimo per i loro figli, volessero poi impedire loro ogni contatto con gli altri membri della comunità cristiana: probabilmente, solo in questa situazione estrema - in cui la *fides Ecclesiae*, benché sempre presente nella celebrazione del sacramento, non potrà poi con ogni verosimiglianza fruttificare giovandosi di un terreno pastoralmente fertile - sembra rendersi a tutti gli effetti necessario procedere al differimento *sine die* della celebrazione del battesimo.

La struttura del battesimo, la sua configurazione come rinascita, in cui riceviamo un nuovo nome e una nuova vita, ci aiuta a capire il senso e l'importanza del battesimo dei bambini. Il bambino non è capace di un atto libero che accolga la fede, non può confessarla ancora da solo, e proprio per questo essa è confessata dai suoi genitori e dai padrini in suo nome. La

⁸³ *Lumen gentium*, n. 23.

⁸⁴ Secondo Caspani, di fronte ai casi sempre più frequenti di fede carente o addirittura assente nei genitori e negli stessi padrini, «si apre lo spazio per un'azione pastorale che impegni la comunità cristiana a “dare corpo” alla fede della Chiesa: si tratta, in concreto, di prospettare una prassi pastorale nella quale i genitori vengano aiutati a riflettere sul senso della loro richiesta ed, eventualmente, accompagnati in un compito di educazione alla fede cui, da soli, non sarebbero in grado di far fronte. Una prassi che richiede anzitutto a noi una conversione di mentalità. In effetti, quando si parla dell'accesso ai sacramenti, la domanda che viene spontanea è: “Cosa dobbiamo esigere da chi ce li chiede?”. In realtà, sarebbe più fruttuoso (e forse anche più evangelico) chiederli: “Come creare le condizioni per poter sensatamente accogliere la richiesta di chi a noi si rivolge?”» (*Battesimo e professione di fede*, cit., p. 38).

fede è vissuta all'interno della comunità della Chiesa, è inserita in un "noi" comune. Così, il bambino può essere sostenuto da altri, dai suoi genitori e padrini, e può essere accolto nella loro fede, che è la fede della Chiesa, simbolizzata dalla luce che il padre attinge dal cero nella liturgia battesimale. Questa struttura del battesimo evidenzia l'importanza della sinergia tra la Chiesa e la famiglia nella trasmissione della fede. I genitori sono chiamati, secondo una parola di sant'Agostino, non solo a generare i figli alla vita, ma a portarli a Dio affinché, attraverso il battesimo, siano rigenerati come figli di Dio, ricevano il dono della fede. Così, insieme alla vita, viene dato loro l'orientamento fondamentale dell'esistenza e la sicurezza di un futuro buono, orientamento che verrà ulteriormente corroborato nel sacramento della confermazione con il sigillo dello Spirito Santo⁸⁵.

Quanto detto permette forse di concludere che la "crisi" attuale dell'iniziazione cristiana, una crisi di fine epoca le cui conseguenze si devono ancora dispiegare in tutta la loro ampiezza, potrà in fondo trasformarsi in un inaspettato *kairós*, cioè in un tempo di grazia, nella misura in cui le Chiese, in tutte le loro articolazioni, saranno indotte a riscoprire e a reintestarsi la loro funzione nativa di trasmettere la fede, restituendo concretezza al volto materno della Chiesa.

Pasquale Bua
via Calzatora, 50
03012 Anagni (FR)
p.bua@leoniano.it

Parole chiave

Fede, battesimo, *sacramentum fidei*, rito dell'iniziazione, *fides Ecclesiae*.

Keywords

Faith, baptism, *sacramentum fidei*, rite of initiation, *fides Ecclesiae*.

⁸⁵ *Lumen fidei*, n. 43, con rimando ad AGOSTINO, *De nuptiis et concupiscentia* I, 4, 5 (PL 44, 413).

**LA CICOGNA NON C'ENTRA!
NATI A VITA NUOVA NEL BATTESIMO
PER OPERA DELLO SPIRITO SANTO, NELLA SANTA CHIESA**

**THE STORK HAS NOTHING TO DO WITH IT!
BORN TO A NEW LIFE IN BAPTISM
BY THE HOLY SPIRIT, IN THE HOLY CHURCH**

Giovanni Frausini*

Abstract

The Second Vatican Council repropose to the Church the *Christian Initiation* in the form of catechumenate which has its first stage in Baptism; this sacrament, through Confirmation, leads the Christians to live their whole life in the Eucharist. In Italy, today this order has been modified for pastoral reasons, not without consequences, creating a path that instead of culminating with the beginning of a new (Eucharistic) path ends with a sacrament that cannot be repeated, Confirmation. The unity of the path of *Christian Initiation* and the order of sacraments substantially weigh also on pastoral care, and therefore on the understanding of Christian life. The reform wanted by the Council aims at responding to the changed social and cultural context in which the Church is called to proclaim the Gospel. The role of the Community becomes evident and essential to offer seekers of God a place in which to mature and live their own desire.

Il Concilio Vaticano II ha riproposto alla Chiesa la *Iniziazione Cristiana* nella forma del catecumenato che ha nel Battesimo la prima tappa; questo sacramento, attraverso la Confermazione, porta il cristiano a vivere tutta la vita nell'Eucaristia. In Italia oggi quest'ordine è stato modificato per ragioni pastorali, non senza conseguenze, creando un percorso che anziché concludersi con l'inizio di un nuovo cammino (eucaristico), termina con un sacramento non reiterabile, la Confermazione. L'unitarietà del percorso dell'*Iniziazione Cristiana* e

* Docente ordinario di teologia sacramentaria e liturgia presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

l'ordine dei sacramenti hanno un peso molto importante anche nella pastorale e quindi nella comprensione della vita cristiana. La riforma voluta dal Concilio vuole rispondere al mutato contesto sociale e culturale nel quale la Chiesa è chiamata ad annunciare il Vangelo. Il ruolo della Comunità diventa evidente ed essenziale proprio per offrire ai cercatori di Dio un luogo nel quale maturare il proprio desiderio e viverlo.

Premessa

«Dum Salvatoris nostri adoramus ortum, invenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi Christiani, et natalis capitis natalis est corporis»¹.

Abbiamo da poco celebrato il Natale del Signore ma, leggendo con Leone Magno questo avvenimento, ci rendiamo conto che esso ci coinvolge perché è proprio grazie a quell'avvenimento e alle sue modalità che siamo nati anche noi: il Natale del Capo è il Natale del corpo. Tutto questo avviene nella nostra storia grazie ai sacramenti della *iniziazione cristiana* (da in poi qui IC) perché come lo stesso san Leone amava dire: *«Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit»².*

Sono ormai diversi decenni che le nostre Chiese si interrogano sulla IC. Lo stesso Concilio aveva evidenziato la necessità di riprendere il cammino catecumenale per il Battesimo degli adulti e i riti connessi sia per gli adulti che per i bambini. Anche sulla Confermazione l'esigenza di un rinnovamento è ben presente nel Vaticano II³. L'attuale situazione pandemica, poi, ci ha costretti a prendere coscienza della discrepanza, già da tempo esistente, tra quello che ci aspetteremmo al termine dell'IC e la realtà. Ogni anno da ciascuna comunità cristiana vengono "iniziati" molti neonati, bambini, ragazzi e giovani attraverso i sacramenti del Battesimo, Cresima ed Eucaristia. Oggi, quanto Tertulliano scriveva all'inizio dell'esperienza cristiana si rivela pienamente nella sua forza e significato:

¹ LEONE MAGNO, *Sermo XXVII*, II, (PL 54, 213).

² LEONE MAGNO, *Sermo LXXIV*, II, (PL 54, 398).

³ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 16-95, nn. 1-244 [qui nn. 64-71]. D'ora in poi il documento verrà citato con: SC.

«*Fiunt, non nascuntur Christiani*»⁴. *Fiunt*: si è fatti cristiani. Lo Spirito Santo è il principale e invisibile artefice della generazione alla vita cristiana e si serve visibilmente della Chiesa per realizzare la sua missione. L'illusione che abbiamo coltivato è che si potesse nascere cristiani con l'aggiunta ... dei sacramenti. Non è la *cicogna* che porta i cristiani ma è l'azione dello Spirito che genera figli di Dio nella Santa Chiesa, con la indispensabile cooperazione della Chiesa stessa⁵. Come Gesù è *nato da donna* per opera dello Spirito così il cristiano nasce per opera dello stesso Spirito che agisce visibilmente per mezzo della Chiesa.

Ma il compito generativo della Chiesa, madre soprattutto in questo cammino che porta l'uomo ad essere cristiano, ha rivelato oggi tutta la propria fragilità. Si arriva al termine di questo percorso ma non ne scaturisce, assai spesso, una relazione profonda con Dio, né una serena appartenenza alla comunità cristiana e un deciso orientamento credente nelle scelte esistenziali. Le nostre comunità cristiane, nelle loro diverse componenti, trovano molti ostacoli nello svolgere in modo fecondo e gioioso il compito di *generare e far crescere figli di Dio oggi*, in altre parole, a *iniziare alla fede*.

La Chiesa, come buona madre, non solo vuole generare cristiani, ma sente che la propria responsabilità materna si estende a tutta la vita. Certo le caratteristiche nel corso del tempo mutano ma non possono interrompersi. Padri e madri, infatti, lo si è perché si fa crescere un figlio.

1. Dal Concilio alcune indicazioni

Il Concilio

pur non affrontando direttamente il tema dei sacramenti dal punto di vista dottrinale, ne ha determinato un ripensamento e una rivisitazione inserendolo nel contesto più ampio della vita cristiana. Ed è proprio tale esigenza, sia liturgica che teologica, che porterà il Magistero conciliare al recupero della teologia unitaria, nonché celebrativa, dei sacramenti dell'iniziazione cristiana⁶.

⁴ TERTULLIANO, *Apologeticum* 18, 4, in AA.VV., *Corpus christianorum. Series latina I*, a cura di E. Dekkers, Turnholt 1954, p. 118.

⁵ Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Sessione VII*, can. 6.

⁶ P. A. MURONI, *Iniziazione cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, p. 95.

Contesto di vita cristiana e unitarietà dei sacramenti dell'IC: due elementi che entrano nel Concilio come espressione di una preoccupazione diffusa all'interno dell'episcopato mondiale circa l'effettiva trasmissione della fede⁷. La proposta della *Sacrosanctum concilium*, che

aveva individuato le remote radici delle moderne difficoltà pastorali [...] indica la via per superarle in una riscoperta e una riadozione, ovviamente "aggiornata" e cioè adeguata alle circostanze storiche e sociali contemporanee, delle antiche istituzioni ecclesiali del catecumenato e della Quaresima⁸.

Per la SC tutta la vita della Chiesa deve avere la caratteristica della *iniziazione* dove i sacramenti sono il culmine di un percorso di costituzione del Popolo di Dio:

prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia, bisogna che siano chiamati alla fede e alla conversione: «Come potrebbero invocare colui nel quale non hanno creduto? E come potrebbero credere in colui che non hanno udito? E come lo potrebbero udire senza chi predichi? E come predicherebbero senza essere stati mandati?» (Rm 10,14-15). Per questo motivo la Chiesa annunzia il messaggio della salvezza a coloro che ancora non credono, affinché tutti gli uomini conoscano l'unico vero Dio e il suo inviato, Gesù Cristo, e cambino la loro condotta facendo penitenza. Ai credenti poi essa ha sempre il dovere di predicare la fede e la penitenza; deve inoltre disporli ai sacramenti, insegnar loro ad osservare tutto ciò che Cristo ha comandato, ed incitarli a tutte le opere di carità, di pietà e di apostolato, per manifestare attraverso queste opere che i seguaci di Cristo, pur non essendo di questo mondo, sono tuttavia la luce del mondo e rendono gloria al Padre dinanzi agli uomini⁹.

Da questo testo scaturirà l'impostazione del catecumenato all'interno del *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, al n. 19, ed anche la scelta di rivedere i riti di questi sacramenti sia per mostrane l'unitarietà (vedi SC n. 71 sulla Confermazione) sia per indicare il loro significato esistenziale. In questo la scelta di un rito del Battesimo pensato specificatamente per i bambini, la prima volta nella storia della Chiesa,

⁷ Cf. *ivi*, pp. 96-97.

⁸ V. PERI, *Una anomalia liturgica: la Cresima dopo la prima comunione*, in «Rivista Liturgica», 73/2 (1986), pp. 251-291 [qui 265].

⁹ SC, n. 9.

manifesta il desiderio della Chiesa che i sacramenti, celebrati in modo «adattato alla loro condizione reale»¹⁰, possano essere quella *lex orandi* dalla quale, nella *lex credendi*, scaturisce anche la *lex vivendi*. È quasi ovvio, quindi, che lo stesso numero della SC si preoccupi che «nel rito stesso siano maggiormente messi in rilievo il posto e i doveri che hanno i genitori e i padrini»¹¹.

2. Una riflessione necessaria: andare oltre la nostra esperienza

Credo che sia innegabile riconoscere che quando sentiamo parlare di questi sacramenti l'immagine che ci viene in mente è quella di un neonato per il Battesimo, di un bambino per la prima Eucaristia e di un ragazzo per la Cresima. Verrebbe voglia di pensare che il Battesimo non è un problema, così pure la prima Eucaristia, visto che la totale dipendenza dalla famiglia di queste fasce di età ci fa trovare subito in essa il "colpevole" del mancato frutto di questi sacramenti. Qualche problema comincia ad esserci con il sacramento della Confermazione quando, in un'età adolescenziale, i ragazzi vorremmo che fossero iniziati alla vita cristiana con la preparazione alla Confermazione. Ma così non è. E allora ecco che colpevolizziamo la società, i costumi... C'è da osservare che forse non ci trova concordi neanche sulla identificazione di cosa significhi "vita cristiana": ma questo è un altro grande problema.

Se vogliamo andare in profondità, di questi sacramenti abbiamo bisogno di cambiare prospettiva, e non è facile. Abbiamo bisogno di pensare a questi sacramenti ricevuti da un adulto, come ci viene presentato ormai da molti anni dal RICA. Abbiamo anche bisogno di analizzare l'ordine dei sacramenti come oggi viene praticato nella Chiesa italiana e non solo. È noto, infatti, che da tempo è stata collocata la celebrazione della Confermazione dopo la prima Eucaristia con la sola speranza di poter continuare un dialogo con gli adolescenti. Ma questa speranza ha dovuto fare i conti con una celebrazione della Confermazione trasformata in *fiesta di congedo*. Celebrare la Cresima dopo la prima Eucaristia è un'eccezione che è stata sempre fatta, in occidente, in relazione alla possibilità per il vescovo di celebrare la Confermazione. Ma teorizzare e praticare il sacramento della Confermazione come ultimo sacramento dell'IC cambia

¹⁰ SC, n. 67.

¹¹ Ivi.

profondamente la prospettiva teologica ed esistenziale di questi sacramenti, anche del Battesimo. È necessario, poi, considerare i problemi connessi con l'attuale prassi di celebrare il sacramento della penitenza come secondo sacramento¹² e non come sacramento da celebrare dopo l'IC. Anche questo modifica in modo significativo l'esperienza della IC. Da ultimo, ma non è la cosa meno importante, occorre prendere coscienza del cambiamento del contesto culturale nel quale avviene l'IC: comunque vogliamo chiamare questo nostro tempo, il tema della fede e della vita cristiana è diventato marginale, se non totalmente assente, nella vita della stragrande maggioranza degli uomini e delle donne delle nostre città.

Nei paesi europei, poi, abbiamo assistito all'arretramento del ruolo sociale della parrocchia: il cristianesimo non entra nella vita delle persone per il suo essere espressione sociale e territoriale condivisa, tipico della parrocchia di impostazione post-tridentina; è finito il cristianesimo sociale, non il cristianesimo, ma un certo cristianesimo. Questo fatto pone enormi interrogativi alla IC ed in modo particolarissimo al Battesimo dei bambini che, è bene ricordare,

è forse la decisione più carica di conseguenze di tutta la storia della Chiesa, molto tempo prima di Costantino, non solo perché ne risulta offuscata l'immagine normale dell'incontro personale con Cristo e della decisione per lui che si compie in ogni sacramento, offuscamento che porterà fino alla esasperazione del puro *opus operatum*; tutta l'esistenza cristiana viene infatti ormai collocata su un fatto quasi naturale e non ratificato dal soggetto fin dal principio, e la cui ratifica nell'età della ragione contiene qualcosa di dubbio, mai totalmente plausibile, giacché nessuna decisione può ormai far sì che ciò che è accaduto (*signum* indelebile) venga cancellato¹³.

3. La Chiesa è nostra madre

Tra le immagini utilizzate dal Concilio Vaticano II per descrivere la Chiesa troviamo quella della *madre* «poiché con la predicazione e il

¹² Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione "Redemptionis sacramentum" su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la santissima Eucaristia (25 marzo 2004) n. 87.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 542-543.

Battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio»¹⁴. Il Concilio lega la maternità della Chiesa a quella di Maria e, se come insegna il Concilio «la Chiesa contemplando la santità misteriosa della Vergine, imitandone la carità e adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della Parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre»¹⁵, ciò significa che l'opera di Maria continua nella Chiesa. D'altra parte, questo risulta evidente da Gesù stesso che nel momento della sua morte dona la maternità di Maria alla Chiesa. Quella donna che lo aveva dato alla luce diventa madre di tutti i credenti.

Isaac della Stella, Padre della Chiesa del XII secolo, afferma: «Maria e la Chiesa sono entrambe Vergini e Madri. Entrambe concepiscono di Spirito Santo, senza concupiscenza, e senza macchia danno figli a Dio, il Padre. La prima ha generato senza peccato la Testa per il Corpo; l'altra genera il Corpo per la Testa mediante la remissione dei peccati. Entrambe sono Madre di Cristo, ma l'una non dà senza l'altra il Cristo totale»¹⁶. Ecco perché, egli conclude, possiamo applicare alla Chiesa tutto quello che la Scrittura afferma per Maria, e viceversa.

4. Ministri della IC

È chiara a tutti la missione che il Signore risorto ha affidato alla sua Chiesa di annunciare il Vangelo. All'interno della Chiesa la prima responsabilità di questo annuncio è affidata ai ministri ordinati. Partecipi, in modi diversi, della *successione apostolica*, sono chiamati a rendere possibile agli uomini e alle donne del nostro tempo l'esperienza viva della presenza del Signore risorto in mezzo a noi. Il ruolo dei ministri ordinati anche per il battesimo (bambini compresi) andrebbe rivisto. Questa responsabilità non può essere delegata, come anche non può vedere il ministro senza una comunità, senza dei fratelli e sorelle che lo affianchino.

Ecco perché insieme a questa prima responsabilità occorre qui richiamare quella di tutta la Chiesa: «Il popolo di Dio, cioè la Chiesa, che trasmette e alimenta la fede ricevuta dagli apostoli, considera suo compito

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, pp. 120-263, nn. 284-456 [qui n. 64]. D'ora in poi il documento verrà citato con: LG.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ ISAAC DELLA STELLA, *Sermones* 51, (PL 194, 1863a).

fondamentale la preparazione al Battesimo e la formazione cristiana dei suoi membri»¹⁷. Il RICA continua poi specificando ulteriormente e con ricchezza di indicazioni le diverse figure che accompagnano i candidati alla IC¹⁸. Ma è soprattutto quando il RICA descrive il tempo del catecumenato che si comprende il ruolo della comunità, quando dice:

Prendendo a poco a poco familiarità con l'esercizio della vita cristiana, aiutati dall'esempio e dall'assistenza dei garanti e dei padrini, anzi dei fedeli di tutta la comunità, i catecumeni si abituanano a pregare Dio, a testimoniare la fede, a mantenersi sempre nell'attesa del Cristo, a seguire nelle loro opere l'ispirazione divina, a donarsi nell'amore del prossimo fino al rinnegamento di se stessi (n. 19,2).

I catecumeni hanno bisogno di una comunità che prega, capace di essere scuola di vita cristiana, vigilanza, testimonianza, quella stessa comunità che li ha accolti, fin dal primo momento, in una relazione di fraternità: «L'accoglienza si farà durante le riunioni della comunità locale, offrendo un clima di amicizia e di dialogo. Presentato da un amico, il simpatizzante riceve il saluto cordiale dei presenti, è accolto dal sacerdote o da un altro membro, degno e preparato, della comunità»¹⁹.

Solo se i fratelli e le sorelle della comunità cristiana si sentiranno realmente coinvolti nel cammino del "diventare cristiani" dei catecumeni, si potrà avere un'autentica iniziazione. Solo in una comunità che è davvero vita fraterna, e non solo assemblea liturgica, si potrà sviluppare quel clima necessario per fare del cercatore di Dio un cristiano. Nel nostro contesto ecclesiale è necessario porre la questione della mancanza di luoghi di fraternità in molte delle nostre realtà ecclesiali.

Tutto questo è necessario anche quando il Battesimo è di un bambino. Sarà la famiglia a dover essere accolta, accompagnata, coinvolta nell'annuncio del Vangelo. Le promesse battesimali che genitori e padrini-madrine rinnovano prima che il loro piccolo venga battezzato, non possono essere una finzione rituale. Ma perché sia così è necessario che ci sia un ascolto profondo e fatto nel tempo da parte della Chiesa di chi richiede il Battesimo del proprio figlio, un accompagnamento nella riscoperta della fede e della vita cristiana, quando necessario. Qui l'*illusione intellettuale* la fa da padrona nella nostra pastorale. Ti spiego,

¹⁷ RICA, n. 7.

¹⁸ Cf. *ibid.*, nn. 41-48.

¹⁹ *Ibid.*, n. 12,3.

quindi comprendi e credi. Ma non è così. Da sempre i passaggi sono due: la *traditio-redditio*, nel catecumenato, nella quale si vuol portare il candidato alla comprensione delle verità del *Credo* e la *professione di fede* (nella veglia Pasquale) nella quale si afferma la propria personale *fede* nella fede ricevuta dalla Chiesa²⁰. I criteri della IC, che con tanta cura il RICA propone²¹, devono essere un punto di riferimento nell'accogliere e accompagnare chi chiede il Battesimo non solo per sé ma anche per il proprio figlio.

5. La vita eucaristica è lo scopo del Battesimo-Confermazione

Si legge nel RICA: «Per mezzo dei sacramenti dell'IC, gli uomini, uniti con Cristo nella sua morte, nella sua sepoltura e risurrezione, vengono liberati dal potere delle tenebre, ricevono lo Spirito di adozione a figli e celebrano, con tutto il popolo di Dio, il memoriale della morte e risurrezione del Signore». Attraverso il Battesimo sono «incorporati a Cristo, sono costituiti in popolo di Dio». Nella Confermazione, «ricevono una più profonda configurazione a Cristo e una maggiore abbondanza di Spirito Santo, per essere capaci di portare al mondo la testimonianza dello stesso Spirito fino alla piena maturità del corpo di Cristo». Infine, partecipando all'assemblea eucaristica, i fedeli si nutrono del Corpo e del Sangue di Cristo «per ricevere la vita eterna e manifestare l'unità del popolo di Dio», partecipano così all'offerta che Cristo fa di se stesso per la salvezza del mondo, affinché «tutto il genere umano formi l'unica famiglia di Dio». Possiamo quindi affermare che i tre sacramenti dell'iniziazione «portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio»²².

Lo scopo della IC non è la celebrazione dei sacramenti, ma la vita cristiana, cioè partecipare alla vita e alla missione della Chiesa, essere *popolo sacerdotale*. È fondamentale riscoprire l'itinerario di IC, con le sue caratteristiche di gradualità e progressività, come un percorso profondamente unitario che trova il suo vertice sacramentale nell'Eucaristia, in quanto in essa si attua la più profonda comunione con

²⁰ *Ibid.*, nn. 25 e 30.

²¹ *Ibid.*, nn. 4-40.

²² *Ibid.*, nn. 1-2.

Cristo, ma, nello stesso tempo, si edifica il mistero della Chiesa, corpo di Cristo²³. In tal modo il battezzato diventa pienamente *cristiano*, completamente inserito nella comunione con Cristo, nella Chiesa, suo corpo.

I sacramenti dell'IC non sono, perciò, tre azioni indipendenti, senza collegamento tra loro, ma sono un unico intervento di Dio. Essi hanno il loro culmine non nel Battesimo, punto di partenza, ma sul punto di arrivo, l'Eucaristia. Battesimo e Cresima sono i sacramenti che introducono, *iniziano* all'Eucaristia. Potremmo dire che il Battesimo ha come primo scopo quello di introdurci nella partecipazione eucaristica.

Se davvero l'Eucaristia è fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa, ne consegue, quindi, che il cammino di IC deve portare il catecumeno attraverso dal Battesimo all'Eucaristia. A questo proposito, come hanno detto i Padri sinodali, «dobbiamo chiederci se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia»²⁴. Da qui la necessità che nella prassi pastorale, ci sia «una comprensione più unitaria del percorso di IC». Il sacramento del Battesimo, con il quale siamo resi conformi a Cristo, incorporati nella Chiesa e resi figli di Dio, costituisce la porta di accesso a tutti i Sacramenti. «Tuttavia è la partecipazione al Sacrificio eucaristico a perfezionare in noi quanto ci è donato nel Battesimo. Anche i doni dello Spirito sono dati per l'edificazione del Corpo di Cristo (*ICor* 12) e per la maggiore testimonianza evangelica nel mondo. Pertanto, la santissima Eucaristia porta a pienezza l'IC e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale»²⁵.

È l'Eucaristia il «sacramento della piena maturità cristiana»²⁶. Non si può dire che la Confermazione è il sacramento della maturità, visto che solo con la partecipazione all'Eucaristia il cristiano raggiunge la pienezza della comunione con Cristo, nella Chiesa. Afferma il RICA:

Tutto si conclude con la celebrazione dell'Eucaristia, alla quale i neofiti in questo giorno partecipano per la prima volta e a pieno diritto e nella quale portano a compimento la loro iniziazione. In essa infatti i neofiti, promossi

²³ Cf. *1Cor* 10,16-17.

²⁴ *Proposizioni dell'Undecima Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (2-23 ottobre 2005), n. 13.

²⁵ BENEDETTO XVI, esortazione apostolica post sinodale *Sacramentum Caritatis* (22 febbraio 2007), n. 17.

²⁶ CEI, *Eucaristia Comunione e Comunità* (22 maggio 1983), n. 92.

alla dignità del sacerdozio regale, hanno parte attiva alla preghiera dei fedeli e, per quanto possibile, alla presentazione delle offerte all'altare; con tutta la comunità diventano partecipi dell'azione del sacrificio e riconsegnano il "Padre nostro", preghiera con la quale manifestano lo spirito di adozione a figli, ricevuto con il Battesimo. Infine, nella comunione al Corpo immolato e al Sangue sparso, confermano i doni ricevuti e pregustano i doni eterni²⁷.

6. Una pastorale nuova

I sacramenti sono, indubbiamente, innanzitutto un'azione di Cristo²⁸. Senza questa continuità, nella differenza, tra sacramenti e storia della salvezza tutto quello che stiamo dicendo servirebbe a poco: essi «formano il cristiano»²⁹, espressione che nella *editio typica* afferma letteralmente che l'IC culmina con la celebrazione dei sacramenti «da cui il cristiano è iniziato»³⁰. Sono i sacramenti che fanno il cristiano perché essi non sono altro che «la prima partecipazione sacramentale alla morte e resurrezione di Cristo»³¹. Questo significa che l'impegno pastorale della Chiesa non è tanto quello di iniziare *ai* sacramenti quanto piuttosto di far emergere quello che viene generato *dai* sacramenti, attraverso la loro celebrazione liturgica.

Dopo aver ricevuto i sacramenti della IC, la persona si trova in una condizione nuova che lo Spirito Santo crea in lei. Il Battesimo, con la Confermazione e l'Eucaristia che completano l'IC, *crea* una realtà *diversa* rispetto alla vita naturale, che neppure il peccato può distruggere. Ecco perché il tempo che segue la celebrazione dei sacramenti è un tempo

²⁷ RICA, n. 36.

²⁸ «Giustamente, perciò la liturgia è considerata come l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell'uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado» (SC, n. 7).

²⁹ RICA, n. 6.

³⁰ «*Sacramenta [...] quibus christianus initiatur*» (RITUALE ROMANUM, *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1972, n. 6).

³¹ RICA, n. 8.

privilegiato per *entrare con tutta la persona nel mistero*: è la *mistagogia*; con questa parola «intendiamo l'azione educatrice dell'*Ecclesia Mater* che introduce e accompagna i credenti a vivere la stessa vita di Cristo»³².

Chi viene iniziato sacramentalmente è una creatura nuova: il dono dello Spirito Santo apre alla *conoscenza della verità*³³, non soltanto intellettuale, ma di tutta l'esistenza dell'uomo.

Fa riflettere quanto affermato da un noto teologo oltre cinquant'anni fa: il cristiano di domani «o sarà un "mistico", uno cioè che ha sperimentato" qualche cosa, o cesserà d'essere»³⁴ un credente. Con Benedetto XVI potremmo giungere che il credente del nostro oggi è un uomo che ha incontrato *Qualcuno* (Cristo) nella sua vita: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»³⁵.

Nei sacramenti dell'IC riceviamo lo Spirito Santo, cioè Dio stesso e non soltanto i suoi doni. Per questo siamo capaci, anche se in maniera iniziale e fragile, di una «percezione immediata di Dio prodotta dal tocco invisibile del suo raggio»³⁶. Ecco da dove vengono le *nuove capacità* del battezzato³⁷.

³² V. ANGIULI, *La recezione del Concilio e la "svolta mistagica" della pastorale. "Ut mysterium paschale vivendo exprimatur"*, in «Orientamenti Pastoralis» 11 (2007), pp. 8-44 [qui p. 31].

³³ «Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13).

³⁴ K. RAHNER, *Nuovi saggi. II. Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, p. 24.

³⁵ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) n. 1.

³⁶ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Roma 1994, p. 157.

³⁷ Esse vengono ben descritte nella prima preghiera litanica all'inizio del rito per il Battesimo degli adulti: «Ricevete il segno della croce sugli orecchi per ascoltare la voce del Signore. Ricevete il segno della croce sugli occhi, per vedere lo splendore del volto di Dio. Ricevete il segno della croce sulla bocca, per rispondere alla Parola di Dio. Ricevete il segno della croce sul petto, perché Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori. Ricevete il segno della croce sulle spalle, per sostenere il giogo soave di Cristo» (RICA, n. 85). Anche nel rito del Battesimo dei bambini il celebrante, dopo aver toccato le orecchie e la bocca del nuovo cristiano dice: «Il Signore Gesù, che fece udire i sordi e parlare i muti, ti conceda di ascoltare presto la sua Parola e di professare la tua fede a lode e gloria di Dio Padre» (CEI, *Rito del Battesimo dei bambini*, n. 121). Nella *editio typica* viene usato il verbo *accipere*, e cioè *accogliere*, perché per noi cristiani ascoltare equivale ad aderire, accogliere, obbedire. Con il Battesimo viene data una possibilità nuova: ascoltare la voce del Signore, riconoscerla quale voce di Dio in dialogo con l'uomo e dare ad essa l'*obbedienza della fede* (Rom 16,26). Dio si fa vicino all'uomo nel tempo e lo coinvolge in un dialogo come tra amici, fino a spiegare a lui "i segreti di Dio stesso" come

Ma queste capacità devono emergere e sviluppare. Il Battesimo dei bambini potrà essere un momento fecondo per la trasmissione della fede a condizione che si passi dalla preparazione al sacramento, ad un inizio di percorso che accompagna la famiglia ed il bambino in tutta l'iniziazione, fatto attraverso i sacramenti «*ut sacraméntum vivéndo téneant, quod fide percepérunt*» (Colletta del Lunedì dell'ottava di Pasqua). Quello che deve preoccuparci non sono tanto le motivazioni che portano a chiedere il Battesimo, spesso fragili, quanto piuttosto la debolezza della comunità cristiana nell'accompagnare, sostenere, indirizzare la famiglia che chiede il Battesimo di un proprio figlio. Ci mancano strumenti, capacità, ministeri idonei a questo servizio che con continuità e competenza, facendo leva su quell'esperienza divina che è la paternità e la maternità, aiutino le famiglie in un vero e proprio percorso di iniziazione, non solo sacramentale ma anche esperienziale, perché possano a loro volta iniziare i propri figli alla vita cristiana. La priorità non sta tanto nel raffinare contenuti ma nell'essere capaci di introdurre dentro una relazione profondamente segnata dalla fede, dentro esperienze di famiglie, di coppie, di genitori-educatori che facciano del Vangelo il riferimento fondamentale nella quotidianità della vita, mostrandone la forza e la bellezza. Qui dobbiamo parlare della *mistagogia* come esperienza profonda della fede che avviene attraverso la liturgia. Anche la celebrazione dei sacramenti è un momento importante per manifestare la natura profonda del Battesimo e dell'essere cristiani. Solo per fare un esempio pensiamo alle modalità celebrative del sacramento del Battesimo. Quante volte per *accontentare* i desideri di una famiglia facciamo celebrazioni nelle quali la comunità è assente, facciamo diventare il Battesimo una *festa privata*, e non l'ingresso di un nuovo cristiano nella comunità. È questa la giustifichiamo con una *ragione pastorale*.

7. IC e conversione

Quando si parla di IC è realistico «il rischio di considerarla semplicemente come l'amministrazione di tre sacramenti», ma occorre guardarla «nella sua integrità, ossia come ingresso nel Mistero pasquale di

ci è stato rivelato definitivamente nell'uomo-Dio Gesù Cristo. Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, vol 1, nn. 2 e 4.

Cristo che ci fa cristiani, attraverso la sacramentalità della Chiesa espressa in maniera tipica dal RICA»³⁸.

Fare un percorso di IC significa riconoscere che, per diventare cristiani, non occorre *sapere delle cose nuove* né è sufficiente approfondire solo gli aspetti catechistici; l'IC esige che si cambi qualcosa nella persona e nella vita, si impari a fare le cose di prima in modo nuovo, si aprano interessi e scelte prima non comprese nel proprio progetto di vita. Siccome si tratta di una *vita nuova*, non basta la buona volontà per convertirsi, occorre il *dono dall'alto*³⁹. Si tratta di una nuova identità che l'individuo acquisisce: comincia ad esistere d'ora in poi in un altro modo, inizia una nuova esistenza. Il *Rito dell'IC degli adulti* proprio per questo è pensato come un itinerario lungo ed articolato. Non sarebbe corretto pensare che l'IC coincida con il catecumenato; esso è un itinerario che parte dalla pre-evangelizzazione e si conclude con la mistagogia.

Nel RICA si afferma che «Il catecumenato è un periodo di tempo piuttosto lungo, in cui i candidati ricevono un'istruzione pastorale e sono impegnati in un'opportuna disciplina»⁴⁰. Così le motivazioni di ciascuno nel diventare cristiano “sono portate a maturazione”. La maturazione cristiana non avviene soltanto attraverso i sacramenti ma attraverso quattro fondamentali vie: la prima consiste in «una opportuna catechesi [...] disposta per gradi e presentata integralmente, adattata all'anno liturgico e fondata sulle celebrazioni della Parola»⁴¹. È da sottolineare il legame qui indicato tra anno liturgico, celebrazione della Parola e catechesi. Si propone una catechesi biblico-liturgica nella quale, evidentemente, il lezionario ha un ruolo fondamentale⁴².

³⁸ MURONI, *Iniziazione cristiana*, cit., pp. 7-8.

³⁹ Gc 1,17.

⁴⁰ RICA, n. 19.

⁴¹ Ivi.

⁴² Mi piace qui ricordare le parole di Sant'Agostino quando nel *De Catechizandis rudibus*, parlando proprio di chi deve essere introdotto alla fede, afferma: «la catechesi comincia dal versetto: In principio Dio creò il cielo e la terra e prosegue fino al tempo presente della Chiesa. Tuttavia, non dobbiamo per questo citare a memoria, [...] tutto il Pentateuco, e tutti i libri dei Giudici, dei Regni e di Esdra, e tutto il Vangelo e gli Atti degli Apostoli; neppure dobbiamo narrare e spiegare tutto ciò che è contenuto in questi libri esponendolo con nostre parole. Il tempo non lo consente né alcuna necessità lo esige. Dobbiamo, invece, abbracciare l'insieme per sommi capi e in linea generale, in modo da scegliere gli eventi più mirabili, che si ascoltano con maggior diletto e che d'altra parte si situano nelle articolazioni cruciali della storia, non mostrandoli come manoscritti nei loro involucri, per poi sottrarli subito alla vista; al contrario conviene, indugiandovi

La seconda via di maturazione proposta dal RICA si attua «prendendo a poco a poco familiarità con l'esercizio della vita cristiana, aiutati dall'esempio e dall'assistenza dei garanti e dei padrini, anzi dei fedeli di tutta la comunità»⁴³. Così i catecumeni si abituanò «a pregare Dio, a testimoniare la fede, a mantenersi sempre nell'attesa del Cristo, a seguire nelle loro opere l'ispirazione divina, a donarsi nell'amore del prossimo fino al rinnegamento di se stessi». Essi «trovandosi già per la fede in contatto con il mistero della Morte e della Risurrezione, passano dall'uomo vecchio all'uomo nuovo che in Cristo trova la sua perfezione»⁴⁴. Il RICA indica già nell'esercizio della vita cristiana prima del Battesimo una forma di partecipazione, un *contatto*, con il mistero pasquale. Si attua così «un progressivo cambiamento di mentalità e di costume» con tutte le «sue conseguenze di ordine sociale» che si svilupperanno progressivamente nel tempo del catecumenato.

Continua il RICA: desiderando di entrare a far parte della Chiesa che per sua natura «è apostolica, i catecumeni imparino anche a collaborare attivamente alla evangelizzazione e all'edificazione della Chiesa con la testimonianza della loro vita e con la professione della loro fede»⁴⁵.

A tutto questo si aggiungono anche i riti liturgici che, già durante il catecumenato, avranno lo scopo di «meglio prepararsi alla futura partecipazione all'Eucaristia»⁴⁶.

Si tratta di educare alla *virtù della penitenza (penitenza interiore*⁴⁷) che, ancor prima del *sacramento della penitenza*, è atteggiamento sempre necessario in ogni momento della vita cristiana, fin dal catecumenato, e consiste nel porre in atto ogni mezzo possibile, interiore ed esteriore, per vivere coerentemente la propria fede, per assumere sempre più la *forma di Cristo* in noi. La troviamo anche nel *sacramento* in quella parte della celebrazione stessa chiamata *soddisfazione o penitenza*⁴⁸.

alquanto, chiarirli e spiegarli e offrirli all'attenzione degli ascoltatori perché li considerino e se ne meravigliano» (3,5).

⁴³ RICA, n. 19.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 1430-1439.

⁴⁸ La tradizione, fin dal Nuovo Testamento, ci insegna che la *penitenza interiore* può avere espressioni molto varie e tra queste vengono sottolineate: il digiuno, la preghiera, l'elemosina, che esprimono rispettivamente la conversione in rapporto a se stessi, in rapporto a Dio e in rapporto agli altri. Inoltre la tradizione ci indica altri atti penitenziali:

È evidente, quindi, che la nostra prassi pastorale è chiamata ad un profondo rinnovamento, seguendo la logica educativa che non vede la Chiesa come colei che *distribuisce la grazia*, ma come colei che educa, *introduce nell'unico mistero di grazia*.

8. La speranza dell'unità della Chiesa: il Battesimo

In questi ultimi anni la realtà dell'ecumenismo, inteso come il cammino delle Chiese e delle comunità ecclesiali per ritrovare e far crescere l'unità visibile dei cristiani nella confessione della fede, nei sacramenti e nella fraternità, ha incontrato non poche difficoltà all'interno di tutte le Chiese. Non possiamo nascondere come sul tema sacramenti, Eucaristia in particolare, esistono tensioni e differenze non risolte; così anche nei temi dell'apostolicità della Chiesa e della successione apostolica è evidente come le posizioni sono ancora lontane tra loro e i tentativi di cercare una via "ecumenica" siano ancora ai primi vagiti. Anche sul piano delle relazioni fraterne, al di là di tutte queste differenze, occorre constatare tutta la fatica e la diffidenza che spesso caratterizza i rapporti tra i "vertici" ecclesiali e non tanto tra i cristiani.

Il riconoscimento reciproco del Battesimo che esiste tra le Chiese, anche se con alcune eccezioni significative, costituisce comunque un motivo di speranza. È vero che alcune Chiese protestanti non riconoscono il Battesimo dei bambini, che alcune Chiese ortodosse non riconoscono il Battesimo celebrato nelle altre confessioni cristiane, tuttavia il fatto che ci siano delle Chiese non cattoliche che riconoscono la verità del Battesimo celebrato nella Chiesa cattolica apre la strada ad un effettivo ecumenismo. Infatti, il Battesimo, nella sua dimensione cristologica è partecipazione al mistero pasquale di Cristo e nella sua dimensione ecclesiologica realizza

gli sforzi compiuti per riconciliarsi con il prossimo, le lacrime di penitenza, la preoccupazione per la salvezza del prossimo, l'intercessione dei santi e la pratica della carità, la sollecitudine per i poveri, l'esercizio e la difesa della giustizia e del diritto, la confessione delle colpe ai fratelli, la correzione fraterna, la revisione di vita, l'esame di coscienza, la direzione spirituale, l'accettazione delle sofferenze, la perseveranza nella persecuzione a causa della giustizia; in sintesi potremmo dire che la *virtù della penitenza* consiste nel *prendere la propria croce, ogni giorno, e seguire Gesù* (cf. Lc 9,23). Perciò, evidentemente, hanno una grande rilevanza *penitenziale* sia la *celebrazione dell'Eucaristia* che la *liturgia delle ore*. Poi si tratterà di adattare il cammino penitenziale ad ogni singola persona, alle sue possibilità, alla sua sensibilità, alla sua situazione.

la comunione ecclesiale. Si è aggregati alla Chiesa per mezzo del Battesimo. Ciò significa che se io riconosco la validità del Battesimo in una confessione cristiana diversa dalla mia riconosco anche quella comunità alla quale si è visibilmente aggregati come una realtà ecclesiale. Di fatto nel Concilio Vaticano II la Chiesa cattolica, senza nulla togliere alla propria convinzione di essere nella fedeltà a Cristo, riconosce la sproporzione che esiste tra la Chiesa come Cristo l'ha voluta e la Chiesa nella sua realizzazione storica⁴⁹. È vero, però, che questo riconoscimento è solo parziale ed incompleto anche per la non partecipazione alla mensa eucaristica comune, naturale compimento del Battesimo.

Conclusioni

In questo nostro sommario percorso intorno al battesimo all'interno della iniziazione cristiana abbiamo incontrato diversi temi cruciali nella vita e nella missione della Chiesa. Ci siamo resi conto che la posta in gioco intorno al Battesimo, anche nella sua forma celebrativa più diffusa che è quella dei bambini, evidenzia aspetti nevralgici del cammino della Chiesa e della sua fede.

Intorno al Battesimo si gioca la teologia dei sacramenti che, lasciato come unico punto di riferimento l'*ex opere operato*, vorrebbe ritrovare un equilibrio con l'*ex opere operantis*, questione quanto mai cruciale nel contesto attuale e ragione della nostra pastorale liturgica e non. Qui troviamo la radice della nostra fede, del dono che il Battesimo fa della fede della Chiesa.

Intorno al Battesimo si gioca l'interpretazione della vita cristiana e della riscoperta della centralità dell'Eucaristia celebrata con quella *actuosa participatio* che manifesta la natura sacerdotale del popolo.

Si gioca la vita penitenziale della Chiesa che, accanto e oltre il sacramento della penitenza, ha nel Battesimo la sua radice di conformazione a Cristo e nell'Eucaristia l'evento efficace.

Si gioca la Chiesa nel suo essere Corpo di Cristo e popolo di Dio; la porta d'ingresso è nel Battesimo e la sua forza e dell'Eucaristia.

⁴⁹ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, pp. 286-325, nn. 494-571 [qui n. 4].

Si gioca la speranza dell'unità della Chiesa: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef 4,5).

Proprio per questo la pastorale battesimale degli adulti e dei bambini va vista con particolare cura. In essa si giocano il tesoro prezioso della nostra fede.

Giovanni Frausini,
Via Liguria, 1
61032 Fano (PU)
giovanni.frausini@alice.it

Parole chiave

Iniziazione cristiana, Battesimo, Comunità, ordine dei sacramenti.

Keywords

Christian initiation, Baptism, Community, order of the sacraments.

**IL BATTESIMO E L'UNITÀ DEI CRISTIANI.
TEORIE E PRASSI NEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO**

**BAPTISM AND THE UNITY OF CHRISTIANS.
THEORIES AND PRACTICES IN THE CATHOLIC-ORTHODOX DIALOGUE**

Daniele Cogoni*

Abstract

Nel presente articolo si offre una ricognizione sul tema del battesimo. Si tratta dell'argomento attualmente più importante nel contesto dell'ecumenismo. Alla luce di ciò la presente riflessione cerca di evidenziare la sua centralità e l'importanza del suo riconoscimento nel dialogo tra le Chiese.

This article offers a survey about baptism, which is currently the most important topic in the context of ecumenism. Considering this, the present reflection seeks to highlight its centrality and the importance of its recognition in the dialogue between the Churches.

1. *Status quaestionis*

Il Risorto, confermando nei discepoli la centralità della fede trinitaria, ha indicato in essa il presupposto indispensabile perché si possa accedere alla salvezza donata mediante il battesimo:

Gesù disse loro: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato” (Mc 16, 15-16).

E Gesù, avvicinatosi, disse loro: “Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Mt 28,18-20).

* Docente in teologia dogmatica e sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

I cristiani sono dunque battezzati in obbedienza al mandato di Cristo. Essi sono battezzati “nel Nome” e non “nei nomi” del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in quanto, «non vi è che un solo Dio, il Padre onnipotente, il Figlio suo unigenito e lo Spirito Santo: la Santissima Trinità»¹. È a causa del battesimo, nel quale manifestiamo la nostra adesione e fedeltà al Cristo risorto e alla sua rivelazione trinitaria, che ci possiamo chiamare cristiani, poiché nati tutti dall’unico battesimo, dall’unico corpo di Cristo che è la Chiesa, così come attesta l’Apostolo:

Un solo corpo, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti (Ef 4,5-6).

L’antica formula battesimale consegnata alla Chiesa nascente dal Cristo risorto, professata dagli Apostoli e rimasta intatta in tutte le confessioni cristiane che partecipano al “Consiglio Ecumenico delle Chiese” e alla sua “Commissione Fede e Costituzione”, costituisce pertanto il punto di partenza del cammino di fede che tende all’unità nella Santa Trinità. È infatti “nel Nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”, nel quale siamo battezzati, che si costituisce l’esperienza dei veri credenti condotti nella grazia di una nuova vita, scaturente dalla Santa Pasqua e dal dono dello Spirito Santo. La Santa Trinità non è solo l’agente Divino nel battesimo annunciato dal Cristo risorto, ma anche la “sorgente”, la “vitalità” e il “fine” della vita dei credenti chiamati alla santità e all’unità. Basilio di Cesarea affermava: «Il battesimo mira ad un duplice scopo: abolire il corpo del peccato perché non dia più frutti di morte e vivere nello Spirito portando frutti di santità [...]. È questo il rinascere dall’alto, dall’acqua e dallo Spirito»². Tale rinascita viene paragonata da Cromazio di Aquileia ad una seconda creazione:

Come la nostra prima creazione fu opera della Trinità, così la nostra seconda creazione è opera della Trinità. Il Padre non fa nulla senza il Figlio e senza lo Spirito Santo, perché l’opera del Padre è anche del Figlio e l’opera del Figlio è anche dello Spirito Santo. Non c’è che una sola e

¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1992, n. 233.

² BASILIO DI CESAREA, *Trattato sullo Spirito Santo*, 15, 35 (PG 32, 129).

medesima grazia della Trinità. Siamo, dunque, salvati dalla Trinità perché in origine siamo stati creati solo dalla Trinità³.

Gregorio di Nissa, collegando la rinascita battesimale alla più vasta vita ecclesiale, dice: «Il credente è portato alla luce grazie alla rinascita del battesimo e la sua nutrice è la Chiesa»⁴. È importante notare dunque che non solo per gli Apostoli, ma anche per i Santi Padri, *fede trinitaria*, *battesimo* e *Chiesa* sono unite tra loro in modo indissolubile.

Fedele alla Rivelazione del Signore, agli Apostoli e ai Santi Padri, nel suo ultimo discorso alla comunità monastica di Sihăstria a Neamț in Moldavia, padre Cleopa Ilie affermava:

Miei amati fratelli, sappiate che *la Chiesa è la nostra madre spirituale*. Ci ha fatto nascere con il battesimo *attraverso l'acqua e lo Spirito* (Gv 3,5) [...]. Da allora noi siamo tutti figli secondo il dono di Dio, dal momento che siamo stati battezzati nel nome della Santissima Trinità. È perciò che io vi chiedo con tutto il cuore di amare la Madre Chiesa giorno e notte⁵.

Si può certo dire che questo messaggio, rivolto ai monaci ortodossi, può assumere un valore notevole anche dal punto di vista ecumenico, dal momento che i documenti emersi dal dialogo interconfessionale, affermano, da molteplici punti vista, che il battesimo è il primo legame tra tutti i cristiani, resi figli secondo il dono di Dio. Esso costituisce il vincolo sacramentale e iniziale dell'unità dei "figli di Dio", poiché tende all'acquisizione della pienezza della vita in Cristo, incorpora al Suo Corpo mistico che è la Chiesa, è connesso alla professione della fede trinitaria, ed è ordinato alla piena integrazione nel progetto della salvezza e alla comunione eucaristica. Non a caso una delle grandi finalità del movimento ecumenico moderno è stata quella di mostrare, come ha affermato a suo tempo Giovanni Paolo II, che «la "fraternità universale" dei cristiani è [...] diventata una ferma convinzione ecumenica [che] si radica nel riconoscimento dell'unico battesimo»⁶.

Certamente la storia dell'ecumenismo degli ultimi 40 anni ha mostrato che, a partire dalla recezione del documento del 1982 della

³ CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermone*, 18A (SC 164).

⁴ GREGORIO DI NISSA, *Omelia sulla Risurrezione di Cristo*, 1 (PG 46, 603).

⁵ PADRE CLEOPA ILIE, *Ultimo discorso alla comunità di Sihăstria tenuto nel refettorio del monastero (1 marzo 1998)*, in I. BĂLAN, *Il mio padre spirituale. Vita e insegnamenti di Cleopa di Sihăstria (1912-1998)*, Lipa, Roma 2002, p. 103.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Ut unum sint*, n. 42.

“Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese”, intitolato “*Battesimo, Eucaristia, Ministero*”, le confessioni cristiane hanno delle opportunità straordinarie per vivere bene il dialogo ecumenico a partire dal comune riconoscimento del battesimo. Il testo, valorizzato dai cristiani delle varie confessioni anche con dichiarazioni pubbliche significative, attesta che il battesimo è non solo il sacramento d’iniziazione per eccellenza ma anche il più rilevante sul piano del dialogo ecumenico attuale: «Il riconoscimento reciproco del battesimo è considerato un segno e un mezzo importante per esprimere l’unità battesimale donata in Cristo»⁷. Anche i documenti di Monaco (1982), di Bari (1987), di Valamo (1988) e di Balamand (1993), redatti dalla “Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa”⁸ riconoscono la validità dei battesimi celebrati nelle Chiese Ortodossa e Cattolica. In essi si afferma inoltre con molta chiarezza che entrambe le Chiese hanno la vera professione della fede apostolica e possiedono la successione apostolica dei vescovi; possiedono gli stessi sacramenti (quindi in entrambe le Chiese i sacramenti sono validi); tra esse si esclude la ripetizione del battesimo; e infine si ammette tra Ortodossia e Cattolicesimo la cosiddetta ecclesiologia delle Chiese sorelle.

Il documento di Balamand è stato preso in esame nel dicembre del 1993, anche dal Sacro Sinodo della Chiesa Ortodossa Rumena. In coerenza con esso fu ratificata la validità di tutti i sacramenti dei cattolici ed esclusa la pratica del ribattesimo. Il Sacro Sinodo dispose anche la traduzione, la pubblicazione e la divulgazione del documento in lingua rumena⁹, ma

⁷ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, Lima 1982, in AA.VV., *Enchiridion Oecumenicum* n. 1, EDB, Bologna 1986, pp. 1391-1447, qui p. 1406, n. 3060. Per un approfondimento sul documento cf. P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 169-174.

⁸ Cf. COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Dialoghi Cattolici – Ortodossi calcedonesi*, in AA.VV., *Enchiridion Oecumenicum* n. 1, EDB, Bologna 1986, pp. 1027-1037; ID., *Enchiridion Oecumenicum* n. 3, EDB, Bologna 1995, pp. 777-815.

⁹ Cf. D. RADU, *Participari ale delegațiilor bisericii ortodoxe române. La Întrunirecumenice: dialogul dintre biserica ortodoxă și biserica Romano-catolica cu privire la uniaturism*, in BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, «Buletinul Oficial al Patriarhiei Române» 4-6 (1993), pp. 43-69; Cf. anche BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ, «Buletinul Oficial al Patriarhiei Române» 7-9 (1993), pp. 218-219. Cf., inoltre, A. PLĂMĂDEALĂ, *Uniaturismul, metoda de unire din trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni. Documentul de la Balamand, text, și comentariu*, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1993, pp. 75-110.

purtroppo, nonostante l'entusiasmo iniziale, l'esito della sua ricezione da parte del clero non è stato molto positivo. A causa delle spinose questioni non risolte con le Chiese uniate sul problema del proselitismo, e a causa della non partecipazione della Chiesa ortodossa greca alla stesura del documento di Balamand, per motivi di diplomazia interna alla Chiesa rumena le disposizioni del Sacro Sinodo rimasero "lettera morta". Per la Chiesa ortodossa rumena, tutto ciò che riguardava il tanto auspicato riconoscimento del documento da parte del Sacro Sinodo sembra essere rimasto irrimediabilmente avviluppato dentro contorte questioni di altra natura, sebbene il dialogo teologico ufficiale proseguito a Ravenna (2007) e a Chieti (2016) persegua, da parte Ortodossa, la linea del riconoscimento.

Si tratta di problematiche importantissime, sulle quali la gerarchia ecclesiastica ortodossa non può non riflettere teologicamente e pastoralmente, per trovare un accordo unanime interno che sia coerente con quanto essa afferma nel dialogo ecumenico istituzionale, laddove gli esponenti della Commissione mista internazionale non hanno invece dubbi sull'opportunità di riconoscere la comunione battesimale tra le due Chiese. Pertanto, a fronte del pieno riconoscimento del battesimo (e degli altri sacramenti ortodossi) da parte di tutta la gerarchia della Chiesa cattolica - che ha recepito il contenuto dei dialoghi bilaterali - rimane non ancora chiarificata la posizione degli episcopati ortodossi, molto altalenante tra riconoscimento e misconoscimento del battesimo dei Cattolici.

Il "Santo e Grande Sinodo Ortodosso di Creta" del 2016, nel documento dedicato alle *"Relazioni della Chiesa Ortodossa con il resto del mondo cristiano"* sembrerebbe auspicare un riconoscimento dei sacramenti delle altre Chiese cristiane sulla base del precedente rinvenimento in esse di un certo grado di ecclesialità. Tale riconoscimento sembrerebbe emergere anche dall'apprezzamento espresso nei confronti dei documenti prodotti dalla "Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese", particolarmente attenta a considerare il battesimo "sacramento ecumenico". Non a caso le riserve sono poste dal "Sinodo di Creta" su questioni di fede e di ordine, ma non sul battesimo:

La Chiesa Ortodossa vuole rafforzare il lavoro della Commissione "Fede e Costituzione" e con particolare interesse segue il contributo teologico fornito fino ad oggi. Valuta positivamente i documenti teologici da essa redatti, col prezioso contributo dei teologi ortodossi, cosa che rappresenta un passo importante nel Movimento Ecumenico verso l'avvicinamento dei Cristiani. Ciò nonostante, la Chiesa Ortodossa mantiene riserve su

questioni di primaria importanza di fede e di ordine, perché le Chiese e Confessioni non-ortodosse si sono discostate dalla vera fede della Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica¹⁰.

Senza entrare qui in merito a questo presunto e discutibile “discostamento” applicato purtroppo indistintamente alla Chiesa cattolica e a tutte le altre Chiese o Confessioni cristiane, rimane il fatto che tutti, come cristiani, siamo chiamati a percorrere la strada della collaborazione, a riscoprire la grazia del battesimo e ad amare la Chiesa di Cristo come nostra madre. In fin dei conti possiamo dire che ogni Chiesa che custodisce in sé i tratti dell’apostolicità è Chiesa di Cristo e come tale è madre dei suoi figli¹¹. Come ha affermato papa Francesco pochi anni fa, durante la “Settimana di preghiera per l’unità dei cristiani”, «ripartire dal battesimo vuol dire ritrovare la fonte della misericordia, fonte di speranza per tutti, perché nessuno è escluso dalla misericordia di Dio»¹². È evidente allora che la condivisione della grazia battesimale «crea un legame indissolubile tra noi cristiani, così che, in virtù del battesimo, possiamo considerarci tutti realmente fratelli»¹³. A riguardo, sempre papa Francesco ci invita a

ricordare che tutti facciamo il nostro ingresso nella Chiesa come laici. Il primo sacramento, quello che sigella per sempre la nostra identità, e di cui dovremmo essere sempre orgogliosi, è il battesimo [...]. La nostra prima e fondamentale consacrazione affonda le sue radici nel nostro battesimo. Nessuno è stato battezzato prete né vescovo. Ci hanno battezzati laici ed è il segno indelebile che nessuno potrà mai cancellare. Ci fa bene ricordare che la Chiesa non è una élite dei sacerdoti, dei consacrati, dei vescovi, ma che tutti formano il Santo Popolo fedele di Dio¹⁴.

¹⁰ GRANDE E SANTO SINODO DI Creta, *Relazioni della Chiesa Ortodossa con il resto del mondo cristiano*, n. 21, in http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=2306:relazioni-della-chiesa-ortodossa-con-il-resto-del-mondo-cristiano&catid=316:documenti-ufficiali-in-italiano&lang=it.

¹¹ D’altra parte, a seguito degli eventi drammatici dello scisma tra Oriente e Occidente, non si può dire che le due Chiese Ortodossa e Cattolica si siano mai separate dal flusso vivente della successione apostolica. Certo si sono separate tra loro canonicamente, ma non dalla successione apostolica che garantisce vera ecclesialità e veri sacramenti.

¹² FRANCESCO, Osservatore Romano del 21 gennaio 2016, p. 7.

¹³ Ivi.

¹⁴ ID., *Lettera al Card. Marc Ouellet*, Presidente della Commissione dell’America Latina, 19 marzo 2016.

Mediante il battesimo si costituisce il popolo di Dio e anche se esso è segnato da fratture umane

la misericordia di Dio, che opera nel Battesimo, è più forte delle nostre divisioni. Nella misura in cui accogliamo la grazia della misericordia, noi diventiamo sempre più pienamente popolo di Dio, e diventiamo anche capaci di annunciare a tutti le sue opere meravigliose, proprio a partire da una semplice e fraterna testimonianza di unità¹⁵.

Tali dichiarazioni pontificie, insieme alle affermazioni ecumeniche attuali a riguardo dell'importanza del comune battesimo, evocano la forza di un percorso in cui la crescente convergenza sul battesimo è uno dei principali frutti del dialogo¹⁶. Va ribadito che questo percorso, sebbene registi delle aperture, non ha ancora dato degli esiti teorici e pratici chiari e definitivi: come già detto, non tutte le gerarchie delle varie confessioni hanno formulato pronunciamenti ufficiali e pastorali univoci a riguardo.

2. La confusa posizione teorica delle Chiese ortodosse sui ribattesimi

Come abbiamo sottolineato, da parte della Chiesa cattolica è stata oramai assunta una posizione chiara e unanime (in realtà già a partire dal Concilio Vaticano II), con la quale si riconosce ufficialmente le Chiese ortodosse come Chiese sorelle e quindi, a seguito di ciò, si accetta senza nessuna esitazione la validità di tutti i suoi sacramenti. La Chiesa cattolica, in verità, accetta il sacramento del battesimo celebrato anche nelle Chiese comunità ecclesiali legate alla riforma, purché esso sia conferito con l'utilizzo della formula trinitaria e dell'acqua mediante immersione o infusione. Il recente documento del "Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani" così afferma:

Tutto l'ecumenismo è ecumenismo battesimale. Sebbene i cattolici possano riconoscere tutti come fratelli e sorelle in virtù del nostro Creatore comune, riconoscono una relazione molto più profonda con i cristiani battezzati di altre comunità cristiane che sono loro fratelli e sorelle in Cristo, seguendo l'uso del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa. Quindi il Dialogo d'Amore (o il Dialogo di Carità) non si occupa

¹⁵ ID., Osservatore Romano del 21 gennaio 2016, p. 7.

¹⁶ Va notato che nell'Ortodossia i sacramenti dell'iniziazione vengono celebrati insieme.

semplicemente della fraternità umana, ma piuttosto di quei vincoli di comunione forgiati nel battesimo¹⁷.

Per quanto riguarda la posizione delle Chiese ortodosse circa la validità dei sacramenti della Chiesa cattolica, nonostante la situazione delineata¹⁸, possediamo allo stato attuale alcune affermazioni o aperture positive provenienti da dichiarazioni di singoli vescovi ortodossi. Purtroppo, se si vuole essere realisti e schietti, si tratta solo di valutazioni personali, a volte espresse anche a nome di alcune Chiese autocefale (o addirittura, seppur indebitamente, a nome di tutta l'Ortodossia), ma che nella realtà non corrispondono però all'effettiva posizione (teologica e soprattutto pratica) della gran parte delle Chiese ortodosse.

Solo per citare qualche esempio significativo, il patriarca Demetrio I, a suo tempo, fece riferimento ai sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia che gli ortodossi hanno in comune con la Chiesa cattolica¹⁹, la stessa cosa che in fin dei conti, come abbiamo visto, fu posta a tema seppur in modo diverso, nel Sacro Sinodo della Chiesa Ortodossa Romana nel 1993.

¹⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Il vescovo e l'unità dei cristiani: un vademecum ecumenico* (5 giugno 2020), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2020.

¹⁸ Cf. G. SAVA-POPA, *Le Baptême dans la tradition Orthodoxe et ses implications oecuméniques* (Cahiers oecuméniques 25), Éd. Univ. de Fribourg, Suisse 2004.

¹⁹ Cf. Y. SPITERIS, *La Chiesa Ortodossa riconosce veramente quella Cattolica come Chiesa sorella? - Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in «Studi ecumenici» 1 (1996), pp. 43-82. L'articolo appena richiamato cerca di dare risposta ad una domanda ben specifica: la Chiesa ortodossa autocefala greca riconosce veramente quella Cattolica come "Chiesa sorella"? Per rispondere a tale domanda Spiteris si addentra in un *excursus* storico dal quale emergono le maggiori linee di pensiero al quale i teologi ortodossi fanno riferimento quando si esprimono sull'ecclesialità o meno della Chiesa Cattolica. L'autore evidenzia a riguardo sia il pensiero "massimalista" (Ch. Androutsos, C. Dvouniotis, G. Papamichail, D. Papandreou) che respinge il valore dei sacramenti celebrati al di fuori della Chiesa ortodossa come pure il carattere ecclesiale della Chiesa Cattolica; sia il pensiero "possibilista" che si presenta favorevole a riconoscere tutti i sacramenti della Chiesa Cattolica in forza del precedente riconoscimento della sua ecclesialità (N. Nissiotis, M. Matsoukas). Purtroppo, emerge come il pensiero "massimalista" rappresenti la norma tra i teologi greci ortodossi, e sia in fin dei conti la posizione ufficiale non solo della Chiesa greca ma anche delle altre Chiese ortodosse, una posizione che permane sino ad oggi. Certamente si tratta di una posizione molto limitante per il cammino ecumenico, posizione che tuttavia sembra trovare oggi maggiori aperture grazie anche ad autori provenienti dalle altre tradizioni ecclesiali ortodosse, ma soprattutto grazie al *Santo e Grande Sinodo Ortodosso di Creta* del 2016, che in qualche modo (seppur in maniera implicita) ha smorzato la posizione massimalista.

In aggiunta a ciò, va detto che il metropolita Filarete di Minsk, da parte sua, il 29 ottobre 2011, a Bari, ha precisato quanto segue:

A differenza della chiesa [ortodossa] greca (che continua a tentennare) quella russa riconosce esplicitamente la validità dei sacramenti dei Cattolici. Nel 1997 sul sito del Patriarcato di Mosca è apparsa questa dichiarazione della Commissione sinodale teologica: il Vaticano II ha chiamato la Chiesa ortodossa “chiesa sorella”, riconoscendo così la natura benedetta della Chiesa ortodossa e la natura salvifica dei suoi sacramenti. La Chiesa ortodossa, a sua volta, ha sempre riconosciuto la validità dei sacramenti della Chiesa Cattolica. A comprova di ciò sta il fatto che i cristiani cattolici siano accolti nella Chiesa ortodossa mediante il così detto “terzo rito” per divenire membro dell’Ortodossia, non mediante il Battesimo come i non cristiani e le sette, non mediante la cresima come i protestanti, bensì attraverso il pentimento, come gli scismatici. I sacerdoti romano-cattolici sono accolti secondo gli stessi ordini sacri ai quali erano stati ordinati nella Chiesa cattolica²⁰.

Queste affermazioni, estremamente positive di un esponente della Chiesa ortodossa russa non sono vincolanti per l’Ortodossia mondiale, poiché soltanto un Concilio veramente “Panortodosso” potrebbe prendere una posizione affermativa o negativa in proposito. Il “Sinodo di Creta” sebbene si sia pronunciato in maniera positiva nei confronti dell’impegno ecumenico delle Chiese Ortodosse, purtroppo non ha saputo offrire particolari avanzamenti risolutivi a riguardo di un riconoscimento chiaro dell’ecclesialità e dei sacramenti della Chiesa Cattolica.

Vi è però, insieme a quanto già evidenziato in precedenza, un aspetto da segnalare: esso riguarda l’applicazione del principio di *oikonomia* il quale, in sostanza è dato dalla «possibilità di concedere deroghe, sia temporanee, ma anche permanenti, nei confronti di norme relative anche al diritto divino, senza per questo negare il valore della norma stessa, tutto ciò a beneficio del conseguimento della salvezza eterna dei fedeli»²¹. Tale principio di *oikonomia* viene applicato dal “Sinodo di Creta” nel caso dei matrimoni misti tra cristiani ortodossi e cristiani appartenenti alle altre confessioni, ma ciò solleva una questione assai rilevante, dato che i “matrimoni misti” tra ortodossi e non ortodossi sono vietati dall’interpretazione rigida del Canone 72 del sinodo Quinisesto.

²⁰ Citato da G. CIOFFARI, *Il metropolita Filarete di Minsk e l’unità dei cristiani*, in «Bollettino di San Nicola», 5 (2011), p. 19.

²¹ V. PARLATO, *Il matrimonio nelle Chiese Ortodosse*, in «Studi Urbinati» 1-2 (2013), p. 143.

L'applicazione del principio di *oikonomia* per gli impedimenti al matrimonio attenua l'interpretazione rigida del Canone 72, lasciando ad ogni Santo Sinodo delle Chiese Ortodosse Autocefale di regolamentare a riguardo, esprimendosi secondo i principi dei santi canoni, ma nello spirito del discernimento pastorale al servizio della salvezza delle anime. Da ciò deriva che ogni Vescovo ortodosso può benedire il matrimonio dei cristiani ortodossi con i cristiani non ortodossi allo scopo della salvezza di tutti gli uomini, con la condizione però che i figli nati dal matrimonio misto debbano essere battezzati ed educati nella Chiesa Ortodossa. Ma questa applicazione del principio di *oikonomia* non presuppone forse, per poter essere attuato, l'implicito riconoscimento del battesimo? Se per l'Ortodossia è *assolutamente vietato* il matrimonio tra “fedeli ortodossi” e “non cristiani” a causa del fatto che questi ultimi non sono battezzati, il fatto che sia però concesso, sulla base del principio di *oikonomia*, tra “fedeli ortodossi” e “fedeli eterodossi” non implica che si riconosca agli altri cristiani battezzati il possesso dell'unico battesimo di Cristo?

Certamente si tratta di una questione che va approfondita ulteriormente e che indubbiamente richiede una posizione ufficiale di tutta l'Ortodossia e non solo di una parte di essa, sebbene più posizioni parziali possano contribuire al raggiungimento di una posizione ufficiale.

Qui si può aggiungere che alla già richiamata apertura di “alcuni” esponenti dell'ortodossia greca, russa e dell'intero episcopato ortodosso rumeno sul riconoscimento del battesimo cattolico, si affianca la posizione espressa ufficialmente dal patriarca dell'antica Chiesa ortodossa orientale copta²² papa Tawadros II (in continuità con il suo predecessore Shenouda

²² La Chiesa copta, insieme a quelle armena e sira, sono state definite erroneamente “monofisite” e “anti-calcedonesi”. Questa terminologia stigmatizzava queste chiese come eretiche, mentre in realtà esse, solo non riconobbero i pronunciamenti cristologici del Concilio di Calcedonia del 451 in quanto li ritennero non adeguati ad esprimere bene quella verità di fede sulla quale esse, comunque, sostanzialmente convergevano. Oramai si è giunti, grazie alle dichiarazioni cristologiche accolte congiuntamente da Paolo VI, Giovanni Paolo II e i rispettivi Patriarchi di queste Chiese, ad un accordo definitivo. Tali accordi hanno mostrato che il rifiuto di Calcedonia era dovuto ad una incomprensione teologica (condizionata dalla volontà di prendere le distanze dall'allora emergente patriarcato di Costantinopoli) e non ad una reale differenza di fede rispetto ai Padri che firmarono i documenti di Calcedonia. Pertanto, è disonesto e scorretto definire queste chiese come “monofisite” o “anti-calcedonesi”; esse sono semplicemente *non-calcedonesi* (oppure *non bizantine*), ma va riconosciuta ad esse una piena fede in Cristo, vero Dio e vero uomo, quella stessa fede professata dalla Chiesa cattolica e dalle Chiese ortodosse bizantine. Questa, in sintesi, la formula concordataria firmata nel Monastero di

III, papa di Alessandria e patriarca della Sede di San Marco). Con grande coraggio egli ha sottoscritto una dichiarazione, stilata insieme a papa Francesco, nella quale si auspicava un maggiore impegno nell'evitare la triste prassi del "ribattesimo", con la quale non pochi sacerdoti e vescovi continuano ad amministrare un secondo battesimo ai nuovi fedeli provenienti dal Cattolicesimo o da altre Chiese e comunità cristiane riconosciute dal "Consiglio Ecumenico delle Chiese", il cui battesimo è comunque validamente celebrato mediante l'utilizzo della formula trinitaria e con l'utilizzo dell'acqua (per immersione o per infusione). L'importante dichiarazione congiunta, firmata il 28 aprile 2017, da Francesco e Tawadros II, fa anzitutto memoria del fruttuoso confronto ecumenico avvenuto nell'arco di mezzo secolo:

Ricordiamo con gratitudine lo storico incontro di quarantaquattro anni fa tra i nostri predecessori Papa Paolo VI e Papa Shenouda III, quell'abbraccio di pace e di fraternità dopo molti secoli in cui i nostri reciproci legami di affetto non avevano avuto la possibilità di esprimersi a motivo della distanza che era sorta tra noi. La Dichiarazione Comune che essi firmarono il 10 maggio 1973 rappresenta una pietra miliare nel cammino ecumenico ed è servita come punto di partenza per l'istituzione della Commissione per il dialogo teologico tra le nostre due Chiese, che ha dato molto frutto e ha aperto la via a un più ampio dialogo tra la Chiesa Cattolica e l'intera famiglia delle Chiese Ortodosse Orientali. In quella Dichiarazione le nostre Chiese hanno riconosciuto che, in linea con la tradizione apostolica, professano "un'unica fede in un solo Dio Uno e Trino" e la "divinità dell'Unico Figlio Incarnato di Dio, [...] Dio perfetto riguardo alla Sua Divinità, e perfetto uomo riguardo alla Sua umanità". È stato altresì riconosciuto che "la vita divina ci viene data e alimentata attraverso i sette sacramenti" [...]. Questo rinnovato spirito di vicinanza ci ha permesso di discernere meglio ancora come il vincolo che ci unisce è stato ricevuto dal nostro unico Signore nel giorno del Battesimo. Infatti, è attraverso il Battesimo che diventiamo membra dell'unico Corpo di Cristo che è la Chiesa (cf. 1Cor 12,13). Questa comune eredità è la base del

San Bishoi a Wadi El Natrun, in Egitto: «Crediamo che il Nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo, il Verbo Incarnato è perfetto nella Sua Divinità e perfetto nella Sua Umanità. Ha reso la Sua Umanità una con la Sua Divinità senza mescolanza, commistione o confusione. La Sua Divinità non è stata separata dalla Sua Umanità neanche per un momento o per un batter d'occhio. Al contempo anatematizziamo la dottrina di Nestorio e di Eutiche» (cf. «Information Service» 76/1 del 1991, p. 13, testo originale in inglese).

pellegrinaggio che insieme compiamo verso la piena comunione, crescendo nell'amore e nella riconciliazione²³.

È importante rilevare in queste parole la consapevolezza che sia alla Chiesa cattolica che alla Chiesa ortodossa copta la vita divina è donata ai fedeli (che professano l'unica fede nel Dio Uno e Trino e nell'Incarnazione del Figlio) attraverso i sette sacramenti. Parimenti si afferma che questa vita ricevuta in dono è da loro alimentata ancora attraverso i sette sacramenti tra i quali emerge in particolare il battesimo, vincolo di comunione autentica tra le due Chiese. È alla luce di tale consapevolezza che si cerca di sanare lo scandalo ecumenico dei ribattesimi, indicando, seppur timidamente, un percorso che dovrebbe essere valido per tutta la Chiesa copta ma anche per tutta l'Ortodossia:

Obbedienti all'azione dello Spirito Santo, che santifica la Chiesa, lungo i secoli la sorregge e conduce a quella piena unità per la quale Cristo ha pregato, oggi noi, Papa Francesco e Papa Tawadros II, al fine di allietare il cuore del Signore Gesù, nonché i cuori dei nostri figli e figlie nella fede, dichiariamo reciprocamente che *con un'anima sola e un cuore solo cercheremo, in tutta sincerità, di non ripetere il Battesimo amministrato in una delle nostre Chiese ad alcuno che desideri iscriversi all'altra*. Tanto attestiamo in obbedienza alle Sacre Scritture e alla fede espressa nei tre Concili Ecumenici celebrati a Nicea, a Costantinopoli e a Efeso. Chiediamo a Dio nostro Padre di guidarci, nei tempi e nei modi che lo Spirito Santo disporrà, alla piena unità nel Corpo mistico di Cristo. Pertanto, lasciamoci condurre dagli insegnamenti e dall'esempio dell'Apostolo Paolo, il quale scrive: “[comportatevi] avendo a cuore di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti” (Ef 4,3-6)²⁴.

Evidentemente, trattandosi di una *dichiarazione congiunta* e non di un *consenso differenziato*, era inevitabile l'utilizzo del “noi” anche a riguardo dell'impegno a non ripetere il battesimo amministrato nella

²³ FRANCESCO - TAWADROS II, *Dichiarazione congiunta* (28 aprile 2017), nn. 3-4, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-tawadros-ii.html (consultato in data 01/12/2020).

²⁴ *Ibid.*, nn. 11-12.

Chiesa ortodossa copta o nella Chiesa cattolica ai fedeli che desiderino passare dall'una all'altra. Se il "noi" era d'obbligo per il tenore del documento, va però precisato che tale prassi del ribattesimo non appartiene più ufficialmente e praticamente alla Chiesa Cattolica, e ciò nella maniera più assoluta, già dal Concilio Vaticano II, il quale ha dichiarato solennemente validi tutti i sacramenti celebrati nelle Chiese ortodosse, vietandone la loro ricelebrazione²⁵. La *dichiarazione congiunta* in esame non si presenta ovviamente come un documento di carattere giuridico-disciplinare, ma in ogni caso impegna comunque le Chiese ortodosse orientali (e di riflesso anche quelle bizantine) a riflettere sulla sconveniente prassi dei ribattesimi. Come fa notare Anba Antonios Aziz Mina, vescovo copto cattolico emerito di Guizeh: «la Dichiarazione congiunta guarda al futuro, indica la direzione di un cammino, e attende che col tempo si superino le obiezioni di quelli che nella Chiesa copta ortodossa ancora considerano invalidi i battesimi amministrati nella Chiesa cattolica»²⁶. Questa nota del vescovo Anba è molto realistica, dal momento che le relazioni ortodosse alla misurata presa di posizione contro la prassi dei "ribattesimi" (tesa a ribadire il riconoscimento effettivo e non solo teorico del sacramento impartito dall'altra Chiesa), purtroppo non sono tardate ad arrivare.

Ciò rende la dichiarazione firmata da papa Tawadros ancora più carica di audacia evangelica, vista la sua consapevolezza sulle inevitabili critiche che essa avrebbe sollevato in certi ambienti della sua Chiesa, critiche virulente, aspre, unilaterali, sopraggiunte immediatamente, che la dicono lunga sulla condizione reale dell'Ortodossia (bizantina e non), che sebbene partecipi al movimento ecumenico da circa 75 anni, tuttavia ancora non si mette d'accordo sulle questioni fondamentali dell'ecumenismo mondiale.

²⁵ Tale posizione conciliare è pienamente confermata dal *Direttorio ecumenico* (del 1967 e poi del 1970), dal *Codice di Diritto Canonico* (del 1983), dal *Codice dei canoni delle Chiese orientali* (del 1990), dal *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme dell'ecumenismo* (del 1993), dall'*Enciclica Ut unum Sint* di Giovanni Paolo II (del 1995), dal *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici* della CEI (del 2010) e dall'ultimo vademecum del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani dal titolo: *Il vescovo e l'unità dei cristiani* (2020).

²⁶ <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2017/05/03/news/i-ribattesimi-e-la-fronda-anti-tawadros-1.34593388> (consultato in data 01/12/2020).

3. La contraddittoria prassi delle Chiese ortodosse sui ribattesimi

Senza avanzare qui un'analisi dettagliata della prassi effettiva dei "ribattesimi" assunta da ogni singola chiesa autocefala ortodossa (questione che richiederebbe una lunghissima trattazione), forse è bene evidenziare che tale prassi viene sostenuta molto più di quanto si possa immaginare, nonostante le apparenti simpatizzazioni - a questo punto di facciata - della maggior parte dell'episcopato ortodosso per i documenti emersi dal dialogo internazionale tra gli esponenti delle Chiese, o nonostante i tattici silenzi (nei quali né si afferma né si nega) circa il riconoscimento dei battesimi dei cristiani non ortodossi²⁷. Basta qui ripercorrere anche solo alcuni eventi degli ultimi 15 anni, per cogliere abbastanza bene la reale situazione in cui versa l'ecumenismo ortodosso.

Durante il Congresso Eucaristico Nazionale svoltosi a Bari nel 2005, il cardinal Walter Kasper rispondendo apertamente all'accusa infondata di proselitismo rivolta ai cattolici da parte di alcuni esponenti del clero ortodosso, così si era espresso con molta chiarezza e sincerità:

Non abbiamo intenzione di rendere cattolici i Paesi dove voi, fratelli ortodossi, siete a casa da molti secoli. Il proselitismo non è la nostra intenzione, non è la nostra strategia e non è la nostra politica. Ho guidato una diocesi per dieci anni e so che c'è sempre qualche pastore che fa qualcosa di insensato. Ma se ci sono singoli casi che danno l'impressione o che sono veramente proselitismo, ne possiamo parlare concretamente e, se necessario, li cambieremo. Ma preghiamo anche voi, cari fratelli, di mettere fine a ciò che noi potremmo chiamare proselitismo da parte vostra e che è persino un pessimo proselitismo, cioè la scandalosa prassi del ribattesimo²⁸.

Molto più schietta e drammatica, da un punto di vista ecumenico, è la testimonianza di padre Gabriele Bragantini, vicario episcopale per la cultura e l'ecumenismo della Chiesa cattolica in Georgia, il quale nel 2012

²⁷ Stando ai documenti ufficiali, la prassi del ribattesimo è oggi ritenuta antiecumenica da quasi tutte le Chiese cristiane. Il BEM così afferma: «Il battesimo è un atto irripetibile e bisogna evitare ogni pratica che possa venire interpretata come un "ribattesimo"» (COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Lima 3-15 gennaio 1982), in *Enchiridion Oecumenicum, 1: Dialoghi internazionali 1931-1984*, EDB, Bologna 1986, n. 113).

²⁸ www.stpauls.it/jesus06/0507je/0507je51.htm (consultato in data 19/01/2021); <https://www.ilgiornale.it/news/cardinale-kasper-no-ri-battesimo.html> (consultato in data 19/01/2021).

descrive i complessi rapporti con la Chiesa ortodossa georgiana. Questi, in sintesi, i contenuti delle sue dichiarazioni:

Sono molti i giovani cattolici costretti a ribattezzarsi per sposare un partner ortodosso. Tanti anche gli anziani che in punto di morte sono spinti dai familiari a ribattezzarsi, per paura che il congiunto vada all'inferno o non si ricongiunga a loro nell'aldilà. E non mancano altri esempi. Il sacramento è amministrato anche ai testimoni di nozze ortodosse, a padrini e madrine di battesimi ortodossi e perfino alcune coppie cattoliche preferiscono battezzare i propri figli all'ortodossia, "così da grandi non avranno problemi". Le cause del fenomeno sono da ricercarsi in un contesto familiare, sociale ed ecclesiastico che identifica l'identità nazionale con la religione ortodossa georgiana. "È difficile poter parlare di libertà religiosa, di scelta religiosa - fa notare padre Bragantini - quando se sei georgiano non puoi non essere che ortodosso"²⁹.

A distanza di diversi anni dalle dichiarazioni di Kasper e Bragantini, non pare che le cose siano cambiate, visto che nell'intervista rilasciata il 9 novembre 2018 all'ACI Stampa, l'arcivescovo cattolico di Bucarest Mons. Ioan Robu, presidente della Conferenza Episcopale Rumena, fa delle dichiarazioni analoghe sul comportamento del clero ortodosso rumeno:

Succede, ad esempio, che cattolici sono testimoni di nozze, di amici ortodossi e all'atto del matrimonio il sacerdote chiede loro di diventare ortodossi e di sottoscrivere la conversione. Ad altri viene chiesto di essere ribattezzati. Sono cose che prima non avevamo mai immaginato possibili³⁰.

Similmente sembra comportarsi il clero ortodosso russo in Francia, visto che venerdì 4 settembre 2020 il noto attore francese Gérard Depardieu (regolarmente battezzato da bambino, ma che si dichiarava cattolico ma non praticante a causa di un passato turbolento, tanto che è stato costretto a lasciare la scuola a tredici anni e anche il catechismo prima ancora della comunione per via della sua indomabile irrequietezza)³¹ è

²⁹ <https://www.tempi.it/ribattesimi-e-chiese-confiscate-la-difficile-vita-dei-cattolici-in-georgia-dove-non-puoi-non-essere-ortodosso/> (consultato in data 19/01/2021).

³⁰ <https://www.acistampa.com/story/papa-francesco-in-romania-nel-2019-annuncia-larcivescovo-di-bucarest-9943> (consultato in data 19/01/2021).

³¹ In ambito cattolico Depardieu è noto per aver letto le *Confessioni* di S. Agostino nella cattedrale Notre Dame di Parigi, all'Università Cattolica di Milano, alla Chiesa Santa Lucia di Bologna, nel duomo di Strasburgo, nella cattedrale di Bordeaux e in altri cicli di serate in tutta Europa dedicate al Santo di Ippona, a cui l'Attore è particolarmente legato. Egli,

stato ribattezzato pubblicamente, secondo il rito ortodosso, presso la cattedrale ortodossa russa di Saint-Alexandre-Nevisky di Parigi³². L'Attore ha reso noto di essersi convertito all'Ortodossia anche in rapporto al fatto di dover assolvere il ruolo di padrino di battesimo di una bambina³³. Si tratta di un caso recentissimo ed eclatante che mette ancora una volta in luce i molteplici e contraddittori registri con i quali le Chiese ortodosse si presentano nell'orizzonte ecumenico mondiale. A riguardo così scrive molto lucidamente Stefano Caprio:

Il 4 settembre 2020, la nuova diocesi europea del patriarcato di Mosca, ha messo a segno un notevole colpo propagandistico, ribattezzando in rito ortodosso il famoso attore francese Gérard Depardieu, nella stessa cattedrale di Sant'Aleksander Nevskij Darue. Da sempre filo-russo, Depardieu aveva anche fatto le lodi della Mordovia, la regione russo-meridionale famigerata per i lager sovietici, dove l'attore aveva acquistato degli appartamenti a corredo della cittadinanza acquisita, salvo poi venderli poco dopo per rientrare a Parigi, dove finalmente ha coronato il suo sogno di slavo-ortodosso parigino. In realtà, l'inquieto protagonista di tante avventure cinematografiche e teatrali (ha recitato anche nel ruolo di Grigorij Rasputin) ha dichiarato di sentirsi "cittadino del mondo" e di avere in progetto di raggiungere le sette cittadinanze, la prossima nella Turchia

nonostante la sua indole libertina, è stato riconosciuto nel 2012 (insieme a Juliette Binoche, Anouk Aimée e Camille Dalmays) tra gli artisti che hanno contribuito alla rinascita alla fede di molti intellettuali francesi. Cf. <https://www.uccronline.it/2012/08/29/in-francia-rinascita-della-fede-cattolica-in-particolare-tra-gli-intellettuali/> (consultato in data 19/01/2021). Per alcuni dati biografici relativi all'Attore si rimanda all'articolo di P. Baglioni uscito sulla rivista mensile internazionale "30 Giorni", n. 3 del 2003. E comunque sia si rimanda alla dichiarazione di Depardieu rilasciata nel 2003 al quotidiano francese *La Croix*: «Ero cattolico. Non praticante, con sempre la presenza del Mistero dentro di me. Senza conoscere niente, senza niente sapere, io avevo la fede» (<https://it.aleteia.org/2020/09/10/gerard-depardieu-battesimo-chiesa-ortodossa-russa>, consultato in data 19/01/2021).

³² Non meraviglia il fatto che i rappresentanti della Chiesa ortodossa abbiano dovuto dichiarare, onde evitare critiche, che l'attore, da bambino, non era mai stato battezzato e che dunque non si è trattato di un "ribattesimo". Cf. <https://www.ilsussidiario.net/news/gerard-depardieu-battezzato-con-rito-ortodosso-la-scelta-spirituale-dellattore/2068994/> (consultato in data 19/01/2021); <https://www.lalucedimaria.it/gerard-depardieu-abbraccia-fede-attore-battesimo/> (consultato in data 19/01/2021).

³³ Cf. <https://it.sputniknews.com/mondo/202009069500052-gerard-depardieu-si-converte-allortodossia/> (consultato in data 21/01/2021); <http://www.settimananews.it/sacramenti/depardieu-battesimo-domande/> (consultato in data 21/01/2021); http://www.30giorni.it/articoli_id_449_11.htm (consultato in data 21/01/2021); <https://it.rbth.com/lifestyle/84910-g%C3%A9rard-depardieu-si-%C3%A8-convertito> (consultato in data 21/01/2021).

di Erdoğan, assumendo anche la religione islamica. Il 19 settembre 2020, durante una trasmissione televisiva, il metropolita Ilarion (Alfee) ha supplicato l'attore di non assumere anche la religione ebraica, e di "fare dell'Ortodossia la sua scelta di fede definitiva". Depardieu ha ricevuto il secondo battesimo, dopo quello cattolico, dalle mani dello stesso arcivescovo di Dubninsk Ioann (Rennetau), esprimendo tutto il suo entusiasmo per la liturgia bizantino-slava e ringraziando il suo direttore spirituale, il metropolita Tichon (Ševkunov), il "Rasputin del XXI secolo"³⁴.

Nonostante questa triste situazione priva di discernimento ecumenico, ma anche di buon senso, i cui esempi si potrebbero moltiplicare, vi è però da dire che almeno per quanto riguarda papa Tawadros, la presa di posizione da lui assunta rappresenta forse un evento unico proprio per la sua rilevanza collegiale, un evento esemplare sul piano ecumenico. Infatti, la firma da lui apposta alla dichiarazione in cui ci si impegna a rinunciare alla prassi del ribattesimo non è stata una firma individuale, ma l'espressione del consenso della quasi totalità dell'episcopato copto. Anba Daniel, Vescovo copto ortodosso, riferisce che tre giorni prima della visita del Papa, il Patriarca Tawadros II aveva

incontrato i membri del Comitato permanente del Santo Sinodo copto ortodosso, per sottoporre al loro giudizio il testo della Dichiarazione congiunta che avrebbe poi sottoscritto [...]. In quell'occasione, 18 vescovi su 19 espressero il loro appoggio al testo da sottoscrivere, contenente anche il passaggio relativo alla prassi dei cosiddetti ribattesimi. I dettagli del consenso quasi unanime espresso dall'organismo sinodale copto ortodosso alla Dichiarazione, riferiti da Anba Daniel, danno la misura dell'ampio appoggio che Papa Tawadros ha cercato e trovato tra i suoi confratelli vescovi, prima di sottoscrivere la Dichiarazione, e forniscono un criterio obiettivo per dare il giusto peso anche alle voci critiche espresse da alcuni esponenti della Chiesa copta ortodossa contro la firma di quel testo. La Dichiarazione comune, firmata venerdì 28 aprile al Cairo da Papa Francesco e dal Patriarca copto ortodosso Tawadros, contiene al paragrafo n. 11 il passaggio in cui il Papa e il Patriarca dichiarano che cercheranno, "in tutta sincerità, di non ripetere il Battesimo [in obbedienza] alle Sacre Scritture e alla fede espressa nei tre Concili Ecumenici celebrati a Nicea, a Costantinopoli e a Efeso". Tale passaggio, sottoscritto dal papa Tawadros a nome del Santo Sinodo della Chiesa copta ortodossa, esprime l'intenzione concreta di superare la prassi dei cosiddetti "ribattesimi",

³⁴ S. CAPRIO. *Lo Zar di vetro. La Russia di Putin*, Jaca Book, Milano 2020, pp. 148-149.

amministrati in alcuni casi da sacerdoti della Chiesa copta ortodossa che ribattezzano i nuovi fedeli provenienti da altre confessioni cristiane. Dopo la diffusione della Dichiarazione, sui blog e sui social media sono partiti attacchi contro Papa Tawadros, accusato da alcuni esponenti copti di voler sottomettere la Chiesa copta ortodossa alla Chiesa cattolica³⁵.

Tutto ciò dovrebbe far riflettere l'intera Ortodossia, chiamata ad assumere la responsabilità di un pronunciamento collegiale più ampio.

4. Alla ricerca di una qualche spiegazione

Ma per quale motivo l'Ortodossia mondiale non si è pronunciata unanimemente, ufficialmente e con chiarezza su questo aspetto? Per quale motivo nemmeno nel "Sinodo di Creta" si è posto fine a questo scandalo dei ribattesimi che feriscono profondamente l'intera ecumene cristiana? Tentiamo di dare, nei limiti del possibile, una qualche spiegazione.

Il "Sinodo di Creta" celebrato nel giugno del 2016 è stato un evento di straordinaria importanza, destinato a rimodulare positivamente l'autocoscienza delle Chiese ortodosse di fronte a se stesse e di fronte al più vasto "universo cristiano", un'autocoscienza che oltre ad essersi confrontata in maniera "ufficiale" con i presupposti teologici e canonici della pratica sinodale, si è ritrovata anche a fare i conti con le numerose contraddizioni che ad essa si oppongono. Sino alla data di celebrazione del "Sinodo di Creta" ogni discorso proveniente dall'ortodossia attingeva alla posizione di questo o quell'altro teologo, ma non esisteva alcuna posizione che potesse pretendere di possedere un'autorità dottrinale riconosciuta ufficialmente, se non da tutta, almeno da una gran parte dell'Ortodossia³⁶. Sono ben note a riguardo le considerazioni di J. Zizioulas risalenti a qualche decennio fa, ma che in qualche modo ricapitolano una situazione durata un millennio e, purtroppo, mai risolta, sino ad oggi, da nessun magistero ortodosso unanime:

³⁵ http://www.fides.org/it/news/62281-AFRICA_EGITTO_Vescovo_copto_ortodosso_Il_comitato_permanente_del_nostro_Sinodo_aveva_approvato_la_Dichiarazione_comune_di_Papa_Tawadros_e_Papa_Francesco (consultato in data 21/01/2021).

³⁶ Cf. G. FLOROVSKIJ, *Il corpo del Cristo vivente. Un'interpretazione ortodossa della Chiesa*, in G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1997, p. 113.

Ogni volta che debbo trattare un tema del “punto di vista ortodosso” mi trovo in grande difficoltà [...]. Gli Ortodossi non hanno un Vaticano II a cui poter attingere [...]. Le sole fonti che possiedono in fatto di autorità sono loro comuni con il resto dei cristiani: la Bibbia e i Padri. Come si può, allora, determinare una posizione che sia *specificamente* ortodossa sulla base di ciò che è comune con i non Ortodossi?»³⁷.

Certamente l'Ortodossia si è sempre presentata nel contesto più ampio dell'universo cristiano come la “Chiesa dei Padri” ed è anche certo che tutta la teologia ortodossa è sempre stata una “teologia patristica” o “neo-patristica”; tuttavia, quando si parla di temi teologici, soprattutto quelli che hanno a che fare con l'ecclesiologia (dalla quale dipende anche la visione ortodossa sul battesimo), va ricordato che «per i cristiani dei primi secoli [...], non esiste un'ecclesiologia “in sé”»³⁸, in quanto «i Padri antichi non si sono curati molto della precisione delle formulazioni, proprio perché la realtà trionfante della Chiesa di Dio si proponeva alla loro visione spirituale con una chiarezza irresistibile»³⁹, tanto che non vi era bisogno di alcuna definizione.

A riguardo della produzione teologica ortodossa sviluppatasi dal periodo post-patristico ad oggi va ribadito che le varie ecclesiologie sono rimaste «di natura teologica e non dottrinale»⁴⁰. Sono approssimative e provvisorie, sono ipotesi di ricerca, opinioni private di teologi, anche qualora abbiano potuto essere largamente (o perfino “comunemente”) accolte»⁴¹, come nel caso della teologia N. Afanasieff in Russia, di D. Stăniloae in Romania e di J. Zizioulas in Grecia (tutti e tre elaboratori di grandi teologie ed ecclesiologie tra loro divergenti in non pochi punti).

Dall'indizione ufficiale del “Sinodo di Creta” avvenuta con l'accordo di tutti i Primate delle Chiese Ortodosse e ancor più dopo la sua concreta realizzazione, tutto l'orizzonte della riflessione ecclesiologica ortodossa non può che aver subito una svolta radicale, forse non nella

³⁷ J. ZIZIOULAS, *Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe*, in «Irenikon» 60 (1987), p. 323.

³⁸ O. CLÈMENT, *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Jaca Book, Milano 1998, p. 9.

³⁹ FLOROVSKIJ, *Il corpo del Cristo vivente*, cit., p. 114.

⁴⁰ Cf. D. COGONI, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost'*, L.I.E.F., Vicenza 2005; ID., *Eucaristia totale. Ecclesiologia eucaristica e prospettive ecumeniche nella teologia ortodossa*, Centro Studi Cammarata - Lussografica, Caltanissetta 2005.

⁴¹ FLOROVSKIJ, *Il corpo del Cristo vivente*, cit., p. 117.

sostanza, ma certamente nel tentativo di una *ufficialità del suo dirsi*, sebbene il Sinodo, per vari motivi, non abbia purtroppo coinvolto nel suo svolgimento tutta l'Ortodossia, lasciando una ferita aperta che purtroppo solo un altro sinodo, che sia veramente panortodosso, può risolvere⁴². Pur con i limiti appena rilevati, l'*ecclesiologia sinodale* tipica dell'Ortodossia si è affermata a Creta *con un'autorevolezza mai vista prima*, grazie al lavoro congiunto di almeno “dieci patriarcati”, i quali hanno dato prova effettiva del suo valore teologico e spirituale e della sua imprescindibilità.

In fin dei conti, al di là della triste assenza intenzionale dei quattro patriarcati di Antiochia, Russia, Bulgaria e Georgia, ma anche al di là di qualsiasi opposizione tra ortodossi ellenofili e russofili, o tra ortodossi progressisti e conservatori (opposizioni rese ben note dalla stampa mondiale) che hanno indebolito la testimonianza di unità che l'Ortodossia avrebbe potuto offrire al mondo, rimane il fatto che la “sinodalità” è stata richiamata senza esitazione quale dinamismo autentico della vita delle Chiese ortodosse. Ciò è forse l'elemento che più pone le Chiese ortodosse in sintonia anche con il cammino compiuto, dal Concilio Vaticano II a oggi, dalla Chiesa Cattolica Romana⁴³. Al di là, dunque, di tutte quelle opposizioni circoscritte⁴⁴ o legate ad interi patriarcati, che lasciano emergere un'infinità di contraddizioni, i documenti prodotti dal Sinodo attestano la posizione ortodossa che dichiara la propria Chiesa “Corpo di Cristo” e “Tempio di Dio”, senza tuttavia fare nessun accenno alla specifica ecclesialità delle altre Chiese non Ortodosse e in particolare della Chiesa Cattolica. Il documento sulle relazioni con l'insieme del mondo cristiano rimane pertanto molto generico e non fa differenze fra le diverse Chiese e confessioni, come pure non fa alcun cenno al riconoscimento del battesimo⁴⁵. In ogni caso alcuni Autori, come per esempio D. Keramidis,

⁴² L'assenza del Patriarcato russo, che ha palesato più che mai la sua aperta contrapposizione al Patriarcato greco, è stata sconcertante, dal momento che alla Chiesa russa appartengono il 60% dei duecento milioni di ortodossi sparsi nel mondo. Tale assenza rimane in ogni caso ingiustificata dal momento che nel 2014, tutti i quattordici primati delle Chiese autocefale avevano firmato il loro impegno a convocare il Concilio in occasione della festa di Pentecoste 2016 e a parteciparvi; inoltre nel gennaio 2016, gli stessi, in comune accordo, hanno riaffermato, e sottoscritto, che la sede per questo Concilio sarebbe stata l'isola di Creta situata nella giurisdizione della Chiesa autonoma di Creta appartenente al Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli.

⁴³ Non si può non citare a riguardo il recente documento: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2018.

⁴⁴ Cf. ad esempio P. CHIARANZ, *La contestazione ignorata* (eBook), Venezia 2017.

⁴⁵ Cf. V. PARLATO, *Commento agli Atti del Santo e Grande Concilio delle Chiese*

seppur forzando indebitamente l'interpretazione del "Sinodo di Creta" come "concilio di tutte le Chiese ortodosse", ritengono che esso abbia il merito di aver messo a fuoco i tratti dell'ecclesialità Ortodossa:

è stato un importante evento per l'Ortodossia contemporanea e, in certo senso, per il mondo cristiano. I lavori dell'assise hanno interessato temi relativi ai rapporti tra le chiese ortodosse, all'impostazione delle relazioni formali con gli altri cristiani, alla riconsiderazione della missione dell'ortodossia nel mondo di oggi e all'aggiornamento di alcuni precetti canonici concernenti il digiuno e il matrimonio. La "novità", per così dire, della celebrazione di un concilio di tutta la Chiesa Ortodossa dopo circa mille anni ci permette di avvalerci di esso come spunto per comprendere meglio la funzione attuale della sinodalità all'interno dell'Ortodossia, in rapporto agli scenari ecumenici del XXI secolo (alla luce, tra l'altro, dell'ultimo documento cattolico-ortodosso sul primato e la conciliarità)⁴⁶.

Per capire ciò che nel suo interno intende l'Ortodossia per ecclesialità, terremo conto in particolare sia dell'*Enciclica* del "Sinodo di Creta", sia del *Messaggio* del medesimo Sinodo al popolo ortodosso e ad ogni uomo di buona volontà⁴⁷. Sin dalle prime battute dell'*Enciclica* emerge l'autocoscienza dell'Ortodossia come "Chiesa conciliare" caratterizzata da un'attività sinodale perenne, sino al punto di affermare che la Chiesa è per sua natura "Concilio":

La Chiesa una, santa, cattolica e apostolica è una comunione Divino-Umana della Santa Trinità [...]. La Chiesa Ortodossa, nella sua unità e cattolicità, è la *Chiesa dei Concili*, secondo il Concilio degli Apostoli a Gerusalemme (Atti 15,5-29), fino ad oggi. La Chiesa è per se stessa Concilio, fondata da Cristo e guidata dallo Spirito Santo, in accordo col detto apostolico: "Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi" (Atti 15,28). Attraverso i Concili Ecumenici e Locali, la Chiesa ha annunciato ed annuncia il mistero della Santa Trinità che si è manifestato con l'incarnazione del Figlio e Logos di Dio. L'*attività sinodale* continua nella storia ininterrottamente con i sinodi posteriori, di valore universale⁴⁸.

Ortodosse, in «Stato Chiesa e pluralismo confessionale», 3 (2017).

⁴⁶ D. KERAMIDAS, *La sinodalità della Chiesa ortodossa all'indomani del concilio di Creta. Prospettive e questioni aperte*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 1 (2017), pp. 161-178 [qui p. 161].

⁴⁷ Cf. A. FASIOLO - P. CHIARANZ, *I documenti del Concilio di Creta*, Youcanprint 2017.

⁴⁸ *Enciclica del Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa*, nn. 1 e 3.

Eventuali incomprensioni o il venir meno di alcune Chiese, come è accaduto d'altra parte nello stesso Sinodo, non intacca il tratto identitario e normativo della sinodalità/conciliarità che permane come elemento ontologico dell'essere ecclesiale. La Chiesa Ortodossa è composta da

quattordici Chiese Autocefale locali, riconosciute in modo panortodosso. Il principio della autocefalia non può funzionare a scapito del principio della cattolicità e dell'unità della Chiesa. Riteniamo dunque che la creazione delle Assemblee Episcopali nella Diaspora Ortodossa, formate da tutti i vescovi riconosciuti come canonici, e che in ogni area sono nominati dalle rispettive assemblee, e che continuano a rimanere sotto le giurisdizioni canoniche, dalle quali oggi dipendono, costituisce un passo positivo verso la direzione della loro organizzazione canonica, mentre il loro conseguente funzionamento è garanzia del rispetto del principio ecclesiologico della sinodalità⁴⁹.

In tale visione ecclesiale occorre non dimenticare che è il mistero della Santa Eucaristia a caratterizzare la Chiesa come corpo di Cristo e dunque come sinodale/collegiale:

La tradizione apostolica e patristica, conforme alle parole istitutive del Signore e fondatore della Chiesa durante l'Ultima Cena con i suoi discepoli attraverso il mistero della Divina Eucarestia, ha presentato la caratterizzazione della Chiesa come "corpo di Cristo" (Mt 26,26; Mc 14, 22; Lc 22,19; 1Cor 10, 16-17; 11,23-29) e l'ha collegata sempre al mistero dell'incarnazione del Figlio e Logos di Dio, per opera dello Spirito Santo e di Maria Vergine. Con questo spirito, è stato sempre posto l'accento sulla relazione indissolubile tanto con l'intero mistero della Divina Economia in Cristo, in rapporto al mistero della Chiesa, quanto anche con il mistero della Chiesa in rapporto al mistero della Divina Eucarestia, la quale è vissuta continuamente nella vita sacramentale della Chiesa, attraverso l'energia dello Spirito Santo [...]. La santa Eucaristia costituisce il nucleo più interno anche del funzionamento conciliare del corpo ecclesiastico, così come l'autentica conferma dell'Ortodossia della fede della Chiesa, come proclama sant'Ireneo di Lione: "Il nostro insegnamento è in accordo con l'Eucaristia e l'Eucaristia conferma il nostro insegnamento" (*Contro le eresie*, 4. 18, PG 7,1028)⁵⁰.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, nn. 2 e 30.

A partire da questi passaggi dell'*Enciclica*, si può comprendere parallelamente anche il tenore del *Messaggio* rivolto dallo stesso Sinodo, nel quale si coniugano ecclesiologia eucaristica e sinodalità/collegialità, ma anche dimensione locale e universale della Chiesa:

Priorità fondamentale del Santo e Grande Sinodo è stata la dichiarazione della unità della Chiesa Ortodossa. Sostenuta dalla Divina Eucarestia e dalla successione apostolica dei Vescovi, l'unità esistente è necessaria per esserne rafforzata e per portare nuovi frutti [...]. La Chiesa Ortodossa manifesta l'unità e la sua cattolicità in Sinodo. La sinodalità anima l'organizzazione, il modo con cui si prendono le decisioni e viene stabilito il suo cammino. Le Chiese Ortodosse Autocefale non costituiscono una federazione di Chiese ma la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica. Ogni Chiesa locale, che offre la Divina Eucarestia è la presenza in un luogo della rivelazione della Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica⁵¹.

Non è possibile in questa sede fare un'indagine accurata di ulteriori aspetti emersi dai questi due documenti sinodali, tuttavia possono risultare preziose ai fini di una ricapitolazione del senso dell'intero evento sinodale, le parole di B. Petrà, le quali riassumono molto bene la rilevanza di quanto è stato celebrato a Creta:

Il Sinodo di Creta [...] ha alla fine indirizzato al mondo e a tutte le chiese ortodosse un Messaggio e un'Enciclica di grande spessore spirituale e teologico. Sicuramente *lascia un'eredità preziosa* che avrà effetto nel futuro giacché è stata una seria esperienza sinodale tra le chiese, alla quale hanno preso parte in qualche modo numerosi laici, comprese non poche donne. Molti, si sa, hanno osservato che si sarebbe potuto fare di più [...]. Probabilmente è vero; rimane il fatto però che un Sinodo di tali proporzioni è stato fatto e condotto a termine, nonostante le multiformi difficoltà incontrate, e ciò costituisce un precedente importante che consentirà di camminare verso un prossimo Sinodo in modo più adeguato⁵².

Pur partendo da una valutazione comunque positiva e nell'auspicio di un cammino verso un nuovo sinodo che sia panortodosso, bisogna riconoscere che tale "identità" e "norma" ecclesiale sinora evidenziata si mostra, allo stato attuale, contornata da un'*intrinseca fragilità pratica* che

⁵¹ *Messaggio del Santo e Grande Sinodo della Chiesa Ortodossa al popolo ortodosso e ad ogni uomo di buona volontà.*

⁵² B. PETRÀ, *Ortodossia, uno scenario in movimento*, in «Rocca», 2 (2017), pp. 31-34.

va presa in seria considerazione: quella della mancanza nell'Ortodossia di un esercizio concreto di unità, facente capo a processi sinodali universali che siano in grado di promuovere in modo efficace la comunione di "tutte" le Chiese ortodosse, *nessuna esclusa e nessuna autoescludentesi*.

Da questo punto di vista lo stesso "Sinodo di Creta" risente del fatto già più volte richiamato, di non essere stato in grado di attestarsi come "Sinodo panortodosso", così come si era auspicato nella sua preparazione. In realtà, nonostante ciò, *Enciclica e Messaggio* si esprimono a più riprese a nome della "Chiesa ortodossa una santa cattolica e apostolica": con tale linguaggio è evidente che si voglia dare maggior risalto al principio della cattolicità e dell'unità della Chiesa piuttosto che al principio dell'autocefalia che caratterizza le quattordici Chiese Ortodosse. Quanto si dice della sinodalità è estremamente appropriato dal punto di vista storico ed ecclesiologico, tuttavia va evidenziato che in genere

si parla comunemente di Chiese ortodosse, in senso stretto, al plurale, in quanto non esiste una Chiesa ortodossa, ma una Comunione di Chiese ortodosse, che, pur aventi un'unità di fede, costituiscono, in realtà, altrettante chiese *autocefale* o *autonome*, ciascuna con propria gerarchia, propria costituzione, proprie circoscrizioni ecclesiastiche; esse sono unite tra di loro da un *vinculum communionis*, che riassume tre presupposti: il *vinculum fidei*, il *vinculum cultus* e il *vinculum disciplinae*, che garantiscono unità di fede, unità di culto e accettazione della disciplina giuridica indicata dai *Sacri Canones*⁵³.

Insistere, come ha fatto il "Sinodo di Creta", sulla "Chiesa Cattolica Ortodossa, composta da quattordici Chiese Autocefale locali, riconosciute in modo panortodosso" è certo ammirevole dal momento che con ciò si precisa una nuova direzione della riflessione ecclesiologica, tuttavia manca ancora un'azione sinodale che renda ragione di questa forma di linguaggio sul piano strettamente pratico, conformemente a quanto stabilito dai canoni e ciò va ad incidere ovviamente anche sull'approccio ecumenico. Come rileva V. Parlato:

La rilevanza dell'azione sinodale in tutta l'ortodossia poggia sul can. XXXIV dei *Canones Apostolorum* (una compilazione del 380 circa, che raccoglie norme e prassi precedenti); [...] il suo valore giuridico è stato

⁵³ PARLATO, *Commento agli Atti del Santo e Grande Concilio delle Chiese Ortodosse*, cit., p. 2.

sancito dal can. II del Concilio Trullano, del 691, e poi dal can. I del concilio di Nicea II, del 787, il canone è stato conosciuto anche in Occidente (*Decreto di Graziano*, C.9, q.3, c.5), esso afferma: “bisogna che i vescovi di ciascuna nazione sappiano chi tra di loro sia il primo e lo considerino come il loro capo e non facciano nulla di importante senza il suo assenso; ciascuno non si occuperà che di ciò che riguarda la sua eparchia/diocesi e i territori che da essa dipendono; ma anch'egli non faccia nulla senza l'assenso di tutti; così la concordia regnerà e Dio sarà glorificato, per Cristo nello Spirito Santo”⁵⁴.

Se si considerano tali osservazioni si può ritenere, alla luce di quanto avvenuto a Creta, che il mondo ortodosso risenta in effetti dell'incapacità di mettere in atto adeguatamente i canoni che modulano l'esercizio della sinodalità, mancando l'effettivo accoglimento non solo della funzione unificatrice di un *primus*, ma anche di una corretta interpretazione e attuazione di quella che è l'autonomia delle chiese locali spesso condizionate da un palese *autocefalismo* piuttosto che protese ad impostare un corretto esercizio dell'*autocefalia*. Per quanto riguarda l'autocefalia il problema è che non c'è nell'Ortodossia un consenso unanime su come ottenerla e spesso si ricorre a *escamotage* politici⁵⁵.

Fondamentalmente esistono allo stato attuale due percorsi per l'ottenimento dell'autocefalia:

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁵⁵ «Bisogna innanzitutto sottolineare la differenza tra “autocefalia” e “autocefalismo”. L'autocefalia è l'espressione del carattere conciliare di una Chiesa locale, cioè del diritto dei vescovi di un territorio (come un'unità amministrativa dell'Impero romano, una provincia, un regno, uno stato nazionale), definito da dei dati empirici (il principio di adattamento, gli antichi costumi), di scegliere i propri confratelli, senza ingerenze esterne, compreso il primate, e di conseguenza di occuparsi delle proprie questioni pastorali, disciplinari o finanziarie senza l'ingerenza di un'altra Chiesa. Si noti anche che l'aggettivo “autocefala” non compare nel corpus canonico della Chiesa ortodossa, ma è utilizzato per la prima volta nel VI secolo dall'autore bizantino Teodoro il Lettore per la Chiesa di Cipro, alla quale il canone 8 del III Concilio ecumenico (431) aveva concesso il diritto di ordinare i propri vescovi, compreso il primate. L'autocefalismo altro non è che la strumentalizzazione dell'autocefalia a fini politici. Così, a partire dal XIX secolo, “autocefalia” è diventato sinonimo di “Chiesa nazionale”. La Chiesa autocefala viene dunque intesa come *condicio sine qua non* della sovranità degli stati e delle nazioni. L'autocefalismo è sfociato nell'eresia del “filetismo”, condannata dal Concilio di Costantinopoli del 1872, che propugnava l'organizzazione della Chiesa secondo il principio dell'appartenenza etnica e nazionale» (intervista a J. PANER, *Ucraina - Ortodossia. La guerra dei Patriarchi*, a cura di D. Sala, in «Il Regno-Attualità» 20 (2018), p. 588).

1) la Chiesa madre ha diritto di farlo o 2) è il Patriarcato di Costantinopoli che può farlo. Il santo e grande Concilio che si è incontrato a Creta nel 2016 non ha affrontato la questione poiché le Chiese prima del Concilio non sono riuscite ad accordarsi su un documento provvisorio. Anche i casi precedenti non sono a oggi di grande aiuto, poiché nella maggior parte dei casi Costantinopoli era anche la Chiesa madre⁵⁶.

La situazione appare molto complessa, tanto che la recente decisione del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli di concedere l'indipendenza canonica (ossia l'autocefalia) alla Chiesa ortodossa ucraina ha scatenato la contrarietà della Chiesa ortodossa russa sino a determinare la rottura della comunione eucaristica con il Patriarcato di Costantinopoli, rottura che di fatto va ad intaccare lo stesso principio sinodale fondato sull'Eucaristia. Come fa notare J. Paner, la "crisi ucraina" ha fatto emergere come

gli ortodossi sono nella situazione di dover trovare immediatamente non solo una risposta unanime alla domanda su quale sia il senso dell'autocefalia e della maniera di concederla, ma anche alla questione del primato, ovvero della guida della Chiesa: ciò significa interrogarsi sull'origine e sul fine del primato nella Chiesa. Di fatto, quattro Chiese ortodosse locali, per bocca dei loro primati, hanno pubblicamente espresso il loro sostegno al Patriarcato di Mosca: il Patriarcato di Antiochia, il Patriarcato di Alessandria, il Patriarcato di Serbia e la Chiesa della Cechia e della Slovacchia. Le altre Chiese hanno preferito prendersi il tempo di una riflessione, ma tutte concordano nel dire che la strada migliore da percorrere è la *convocazione di un concilio panortodosso*, al quale affidare la ricerca di una soluzione della "crisi ucraina"⁵⁷.

La sinodalità/conciliarità della "Chiesa ortodossa" immediatamente dopo il "Sinodo di Creta" appare dunque molto *promettente* dal punto di vista della sua elaborazione teologica e magisteriale, ma molto *deludente* dal punto di vista pratico, se si considerano sia l'assenza intenzionale dei quattro patriarcati al Sinodo, sia la spinosa "crisi ucraina". Forse si dovrebbe ritenere che la possibilità che le Chiese ortodosse pervengano ad un'esperienza di comunione sinodale analoga a quella che è stata vissuta dal Cattolicesimo nel Concilio Vaticano II presupponga che tale sinodalità

⁵⁶ T. BREMER - S. SENYK, *Can History Solve the conflict about Ukrainian Autocephaly?*, in «Public Orthodoxy» (12-10-2018), <https://bit.ly/2z9jwTc> (consultato in data 10/02/2021).

⁵⁷ PANER, *La guerra dei Patriarchi*, cit., pp. 585-587.

sia anche panortodossa. Sino a quando ciò non accadrà non ha nemmeno molto senso parlare di “Chiesa Ortodossa” al singolare, se non in una visione teologica prospettica. La partecipazione in un prossimo sinodo di tutti i Primate delle quattordici Chiese autocefale, insieme a tutti i vescovi designati a rappresentare le Chiese locali facenti capo ad esse, è assolutamente imprescindibile per non cadere in una sinodalità escludente e di tipo autoritaristico, dove forse potrebbe regnare la maggioranza, ma non certo l'accordo sinfonico dal quale dipende in fin dei conti anche l'autorità del patriarca di Costantinopoli, che dispone di un primato d'onore iscritto nei sacri dittici e che è riconosciuto (a parte alcune riserve sulle quali qui non abbiamo modo di soffermarci), da tutte le Chiese ortodosse autocefale. Come sottolinea ancora Paner:

Questo primato della Chiesa di Costantinopoli si traduce nel diritto di prendere delle iniziative su scala panortodossa e anche di rivolgersi al mondo intero a nome di tutto il pleroma ortodosso, a condizione di esserne autorizzata da tutte le Chiese ortodosse locali. Lo sottolinea il Patriarcato di Mosca, ma lo sottolineano anche altre Chiese locali⁵⁸.

Le contrapposizioni emerse in occasione del “Sinodo di Creta”, come pure quelle emerse nella “crisi ucraina” indeboliscono dunque l'autorità e la funzione di “unità” del patriarca di Costantinopoli, ma anche il sogno di unità a cui tutta l'Ortodossia dovrebbe aspirare. È evidente che le divisioni intra ecclesiali dell'Ortodossia feriscono tutto il mondo ecumenico e rallentano la piena attuazione di quella identitaria dimensione della Chiesa di Cristo che l'Ortodossia purtroppo identifica solo in sé, ma di cui non sa nemmeno rendere ragione nei fatti. Non si può non riconoscere che è da tutta questa situazione frammentata e contraddittoria che deriva per l'Ortodossia anche la drammatica incapacità di recepire adeguatamente il contenuto emerso in questi 60 anni dai dialoghi ecumenici ufficiali, e tra tutti, quelli riguardanti il riconoscimento reciproco del battesimo, documenti tanto decantati a Creta, ma di fatto enormemente disattesi sul piano pratico a causa dello scandalo dei ribattesimi.

Pertanto, a livello dei dialoghi teologici internazionali, tutte le Chiese ortodosse coinvolte mediante i loro rappresentanti, riconoscono “sulla carta” il battesimo della Chiesa cattolica, ma come abbiamo potuto

⁵⁸ *Ibid.*, p. 589.

notare, non recepiscono tali documenti a livello magisteriale generale e pastorale. Poiché, inoltre, molti esponenti del clero e anche dell'episcopato purtroppo non riconoscono la Chiesa Cattolica come vera Chiesa di Cristo, in quanto, a loro avviso, non totalmente esente da elementi scismatici ed eretici, non riconoscono neanche i suoi atti sacramentali; da qui la prassi comune a tanti ecclesiastici di ribattezzare i cattolici che si convertono all'Ortodossia. Lo stesso Patriarca Bartolomeo in un'intervista rilasciata il 13 febbraio 2021 a tre testate giornalistiche europee di matrice cristiana, ha dichiarato apertamente che «nel mondo ortodosso oggi ci sono vari gruppi che esprimono uno spirito anti-ecumenico estremo e caratterizzano l'ecumenismo come una “pan-eresia»⁵⁹. Questi vari gruppi influenzano radicalmente il tenore ecumenico dell'Ortodossia, spaccandola in due sia nella teoria che nella prassi. Per questo, a riguardo del riconoscimento del battesimo esistono due registri, due pesi e due misure, sebbene la prassi dei ribattesimi sia stata già discussa dai Padri della Chiesa e poi condannata dai sinodi antichi e dagli accordi ecumenici recenti.

Forse si potrebbe osservare che il “Sinodo di Creta” avrebbe potuto in ogni caso riconoscere il battesimo dei cattolici almeno in base al principio di *oikonomia*, nel quale è ammesso, per il bene della Chiesa e dei fedeli, temperare la rigidità delle disposizioni canoniche per permettere di riconoscere la validità dei sacramenti, in alcuni casi particolari, giustificati dalle circostanze. Bisogna però tener conto anche del fatto che l'applicazione di questo principio non risolve alla base il problema del riconoscimento dei sacramenti:

Non bisogna tacere che, ove [il battesimo] fosse stato riconosciuto secondo questa qualifica (per economia), avrebbe addirittura offeso gli stessi ortodossi, perché l'economia è applicabile non a chi è fuori della Chiesa Ortodossa, ma a chi chiede di entrarvi. Molto più semplicemente si può dire che gli Ortodossi ritengono che il Battesimo possa esistere solo nella Chiesa che può trasmettere lo Spirito Santo⁶⁰.

L'unico modo per risolvere la questione sarebbe forse quello di un ritorno più accurato da parte delle Chiese Ortodosse alla tradizione dei Padri e dei sinodi antichi, considerandola nel suo insieme, ossia non a

⁵⁹ <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/intervista-bartolomeo-patriarca-ecumenico-di-costantinopoli> (consultato in data 13/02/2021).

⁶⁰ S. MANNA, *Unica fede per la validità dei sacramenti*, in «Studi Ecumenici» 1 (1995), p. 26.

partire da qualche Padre o sinodo interpretati in maniera unilaterale, ma a partire da tutti i Padri e i sinodi interpretati collegialmente, facendo tesoro di aspetti che forse rimangono ancora trascurati proprio a causa di una indebita polarizzazione tra Padri d'Oriente e Padri d'Occidente.

Nello specifico si può rilevare che nella totalità della vicenda patristica, è già stata affrontata più volte la questione della validità dei battesimi e della non liceità dei ribattesimi. È ben noto, nel III secolo, l'autorevole intervento di papa Stefano I contro le Chiese d'Africa e d'Asia Minore, sulla prassi dei ribattesimi degli eretici introdotta da san Cipriano di Cartagine. Da parte sua papa Stefano I sostenne la linea teologica che la Chiesa di Roma già adottava da tempo, ossia che l'efficacia del sacramento non dipendeva dallo stato di grazia di chi lo amministrava, ma dall'intenzione di compierlo in nome della Trinità. Quindi, qualora un fedele volesse rientrare nella Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica - dopo aver già professato la fede nella Ss. Trinità e aver ricevuto il battesimo nel nome della Trinità - era sufficiente l'imposizione delle mani con l'invocazione dello Spirito Santo. In sostanza, in risposta alla posizione estrema di Cipriano che si adoperò in tutti i modi per contrastare la linea teologica della Chiesa di Roma⁶¹, papa Stefano I sosteneva fermamente l'unicità e la validità del battesimo celebrato in nome della Trinità per il fatto che esso è un dono di Dio offerto nella fede, un dono a cui la Chiesa doveva sottomettersi, perché è Dio stesso che garantisce di quel dono; detto in altro modo, «il fatto che anche al di fuori della vera Chiesa venga invocato il Nome del Dio Trino sul candidato al battesimo, gli sembrò più determinante di eventuali mancanze nella fede o nei poteri ministeriali»⁶². La stessa questione fu affrontata da sant'Agostino nella disputa con i Donatisti, partita dalla medesima convinzione che un ministro non possa trasmettere la grazia se lui stesso non la possiede o se non ne è degno; pertanto i sacramenti da lui amministrati, in particolare il battesimo, sarebbero invalidi. Ancorati a tale convinzione i Donatisti (dichiarati eretici dal Concilio di Arles del 314) giustificavano la loro separazione dai cattolici ritenuti eretici, e praticavano il ribattesimo per chi aderiva ad essi⁶³. Nel rispondere ai

⁶¹ Cf. A. CARPIN, *Battezzati nell'unica vera Chiesa. Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, ESD, Bologna 2007; O. TYSHKIVSKA, *Un solo Signore, un solo battesimo. Il battesimo cristiano dai padri apostolici alla fine del III secolo* (tesi di laurea in teologia), Facoltà di teologia dell'Istituto Avventista di cultura biblica, Firenze 2018.

⁶² NOUNEN, *Teologia ecumenica*, cit., p. 203.

⁶³ Per un approfondimento sull'argomento si veda G. CATAPANO, *La giustificazione dei*

Donatisti Agostino distingue tra l'Artefice Divino della grazia e il suo ministro umano. Secondo Agostino la grazia conferita dai sacramenti è opera esclusiva di Cristo che passa attraverso il ministro: «Pietro battezza, è Cristo che battezza; Giovanni battezza, è Cristo che battezza; Giuda battezza, è Cristo che battezza»⁶⁴.

Sarebbe pertanto opportuno, da parte soprattutto della gerarchia ortodossa di tradizione bizantina, non eludere di considerare i principi patristici della risoluzione di un problema che tra l'altro, in sede di "Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa" era già stato risolto proprio a partire da tali principi. Tale opportunità trova conferma nella precedente rimozione - dalla memoria e dal cuore della Chiesa - delle sentenze di reciproca scomunica del 1054 ad opera di papa Paolo VI e del patriarca ecumenico Athenagora, rimozione avvenuta con la *Dichiarazione comune* del 7 dicembre 1965. Trova conferma pure nella *Dichiarazione comune* firmata a suo tempo da papa Giovanni Paolo II e il patriarca ecumenico Demetrio I, i quali hanno attestato che la "Commissione mista internazionale" è pervenuta ad esprimere «ciò che la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa possono professare insieme quale fede comune nel mistero della Chiesa e il vincolo tra la fede e i sacramenti»⁶⁵. Questa "possibilità" reale, riconosciuta da Demetrio I, non ha trovato ancora una piena ricezione e attuazione da parte della Chiesa ortodossa bizantina; ciò è stato valutato dall'attuale patriarca ecumenico Bartolomeo I come conseguenza del non aver considerato l'importanza che ha avuto per le due Chiese l'atto di sollevamento delle reciproche scomuniche. Egli nella *Dichiarazione comune* firmata con papa Benedetto XVI riconosce che

non abbiamo ancora tratto da questo atto tutte le conseguenze positive che ne possono derivare per il nostro cammino verso la piena unità al quale la Commissione mista è chiamata a dare un importante contributo⁶⁶.

provvedimenti antidonatisti di Costantino nel primo libro del Contra epistulam Parmeniani di Agostino, in «Etica & Politica» XVI/1 (2014), pp. 472-48.

⁶⁴ AGOSTINO, *Contra Epist. Parmeniani* II,15,34 (PL 43,400).

⁶⁵ *Dichiarazione comune del sommo pontefice Giovanni Paolo II e del patriarca ecumenico Demetrio I*, (7 dicembre 1987), in AAS 80 (1988), p. 253.

⁶⁶ *Dichiarazione comune del sommo pontefice Benedetto XVI e del patriarca ecumenico Bartolomeo I*, (30 novembre 2006), in AAS 98 (2006), n. 1, pp. 921-922. Cf. V. PARLATO, *Il dialogo con l'ortodossia e la comune presa di posizione sui conflitti odierni* (Nota alla Dichiarazione comune di Francesco e Bartolomeo I del 30 novembre 2014, al Fanar), in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 3 (2015), pp. 1-14.

Più coraggioso nel “cercare” di trarre le dovute conseguenze è Kirill, patriarca di Mosca e di tutta la Russia. Egli, purtroppo *solo* dopo la firma della *Dichiarazione comune* stipulata con papa Francesco il 12 febbraio 2016, così si espresse: «abbiamo parlato come fratelli, abbiamo lo stesso battesimo, siamo vescovi. Abbiamo parlato delle nostre Chiese»⁶⁷.

Ma sarebbe opportuno non eludere il riconoscimento di una reale comunione battesimale anche alla luce delle diverse dichiarazioni provenienti dai patriarchi delle Chiese Ortodosse Orientali copte, assire e armene, i quali, in accordo con il Vescovo di Roma, riconoscono e dichiarano un unico battesimo tra le Chiese. A riguardo, oltre la già citata *Dichiarazione congiunta* firmata nel 2018 da Tawadros II e Francesco, va ricordata la *Dichiarazione comune* firmata da quest'ultimo e il patriarca della Chiesa Assira dell'Oriente Mar Gewargis III il 9 novembre 2018, come pure quella firmata il 23 giugno 1984 tra papa Giovanni Paolo II e il patriarca siro d'Antiochia Moran Mar Ignatius Zakka I Iwas⁶⁸.

5. E i battezzati?

Oltre a queste spinose questioni di carattere strettamente teologico/istituzionale, vi è però da sottolineare qualcosa di più problematico, riprendendo il discorso sul modo con cui occorrerebbe in ogni caso rivalorizzare il battesimo in ogni Chiesa. Nel contesto della modernità europea per molti credenti il dono della fede insito nel battesimo rimane non attualizzato perché, come affermava André Scrima, esso «rimane il più delle volte a livello di semplice potenzialità»⁶⁹. Non vi è dubbio, come sottolinea il Vescovo di Roma, che la fede è la più importante eredità del battesimo, ma essa va anche promossa, curata. Proprio per questo egli esorta i credenti con queste parole: «Non dimenticatevi che la più grande eredità che voi potrete dare ai vostri bambini è la fede; bisogna cercare di fare in modo che non venga persa,

⁶⁷ https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160212_dichiarazione-comune-kirill.html.

⁶⁸ I documenti sono reperibili sul sito ufficiale del *Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani*. Cf. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it.html>.

⁶⁹ A. SCRIMA, *Il padre spirituale*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2000, p. 57.

farla crescere e lasciarla come eredità»⁷⁰. Giustamente Scrima ribadisce, in riferimento a questo impegno che appartiene a tutti i credenti, che

accogliere un'eredità non significa averla come realizzata; è un dono che, dal momento della sua trasmissione, ti appartiene incontestabilmente e indelebilmente, ma la responsabilità di questo dono riposa [...] esclusivamente sulla persona che lo ha accolto. L'iniziazione è sempre un evento reale, e non ci abbandona mai; è data come nucleo di potenzialità che deve essere sviluppata, resa attuale. Gli esicasti dicono che il battesimo è un primo dono della grazia e che, poi, la preghiera del cuore e il dono delle lacrime intervengono come secondo battesimo [...]. Ricordiamoci di Simeone il Nuovo Teologo: realizzare la potenzialità offerta dal battesimo significa acquisire coscienza dello Spirito Santo, senza la quale non si è veramente cristiani⁷¹.

Un buon cammino ecumenico non si realizza solo nell'impegno delle Chiese a far sì che il battesimo venga maggiormente valorizzato tra i credenti delle varie confessioni cristiane sino al punto da essere reciprocamente riconosciuto, ma richiede anche che si aiuti loro ad acquisire la coscienza del dono dello Spirito Santo. Come afferma l'Archimadrita Iuvenalie Ionașcu, «rafforzato dalla grazia del battesimo il cuore dell'uomo accoglie la grazia dello Spirito Santo, che lo trasforma [in creatura] spirituale e luminosa»⁷². Occorre dunque curare il cammino spirituale di ogni fedele.

Qui risaltano i grandi insegnamenti sulla *paternità spirituale* in grado di condurre i cuori a Dio, e in particolare gli insegnamenti sulla forza della *preghiera del cuore* che dovrebbe alimentare la vita di ogni battezzato, perché questa cresca secondo la grazia di Dio Trinità e impari a sentirsi partecipe della Comunione Divina e della comunità ecclesiale. Come diceva Dumitru Staniloae, l'uomo

deve essere capace di un'esperienza cosciente sempre nuova, sempre più profonda di Dio, [che] si rallegra di questa continua novità della gioia dell'uomo, nel quale Egli riposa. L'uomo non deve restare immutato nell'esperienza di Dio [...]. La preghiera libera l'uomo [...], mantiene

⁷⁰ FRANCESCO, *Omelia*, Cappella sistina 10 gennaio 2016.

⁷¹ SCRIMA, *Il padre spirituale*, cit., p. 57.

⁷² I. IONAȘCU, *L'esperienza della preghiera di Gesù nella spiritualità romena*, LEV, Città del Vaticano 2002, p. 60.

l'anima aperta a Dio [...], ha in sé il potere dello Spirito di Dio, che fortifica lo spirito dell'uomo e realizza il rapporto tra l'uomo e Dio⁷³.

Perché l'uomo possa disporsi alla fioritura in lui dei doni del battesimo, della Comunione e della Comunità, deve riscoprire la forza della preghiera, guidato da un buon padre nello Spirito; deve essere aiutato, come diceva Madre Eufrasia del Monastero di Dealu, a «superare la rottura tra fede e vita»⁷⁴. Le Chiese sono chiamate a questo impegno di carità verso gli uomini. Come afferma il Patriarca Daniel Ciobotea: «oltre all'approfondimento teologico e spirituale della tradizione comune e della luce di Cristo che condividiamo nel battesimo, potremmo sviluppare maggiormente l'aspetto della carità e dell'amore fraterno»⁷⁵.

Certamente questa frase del Patriarca della Chiesa Ortodossa Romana ripone al centro positivamente la questione ecumenica per eccellenza, quella basilare: il riconoscimento del comune battesimo come via ineludibile per raggiungere un giorno anche il conseguimento della piena unità visibile nella comunione eucaristica.

Come afferma il card. Kurt Kock, presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani:

Il dialogo ecumenico non è soltanto uno scambio di idee, ma un molto più profondo scambio di doni, nel quale i vari partner ecumenici condividono le proprie ricchezze gli uni con gli altri e si arricchiscono così vicendevolmente. È allora fondamentale il fatto che questo scambio, nel quale non si comunica semplicemente “qualcosa”, ma si comunica qualcosa di noi stessi, non avviene in virtù di una liberalità filantropica, ma sulla base di un'unità già acquisita mediante l'unico battesimo. Poiché il battesimo è la porta d'ingresso nell'ecumenismo e *l'ecumenismo sta o cade con il reciproco riconoscimento del battesimo*, l'ecumenismo è sempre in sostanza un “ecumenismo battesimale”⁷⁶.

⁷³ D. STANILOAE, *La preghiera di Gesù e lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 45, 49 e 57.

⁷⁴ MADRE EUFRASIA, *Intervento alla VI Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese*, Vancouver 1983.

⁷⁵ DANIEL CIOBOTEA, *Intervista*, in «Jesus» gennaio 2008.

⁷⁶ Card. K. KOCH, *Il vescovo, il dialogo ecumenico nei territori di missione e la presenza di nuovi movimenti*, relazione per il Seminario di formazione per i nuovi vescovi dei territori di missione presso il Pontificio Collegio San Paolo Apostolo a Roma, il 4 settembre 2018.

E ancora, manifestando a tutti i credenti il suo accorato appello:

Il battesimo nel ministero di Cristo ed il mutuo riconoscimento del battesimo costituiscono il dato di fondo di ogni sforzo ecumenico. La nostra preghiera ecumenica è una proficua occasione per rinnovare il nostro impegno partendo da questo fondamento dell'ecumenismo, aiutandoci vicendevolmente a vivere, come battezzati, con Cristo e, in lui, a vivere gli uni con gli altri. Nel battesimo ci è donata la certezza che la preghiera sacerdotale di Gesù per l'unità dei suoi discepoli viene ascoltata. Con il battesimo portiamo dunque il più bel segno distintivo come cristiani che vivono in comunione ecumenica, un segno che ci riempie di gioia e per il quale vogliamo rendere grazie⁷⁷.

Il riconoscimento del comune battesimo è dunque ineludibile non solo sul piano ecumenico istituzionale, ma anche in riferimento alle tante "amicizie spirituali" tra credenti Ortodossi e Cattolici, amicizie che attestano come *vi sia tra i cuori il realizzarsi di una tangibile comunione*, la quale non si giustifica affatto - vista la sua intensità e i suoi frutti spirituali - sulla base di una semplice sintonia umana esclusivamente naturale. Le amicizie, che sempre più si vanno configurando tra credenti appartenenti alle diverse confessioni, sono tanto più rivelative di una "comunione su base battesimale", quanto più esse sono *intense, costanti, percettive* di quell'azione di Dio Trinità che le informa di Sé.

Veramente, come hanno dichiarato papa Francesco e il patriarca della Chiesa Assira dell'Oriente Mar Gewargis III:

Il nostro comune battesimo è il solido fondamento della vera comunione che già esiste tra noi: «noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (*1Cor 12,13*). Camminando insieme nella fiducia, cerchiamo la carità che «è il vincolo di perfezione» (*Col 3,14*)⁷⁸.

Daniele Cogoni
Eremo Madonna di Valcora,
62025 Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

⁷⁷ ID. *In cammino verso l'unità*, conferenza pubblica tenuta a Torino il 14 ottobre del 2016, in: <https://www.lavocedeltempo.com/Chiesa/Ecumenismo/Il-cammino-verso-l-unita> (consultato in data 13/02/2021).

⁷⁸ *Dichiarazione comune*, in «L'Osservatore Romano», ed. quotidiana, Anno CLVIII, n. 256 (10/11/2018).

Parole chiave

Trinità, Ortodossia, Cattolicesimo, fede, battesimo, ecumenismo.

Keyword

Trinity, Orthodoxy, Catholicism, faith, baptism, ecumenism.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



«ECCO L'UOMO».
FIGURE VETEROTESTAMENTARIE
NELLA PASSIONE SECONDO GIOVANNI

“HERE’S THE MAN”.
VETEROTESTAMENTARY FIGURES
IN THE PASSION ACCORDING TO JOHN

Marco Di Giorgio*

Abstract

The story of the Passion, the summit of John’s Gospel, contains many references to prophecies and characters from the Old Testament. They allow the author to illuminate the mystery of Christ, brought to fulfilment by those very words and figures. This contribution particularly focuses on the figures of Isaac (recalled during the episode of the binding of Jesus), Saul (first king of Israel, evoked in the famous phrase *Ecce homo*), and finally the patriarch Joseph (who can be metaphorically seen in the symbol of the seamless tunic upon which lots were casted). The study of the interpretation of the Hebrew Scriptures and traditions, in the context of first-century Judaism, allows to considerably enrich the reading of Johannine text, which is increasingly revealed as deeply linked to the theology and priestly hermeneutics of the Scriptures. For John, Jesus should be read as the one who sums up all the great protagonists of the First Covenant, who acquire new light in him.

Il racconto della Passione, vertice del Vangelo di Giovanni, contiene al suo interno, molteplici richiami a profezie e personaggi dell’Antico Testamento. Essi consentono all’autore di illuminare il mistero del Cristo, che quelle parole e quelle figure portano a pieno compimento. In particolare, il presente contributo si concentra sulle figure di Isacco, che viene richiamato nel particolare della *legatura* di Gesù, poi su Saul primo re d’Israele, evocato nella famosa frase dell’*Ecce homo* e infine sul patriarca Giuseppe, che si può intravedere nel simbolo della tunica senza

* Docente di Sacra Scrittura presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

cuciture, che vien tirata a sorte. Lo studio dell'interpretazione delle Scritture e delle tradizioni ebraiche, nel contesto del Giudaismo del I secolo, permette di arricchire notevolmente la lettura del testo giovanneo, che si rivela sempre più come profondamente legato alla teologia e all'ermeneutica sacerdotale delle Scritture. Per Giovanni, Gesù va letto come colui che riassume in sé tutti i grandi protagonisti della Prima Alleanza, che in lui acquistano nuova luce.

Introduzione

Come moltissimi commentatori hanno evidenziato¹, il bellissimo racconto della passione, che occupa ben un terzo del Vangelo di Giovanni, porta al massimo livello quel processo di lettura teologica e di simbolizzazione degli eventi, che è sviluppato in tutto il testo evangelico.

Raccontando la passione, la morte e la risurrezione di Gesù, l'autore del quarto Vangelo ci introduce nel disvelarsi supremo della gloria di Dio, leggendone lo splendore all'interno degli eventi drammatici dell'umiliante uccisione di Cristo. «Non dunque la “gloria” dopo la debolezza, né accanto ad essa semplicemente, ma dentro. Per Giovanni la croce è lo specchio della gloria»²: essa è un trono regale. Dio mostra lo splendore della sua gloria, cioè il manifestarsi definitivo del suo amore, in tutti i passaggi della passione di Cristo, fino al vertice della croce, quando elevato da terra, egli attira tutti a sé (cf. Gv 12,32). Il testo offre quindi una lettura degli eventi su vari piani, o meglio, a vari livelli di profondità: su un primo livello abbiamo il racconto degli accadimenti che via via si susseguono e su altri livelli, il loro senso teologico, cioè la lettura credente e perciò anche simbolica, nel senso più alto del termine, di quegli stessi eventi.

È come se allo sguardo mistico del veggente il piano della vita terrena di Cristo, della sua vita gloriosa, della vita della Chiesa presente (alla quale l'apostolo sta parlando) e della vita della Chiesa futura, fossero di fatto compenetrati e visti tutti insieme. Tale visione comprende, quindi, presente, passato e futuro; perciò nel caso nostro, comprende croce e gloria, la croce nella vita umile del cristiano e la sua glorificazione. La

¹ Uno per tutti: G. RAVASI, *Il Vangelo di Giovanni/2*, EDB, Bologna 1999, pp. 75-77.

² B. MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, p. 318. Cf. C. BUZZETTI, *Il Vangelo di Giovanni*, Ut unum sint, Roma 1984, p. 169.

passione giovannea, dunque, va meditata facendo attenzione a questa densa compenetrazione di piani³.

Per ottenere questo, Giovanni, come aveva già fatto lungo tutto il suo Vangelo, allude, evoca o esplicitamente richiama, testi e figure dell'Antico Testamento, come quelle dei Patriarchi, di Mosè, dei re o dei profeti. Infatti, soltanto alla luce delle profezie e di tutta la storia della salvezza, il credente potrà davvero entrare nella comprensione del mistero del sacrificio salvifico di Cristo⁴. Questo tipo di lettura mostra il suo valore anche al contrario: in Cristo cioè, le figure e le profezie della prima alleanza si compiono e s'inverano in maniera piena e mirabile, acquisendo la loro autentica intelligibilità e svelando fino in fondo il loro valore profetico e prolettico. Come dice Gesù, in una delle controversie con i Giudei: «Mosè ha scritto di me» (Gv 5,46). Attraverso Cristo, possiamo comprendere più a fondo anche Mosè. Il presente contributo si propone di approfondire alcuni di questi richiami, più o meno evidenti, a figure e momenti della storia d'Israele, all'interno del racconto della passione.

L'autore spesso allude, attraverso piccolissimi particolari, ai grandi modelli dell'AT, oppure, in altri casi, li richiama esplicitamente. Questo procedimento permetteva, a un orecchio allenato all'ascolto delle Scritture, di trovare in esse sensi nuovi e illuminanti alla luce della vicenda di Cristo e di coglierne, in lui, la piena realizzazione.

Nel racconto della passione, tutto questo avviene in sommo grado, così che le grandi figure d'Israele, vengono a illuminare l'itinerario della Pasqua di Gesù, per darci la vera prospettiva del suo significato, nel panorama dell'intera storia della salvezza.

1. La *Aqedah* di Gesù

Nel racconto dell'arresto di Gesù (Gv 18,1-11), c'è un particolare proprio dell'evangelista, ignorato dai Sinottici: la *legatura* di Gesù. Infatti,

³ C. M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni nell'esperienza degli esercizi spirituali*, a cura di P. Stancari, Borla, Roma 1981, pp. 130-131.

⁴ Così pure i Sinottici testimoniano questo metodo di lettura dei fatti. Un esempio per tutti, si può avere nel racconto dei discepoli di Emmaus, (cf. Lc 24,25-27), o anche in una delle apparizioni del Risorto riportata dall'evangelista Luca (cf. Lc 24,44-47).

raccontando il trasferimento dal luogo dell'arresto al Getsemani, fino al palazzo del sommo sacerdote Anna⁵, si dice che Gesù era *legato*:

Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλιάρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου.

Allora i soldati, con il comandante e le guardie dei Giudei, catturarono Gesù, **lo legarono** e lo condussero prima da Anna: egli infatti era suocero di Caifa, che era sommo sacerdote quell'anno (Gv 18,12-13).

Dopo il succinto racconto dell'interrogatorio di Anna si dice:

ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.

Allora Anna lo mandò, con le mani legate (lett. «**legato**»), a Caifa il sommo sacerdote (Gv 18,24).

Possiamo chiederci perché, mentre sono omessi episodi importanti, quali la preghiera di Gesù nell'Orto degli Ulivi o il bacio di Giuda, il quarto Vangelo presenti questa insistenza, per ben due volte, su un particolare apparentemente irrilevante o superfluo, quale la legatura delle mani.

1.1. *Il merito di Isacco*

Quasi nessuno degli interpreti presta attenzione a questo particolare, mentre è molto verosimile che a un orecchio ebraico, questo termine non

⁵ Il sommo sacerdote Anna o Anania o Anano, in ebraico *Hⁿnanyāh ben Seth*, in greco Ἀνάβου abbreviato in Ἄννας, ricoprì tale carica dal 6 al 15 d.C. (cf. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XVIII, II,1 #26, che lo definisce uomo fortunato e felice), ma continuò a monopolizzare il potere, attraverso cinque dei suoi figli e suo genero Caifa, a cui è spesso associato (Lc 3,1-2; At 4,5-6). Uno di questi figli fu un certo Teofilo, sommo sacerdote dal 37 al 41 d.C., che potrebbe addirittura essere il destinatario della dedica dell'opera lucana, in cui è detto «illustre» (Lc 1,3; At 1,1). Che sia chiamato «sommo sacerdote», anche se non più in carica, potrebbe dipendere dall'uso giudaico di continuare a mantenere il titolo anche per coloro che avevano ricoperto in passato questa alta carica. Tale uso manifesta la consapevolezza degli ebrei che il sommo sacerdozio andasse mantenuto fino alla morte e non dovesse essere temporaneo e gestito dai Romani. Cf. R. INFANTE, *Giovanni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, p. 408; R. E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, vol. II, p. 1006; H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1974, p. 564.

potesse non evocare la *Aqedah*, cioè la «legatura di Isacco» (Gen 22,1-19), dal verbo 'aqad «legare»: un momento decisivo nella storia di Abramo e, conseguentemente, nella storia seguente d'Israele⁶. La tradizione ebraica infatti, non chiama quell'episodio «il sacrificio di Isacco», come farà la nostra tradizione occidentale, ma appunto «la legatura di Isacco» (Gen 22,9)⁷. Con questo titolo si voleva indicare «l'assoluta consegna che Isacco fece di sé a Dio, aderendo al gesto che su di lui il padre stava per compiere»⁸. Infatti per l'ebraismo, Isacco non è un bambino o un ragazzino, ma un giovane uomo di 25 o 37 anni⁹. Perciò era impossibile

⁶ Schnackenburg ritiene il termine una sottolineatura, comune alla tradizione evangelica, per sottolineare l'onta che Gesù subisce, essendo trattato come un comune delinquente (cf. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Parte terza*, Paideia, Brescia 1981, p. 368). Mateos e Barreto nel loro commento, collegano questo particolare piuttosto a Is 3,9-10 nella versione della LXX: «Guai a loro, per aver preso una decisione malvagia contro se stessi dicendo: "Leghiamo il giusto, perché ci è insopportabile!". Ma mangeranno i frutti delle loro opere» (J. MATEOS J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 702-703). Il riferimento non è impossibile, anzi Giovanni è maestro nell'evocare più testi della Scrittura a commento e sostegno della sua lettura teologica, secondo le tecniche esegetiche degli scribi (ad es. Gv 19,36-37), ma in questo caso, la citazione di Isaia non sembra essere il testo di riferimento principale, potrebbe essere casomai, un richiamo secondario.

⁷ F. MANNS, *The Targum of Gen 22*, in ID. (ed), *The sacrifice of Isaac in the three Monotheistic Religions*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995, p. 69; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Analecta Biblica, PIB Roma 1981. La tradizione ebraica ha inoltre collegato la legatura di Isacco con la festa della Pasqua: essa è considerata un memoriale della restituzione di Isacco alla vita e della liberazione di Israele dall'Egitto. Infatti, il sacrificio di Isacco si compie sul monte Moria, cioè il monte del Tempio, là dove s'immolavano gli agnelli pasquali. Dunque il sacrificio di Isacco è il primo sacrificio pasquale, come attestato dal *Libro dei Giubilei* 49,15 (cf. F. MANNS, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2003, p. 263). Isacco inoltre chiede al padre: «Dov'è l'agnello per l'olocausto?» (Gen 22,7), con l'allusione sottintesa del testo, che l'agnello sia proprio lui, suggerendo quindi il collegamento tra Isacco e l'agnello dei sacrifici. Secondo alcuni autori, con il complesso calcolo della cronologia della passione, Gesù morirebbe all'età di 37 anni, proprio come Isacco. Cf. <https://data di morte di Gesù/it.m.wikipedia.org> (consultato il 01/04/2020).

⁸ M. G. RIVA, *Isacco: la 'Aqedah*, disponibile su: <https://culturacattolica.it> [inserito il 13.12.2007], ove si cita il *Midrash ai Salmi* 116,6 che dice: «Isacco domandò al padre: "Dov'è l'agnello per l'olocausto?" Abramo rispose: "Il Signore provvederà". Isacco tremò perché comprese l'intenzione del padre. Tuttavia si fece forza e disse al padre suo: "Se è vero che il Santo, Benedetto Egli sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a lui". E Isacco stesso si legò volontariamente».

⁹ 25 anni secondo GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, I, 227, mentre 37 secondo i *Midrashim* o ad es. il *Targum Jerushalmi* a Gen 22,1.

che Abramo potesse sacrificarlo senza il suo consenso: egli acconsentì consapevolmente, obbedendo lui pure a Dio, in vista di quanto il suo sacrificio avrebbe giovato alla sua discendenza. Per questo il popolo di Israele nella sua preghiera sinagogale, si rifarà sempre al *merito di Isacco*, acquistato davanti a Dio. Infatti «numerose preghiere (ebraiche) si richiamano al merito dei padri, in particolare ai meriti della *Aqedah* di Isacco. La teologia del merito era molto diffusa nei primi secoli come risulta dai testi rabbinici e in particolare dalla letteratura sinagogale»¹⁰.

1.2. *Cristo nuovo Isacco*

Il Vangelo di Giovanni, che è un testo assolutamente impregnato della teologia sacerdotale giudaica, ha dunque certamente presente l'interpretazione che veniva allora data dell'episodio dell'*Aqedah* di Isacco. Quindi Cristo all'inizio della sua passione viene descritto e letto da Giovanni come il nuovo Isacco, che si consegna volontariamente al sacrificio per il bene del suo popolo. D'altra parte questa lettura è confermata anche dall'ulteriore particolare descritto in Gv 19,17, di Gesù che carica su di sé la croce avviandosi da solo verso il Gòlgota, proprio come Isacco si caricò la legna per il suo sacrificio, andando verso il monte Moria: parallelismo ampiamente rilevato anche dai Padri della Chiesa¹¹.

¹⁰ F. MANNS, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, EDB, Bologna 1996, p. 53. Nel *Targum Neofiti Lv 22,27* parlando dei sacrifici si dice: «Il toro è stato scelto al mio cospetto per ricordare davanti a me il merito dell'uomo di oriente che nella sua vecchiaia è stato benedetto in ogni cosa [...]. E dopo questo, l'agnello è stato scelto per ricordare il merito dell'uomo unico che fu legato su di una montagna come agnello, in olocausto sull'altare».

¹¹ «In quanto Isacco porta lui stesso la legna per il sacrificio, è figura di Cristo che portò lui stesso la croce (Gv 19,17) [...]. Isacco non va dietro ad Abramo ma insieme con lui, perché si veda che anche lui, insieme con quello funge parimenti da sacerdote» (ORIGENE, *Omelie sulla Genesi* 8,6); «Quando Abramo offrì suo figlio Isacco, egli simboleggiò Dio Padre, mentre Isacco prefigurò nostro Signore il Salvatore [...]. Quando Isacco portò la legna per il suo sacrificio, anche in questo prefigurò Cristo nostro Signore, il quale portò la sua croce nel luogo della sua passione [...] in occasione della Pasqua, quando il vero Isacco, che fu simboleggiato dal figlio di Abramo, è fissato al patibolo della croce per l'umanità» (CESARIO DI ARLES, *Sermoni*, 84,2.3) in AA.VV., *La Bibbia commentata dai Padri, Genesi 12-50*, AT 1/2 a cura di H. Sheridan, Città Nuova, Roma 2004, pp. 173-177. «È detto a proposito del Signore nostro Gesù Cristo: “fu legato come un ariete” (Gen 22,13) e anche: “fu tosato come una pecora, condotto al macello come un agnello” (Is 53,7). Sì, egli fu crocifisso come un agnello e portò il legno sulle sue spalle, condotto per essere immolato come Isacco da suo padre (Gen 22,6) [...]. Isacco era figura di colui che un giorno avrebbe sofferto, il Cristo» (MELITONE DI SARDI, *Frammenti*, 9); «Il Signore

Il verbo βαστάζω, che significa «sollevare, sostenere, portare, sopportare» (cf. Gv 10,31; 21,6; 16,12; 20,15), «seguito dal dativo del pronome αὐτῷ che può essere solo un dativo di vantaggio (“per se stesso”), esprime un’azione libera e volontaria, dello stesso tipo di quella della cattura nel giardino (Gv 18,4-8)»¹². Il sacrificio di Isacco quindi alla luce della tradizione ebraica, illumina quello di Cristo, che lo porta a pieno compimento nella lettura teologica di Giovanni.

1.3. *Il Padre consegna il suo Figlio amato: Dio vede e si fa vedere.*

Se da un lato Isacco è l’uomo che si lega, si consegna a Dio senza riserve, dall’altro è però anche il segno della consegna che Dio fa di sé all’uomo. Racconta una *Midrash* che, mentre Isacco si legò volontariamente all’altare del sacrificio e Abramo si accingeva a compiere il sacrificio, il Signore vide «*come fosse uguale il cuore dei due* (corsivo e grassetto nel testo): *sgorgavano lacrime dagli occhi di Abramo e le lacrime cadevano su Isacco legato. Isacco piangeva e le sue lacrime cadevano sulla legna che era tutta bagnata. Tutta la creazione piangeva*»¹³ [...]. Il cuore del padre e il cuore del figlio che sono uniti nell’offerta del sacrificio sono l’immagine viva, sigillata nella storia, di un altro Padre che è unito al Figlio nel sacrificio supremo della croce¹⁴.

Come dirà san Giovanni Crisostomo: «Un figlio unico e amato in questo caso, un Figlio unico e amato in quello»¹⁵. Certo, tutto il Nuovo Testamento, non solo Giovanni, allude al sacrificio di Isacco, leggendovi il dono che Dio fa di suo figlio, come in Rom 8,31-32: «Egli che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, non ci donerà ogni cosa insieme con lui?». Così pure nel momento del Battesimo (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) e in quello della Trasfigurazione (Mt 17,5; Mc 9,7), Gesù è chiamato dal Padre: «il Figlio mio, l’amato» (ὁ υἱός μου

ha detto: “Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò” (Gv 8,56). Penso che qui si riferisca al giorno della croce, prefigurato dal sacrificio dell’ariete di Isacco» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie su Giovanni*, 55,2), cit. in E. BIANCHI, *Il sacrificio di Isacco (Gen 22,1-8)*, disponibile su: <https://monasterodibose.it> [inserito il 30.03.2012]. Giovanni ignora, sulla *Via Crucis*, l’episodio del Cireneo e delle donne: Gesù è solo, mentre porta la croce al luogo del sacrificio.

¹² INFANTE, *Giovanni*, cit., p. 428.

¹³ Si tratta del *Midrash wa-josha’* §1.

¹⁴ RIVA, *Isacco*, cit.

¹⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sulla Genesi*, 47,3, citato in BIANCHI, *Il sacrificio*, cit.

ὁ ἀγαπητός), proprio come viene chiamato Isacco (Gen 22,2). D'altra parte, Giovanni stesso aveva sviluppato questo tema in tutto il suo Vangelo, a cominciare dal dialogo con Nicodemo in cui, quasi illuminando quella notte ventosa a Gerusalemme, attraverso una specie di grande corale, fa risuonare l'annuncio: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chi crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Come Abramo e più di lui, Dio dona suo Figlio, perché in lui tutti abbiano la vita, attraverso la fede e il Battesimo.

Così ancora, nell'Ora suprema, dalla croce dove Gesù si offre come Isacco, chiede alla madre, come fece Dio con Abramo,

di rendere piena la distanza tra sé e lei, affinché il suo sacrificio di amore sia più libero [...]. Di conseguenza, come Abramo, grazie alla sua obbedienza, diventa padre di una moltitudine innumerevole di figli [...], così Maria diventa qui madre del discepolo amato, che sintetizza in sé tutti i discepoli di Gesù¹⁶.

Quando Isacco domandò: «Dov'è l'agnello per il sacrificio?», egli credette alla risposta di Abramo: «Dio vedrà»¹⁷ e proseguirono tutti e due insieme (Gen 22,7-8). Per questo, alla fine del racconto, il luogo verrà chiamato «Il Signore vede», con la relativa spiegazione: «Perciò oggi si dice: "Sul monte il Signore vede"», ma anche «si fa vedere», che è un'altra traduzione possibile secondo una diversa vocalizzazione del testo masoretico (Gen 22,14)¹⁸. Analogamente sul monte Calvario, dove Cristo si offre volontariamente per la vita del mondo, Dio si fa vedere proprio nel sacrificio del Figlio amato, dove secondo Giovanni, manifesta tutta la sua gloria. Allo stesso tempo Dio vede in quel sacrificio la consegna di sé, vissuta dal Figlio e proprio per questo motivo lo esaudirà, ridonandogli la vita (cf. Eb 5,7).

1.4. *L'ultima legatura: la morte*

Proseguendo in questa prospettiva, Giovanni conosce un'ultima legatura di Gesù. Si tratta del momento della sua sepoltura nel quale,

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Traduzione letterale: «Dio vedrà per sé», cioè provvederà, come traduce la Bibbia CEI 2008.

¹⁸ BIANCHI, *Il sacrificio*, cit. La Bibbia CEI 2008 traduce: «Sul monte il Signore si fa vedere».

descrivendo gli ultimi pietosi atti di Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, ci viene detto:

ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

Essi presero allora il corpo di Gesù e lo avvolsero (lett. «lo legarono») con teli, insieme ad aromi, come usano fare i Giudei per preparare la sepoltura (Gv 19,40).

Dunque ancora una legatura, l'ultima, quasi a dire che Gesù prosegue nella sua offerta volontaria e definitiva, consegnandosi ai lacci estremi della morte, fino alla sepoltura. Viene legato con quelle catene degli inferi, dai cui nessuno può liberarsi. Ma il Padre ha visto il sacrificio del suo Figlio e lo scioglie, lo slega dai lacci della morte, proprio come Gesù stesso aveva preannunciato nella risuscitazione di Lazzaro. Anche lui, da morto, era legato con lacci per cui, al momento del compiersi della parola pronunciata da Cristo: «Lazzaro, vieni fuori!», il Vangelo dice:

ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς: Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν.

Il morto uscì, i piedi e le mani **legati** con bende e il suo viso avvolto (lett. **legato attorno**) da un sudario. Gesù disse loro: «Liberatelo e lasciatelo andare» (Gv 11,44).

Gesù libera Lazzaro dalla morte, come segno e preannuncio della liberazione definitiva, che il Padre donerà al Figlio. Lazzaro porta ancora con sé i lacci delle bende e il sudario e va perciò liberato, mentre Cristo al momento della sua risurrezione, li abbandonerà definitivamente nel sepolcro¹⁹. Proprio quei teli, quelle bende che lo costringevano nella tomba, diventeranno il segno della vittoria sulla morte: «Osservò i teli posati là [...] e vide e credette» (Gv 20,6-9). Ormai più nessun legame potrà trattenere Gesù e coloro che a lui sono uniti, nel regno della morte. Ormai ogni sacrificio, ogni volontaria consegna di sé, ogni «legatura» in vista della vita dei fratelli, come quella di Isacco, come quella di Cristo,

¹⁹ Cf. INFANTE, *Giovanni*, cit., pp. 282-283; U. VANNI, *Il tesoro di Giovanni. Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, p. 157.

sarà liberata dai lacci dell'oblio, della paura e della morte, perché il Padre la vede e allo stesso tempo in essa si fa vedere, continuando a manifestarsi al mondo, in ogni gesto di volontaria auto-espropriazione di sé. Dio vede il dono di sé e in esso contemporaneamente vi si manifesta, conferendogli un valore e una libertà eterni.

2. «Ecco l'uomo» (Gv 19,17)

Un secondo richiamo all'AT, nella passione di Giovanni, anch'esso generalmente non evidenziato dagli interpreti, appare nella presentazione di Gesù da parte di Pilato ai capi del popolo: la famosa scena, cosiddetta dell'*Ecce homo*. Siamo all'interno della lunga narrazione del processo romano (Gv 18,28-19,16), che per Giovanni è il paradigma del grande processo che, nei secoli a venire, i nemici di Gesù gli intenteranno e sul quale si struttura l'intero Vangelo giovanneo. Il testo è costruito in maniera molto raffinata, scandito da sette scene, determinate dal movimento di Pilato, che esce ed entra dal palazzo, per parlare alternativamente con i capi dei Giudei o con Gesù. Le sette scene sono disposte a chiasmo, con un parallelismo concentrico, avente al suo centro la quarta scena, quella della coronazione di spine, con il saluto da burla dei soldati: «Salve re dei Giudei!» (Gv 19,1-3)²⁰. Anche soltanto da questa disposizione letteraria, oltre che ovviamente dal contenuto dei dialoghi, si evince chiaramente che il tema di tutta la pericope è propriamente la regalità di Gesù.

2.1 *L'Ecce homo*

Nella scena successiva a quella centrale, la quinta, Gesù, che fino a quel momento era rimasto all'interno del palazzo, viene fatto uscire per essere mostrato ai capi dei sacerdoti e alle guardie: Giovanni infatti, non attribuisce la richiesta della crocifissione a tutto il popolo, ma è molto attento a distinguere i vari soggetti²¹. Con questo gesto, Pilato sembra voler così dimostrare l'innocenza di Gesù e la sua totale incapacità di fare alcunché di male, come attestato pure dalla tradizione Sinottica:

²⁰ Cf. INFANTE, *Giovanni*, cit., p. 414.

²¹ Su questo tema si veda J. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel Vangelo di Giovanni*, (Subsidia Biblica 26), PIB, Roma 2006.

ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον. καὶ λέγει αὐτοῖς: Ἴδού ὁ ἄνθρωπος.

Allora Gesù uscì (fuori), portando la corona di spine e il mantello di porpora. E Pilato disse (lett: dice) loro: «**Ecco l'uomo!**». (Gv 19,5).

Generalmente, questa parola di Pilato è interpretata su almeno due livelli, tipici del Vangelo giovanneo: quello delle apparenze e quello della fede. In questa lettura i ruoli s'invertono: apparentemente «i Giudei sono gli accusatori e Pilato il giudice, ma in realtà è Gesù l'accusatore e il giudice. L'evangelista è molto abile nel far emergere la verità di Gesù dai suoi stessi avversari, a loro insaputa»²². Quindi su un primo livello diremmo banale, fattuale, la frase, secondo alcuni autori, significa: «ecco colui del quale stiamo parlando; ecco l'uomo in questione; ecco un poveraccio di uomo, che non può fare nulla di pericoloso; ecco un uomo come gli altri»²³, forse in senso dispregiativo. Ma sul livello più profondo, quello della lettura di fede propria dell'evangelista, queste parole secondo alcuni autori, vorrebbero dire: «Ecco l'uomo per eccellenza; l'umano in tutta la sua fragilità; l'immagine dell'uomo eterno; l'Uomo-Messia, donatosi per amore; l'immagine dell'uomo umiliato e sofferente che spera solo in Dio; l'uomo nella sua verità»²⁴. Oppure, ma non sembra questo il caso, si vorrebbe richiamare qui l'abbassamento divino nell'umano, cioè l'incarnazione del Verbo, annunciata dal Prologo (Gv 1,14), dove però non viene usato il termine ἄνθρωπος ma σὰρξ²⁵. O ancora, seguendo la linea della teologia della regalità, «i lettori devono capire che il re da burla,

²² B. MAGGIONI, *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 131.

²³ Cf. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 1966, p. 329. «L' "Ecce homo" equivale a una formula di assoluzione» (H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1974, p. 588). Non prendiamo in considerazione altre interpretazioni, come quella che vedrebbe qui un'allusione al mito dell'*Anthropos*, l'uomo celeste o primordiale dei miti giudaici ed ellenistici o un influsso della sapienza giudaica. Neppure le considerazioni sull'equiparazione con l'espressione «figlio dell'Uomo» di Gv 8,28 o il rapporto supposto con l'attesa messianica in ambito giudeo-ellenistico, in cui il Messia escatologico sarebbe chiamato appunto ἄνθρωπος, come in Filone. Per la discussione su queste opinioni, si vedano SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 410-411 e BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1083.

²⁴ Cf. Is 53,3ss. MAGGIONI, *Il racconto di Giovanni*, cit., p. 339; U. VANNI, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, PUG, Roma 1988, p. 188; INFANTE, *Giovanni*, cit., p. 422; MATEOS - BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 739.

²⁵ Tesi esposta da R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1959, p. 510.

presentato da Pilato, anche sotto questo travestimento è il re che deve rendere testimonianza alla verità»²⁶. Sviluppando ancor di più questo tipo di lettura, altri sostengono che «il processo come tale serve a rappresentare “l’epifania regale” di Gesù, e in esso la scena dell’irrisione deve significare l’intrinizzazione e l’investitura»²⁷. Ancora, altri vedono nella presentazione di Pilato l’uscita e la presentazione del re, incoronato e rivestito di porpora, davanti al suo popolo per l’acclamazione. «Agli occhi di Giovanni la lunga attesa d’Israele del suo re messianico è in tal modo ironicamente soddisfatta»²⁸. Proviamo a verificare se l’evocazione di una precisa scena dell’AT, che qui pare essere presente, ci possa aiutare a scegliere una più definita interpretazione.

2.2. Lo sfondo dell’AT

Ritroviamo l’espressione: «Ecco l’uomo», praticamente identica, in 1Sam 9,17. Ci troviamo in un momento cruciale del passaggio dall’epoca dei Giudici, all’istituzione della monarchia. Samuele, a quanto pare controvoglia, ne sarà il grande traghettatore. Ed ecco che mentre egli è alla ricerca del nuovo e primo re d’Israele, finalmente il Signore glielo indica:

וַשְׁמוּאֵל רָאָה אֶת־שָׁאוּל וַיְהִינָה עֵינָהּ
 הַגָּה הָאִישׁ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ זֶה יִעֲצָר בְּעַמִּי:

Quando Samuele vide Saul, il Signore gli confermò:
 «**Ecco l’uomo** di cui ti ho parlato: costui reggerà il mio popolo».

È la prima volta che Samuele e Saul s’incontrano ed è proprio il momento in cui Dio lo indica a Samuele come il nuovo re: un incontro «pieno di mistero»²⁹. Infatti, il giorno dopo, Samuele ungerà Saul come re, secondo l’ordine del Signore, lui che era della più piccola tribù d’Israele (1Sam 10,1). Dunque si tratta di un momento decisivo: la rivelazione del prescelto da Dio per guidare il suo popolo. Può essere interessante confrontare la traduzione che ne fa la LXX:

²⁶ SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 411.

²⁷ Così Blank, Dauer e Hahn, citati e contestati da Schnackenburg, che ritiene esagerata questa interpretazione. Cf. *ivi*.

²⁸ BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1103.

²⁹ L. MAZZINGHI, *1-2 Samuele*, Edizioni Messaggero, Padova 2005, p. 49.

καὶ Σαμουηλ εἶδεν τὸν Σαουλ καὶ κύριος ἀπεκρίθη αὐτῷ ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος
ὃν εἶπά σοι οὗτος ἄρξει ἐν τῷ λαῷ μου

Vediamo che la LXX usa esattamente la stessa espressione, che si trova in Giovanni: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. I commentatori notano che, nel Vangelo di Giovanni, il termine ἰδοὺ. (corrispondente all'ebraico הִנֵּה) non è frequente (solo 4 volte), perché generalmente l'evangelista usa ἴδε (15 volte). Anzi, questo è l'unico caso in cui ἰδοὺ è impiegato con un oggetto nominale, mentre per sei volte in questa costruzione, è usato sempre ἴδε³⁰. Proprio in questo contesto, poco prima al v. 4, Pilato, volendo presentare Gesù, aveva detto ai Giudei: «Ecco (Ἴδε), io ve lo conduco fuori, perché sappiate che non trovo in lui colpa alcuna» e anche subito dopo, al v.14, di nuovo presentando Gesù, Pilato dirà ancora: «Ecco (Ἴδε) il vostro re!».

2.3. *Le domande*

A questo punto, nascono alcuni interrogativi: perché l'evangelista qui usa questo termine, inusuale per lui, specialmente in una costruzione come questa? E una seconda domanda viene posta da Brown:

Il drammatico scenario della presentazione di Gesù ai giudei è tipicamente giovanneo, ma possiamo chiederci se l'inventiva dell'evangelista non sia stata influenzata da qualche particolare da lui trovato nella tradizione. Se avesse inventato in piena libertà, questo sarebbe stato il momento ideale per far dire a Pilato: «Ecco il re!» (come al v. 14). Invece troviamo l'enigmatico: «Ecco l'uomo!». Sebbene questa definizione possa essere intesa come titolo messianico [...] è troppo ambigua per essere l'ovvia scelta di un fantasioso evangelista. È più probabile che egli abbia preso una espressione di disprezzo ripetuta dalla tradizione e l'abbia interpretata nuovamente come un titolo onorifico³¹.

³⁰ Mt preferisce ἰδοὺ e Lc usa solo questa espressione, forse per influsso della LXX. Infatti vari codici leggono ἴδε anche in Gv 19,5. Cf. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., p. 409 nota 64. Così pure BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1083. Si veda anche F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, § 128,12.

³¹ *Ibid.*, pp. 1103-1104. «È vero che le parole sono un po' enigmatiche» (BUZZETTI, *Il Vangelo*, cit., p. 167).

Ed è proprio su quest'ultima ipotesi, sul "particolare da lui trovato nella tradizione", che il riferimento all'AT ci spinge, aiutandoci a scoprire la prospettiva dell'evangelista.

2.4. *La possibile risposta*

Come si è detto, ci troviamo all'interno del processo romano, tutto incentrato sulla regalità di Gesù. Dopo il primo dialogo tra Gesù e Pilato (cf. Gv 19,33-37), in cui si è chiarito il tipo di regno, che non è di questo mondo e quale regalità Gesù rivendichi per sé, cioè quella di testimoniare la verità, si arriva infine alla flagellazione e incoronazione di spine. Nella lettura teologica, quest'ultima scena, che costituisce appunto il centro del chiasmo, è davvero, allo sguardo credente, il momento della incoronazione di Gesù: a lui i soldati romani rendono un beffardo omaggio. Ma «ciò che fa ridere i soldati, commuove e fa credere il discepolo!»³². A questo punto il re, rivestito degli attributi regali, cioè la corona e il manto di porpora, simboli del potere imperiale³³, si mostra al suo popolo per riceverne l'acclamazione osannante, che sarà invece sostituita dal grido: «Crocifiggilo!». In tale contesto, sono decisamente appropriati, a un orecchio giudaico avvezzo alle parole della Scrittura, i termini con cui Pilato presenta Gesù. Essi richiamano opportunamente, la presentazione da parte di Dio del primo re d'Israele, Saul. Dunque Giovanni, con la consueta raffinatezza letteraria, sta suggerendo che davvero Gesù è l'atteso e prescelto re Messia. Ancora una volta, come già accaduto tante altre volte nel suo Vangelo, delle persone ignare, in questo caso il Procuratore romano, proclamano una grande verità su Gesù, senza rendersene conto. Il riferimento a Saul, che sembra qui abbastanza preciso, conferma che è da preferirsi l'esegesi intesa a sottolineare tutti i momenti del processo romano e poi dell'intero racconto della passione secondo Giovanni, come la descrizione in filigrana di una cerimonia di incoronazione e intronizzazione regale. Tale narrazione avrà il suo culmine con

³² MAGGIONI, *La brocca dimenticata*, cit., p. 135.

³³ Corona e porpora (πορφύρουν), che Giovanni ripete per due volte (19,2.5), sono chiaramente due insegne della regalità imperiale romana, come annotato anche dai Sinottici (κοκκίνην Mt 27,28; πορφύραν Mc 15,17.20). La porpora sarà a più riprese usata, come segno di potere e fasto, nella descrizione di Babilonia, la grande prostituta, nell'Apocalisse (Ap 17,4; 18,12.16), dove ella si autodefinisce regina (Ap 18,7). Cf. M. DI GIORGIO, *Il mistero di «Babilonia la grande» e della sua caduta nell'Apocalisse di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, p. 113.

l'intronizzazione del re, cioè quando Gesù sarà innalzato sulla croce, come sul trono glorioso, dal quale attira tutti a sé (Gv 12,32) e dal quale è proclamato re in tutte le lingue³⁴. Il suo modo particolare di essere re non è il potere, ma quello di donare e di donarsi tutto, fino al compimento.

3. La tunica tutta d'un pezzo

3.1. *Il testo (Gv 19,23-24)*

Il terzo dei cinque quadri, che Giovanni dipinge per descrivere tutto ciò che avviene sul Calvario (Gv 19,16b-30), è la divisione delle vesti di Gesù, che nel quarto Vangelo assume una rilevanza tutta propria. Anche gli altri evangelisti raccontano il particolare del gettare le sorti sui vestiti del condannato (Mt 27,35-36; Mc 15,24; Lc 23,34), com'era d'uso tra i soldati che lo accompagnavano, ma solo Giovanni distingue tra le vesti di Gesù e la tunica³⁵, citando esplicitamente il passo del Salmo 21(22),19 secondo la versione della LXX. Il testo recita:

²³ οἱ οὖν στρατιῶται ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἐκάστῳ στρατιῶτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτῶν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὄλου·²⁴ εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· Μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνοσ ἔσται ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἣ λέγουσα Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἐαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν μου ἔβαλον κλῆρον. Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν.

³⁴ Il *titulus crucis*, anch'esso così scritto inconsapevolmente da Pilato, provocando le rimostranze dei capi Giudei, proclama universalmente Gesù come il vero re d'Israele (Gv 19,19-22). Si potrebbe cogliere un'allusione alla regalità di Gesù, già nel fatto che Giovanni racconta solo due segni compiuti da lui a Gerusalemme: la guarigione del paralitico, alla piscina di Betzàtā (Gv 5,1-15) e quella del cieco nato, alla piscina di Siloe (Gv 9,1-41): un cieco e uno storpio. Proprio di questi si parla nella narrazione della conquista di Gerusalemme da parte di Davide, quando i Gebusei gli diranno: «Tu qui non entrerai: i ciechi e gli zoppi ti respingeranno» (2Sam 5,6). Per Giovanni Gesù è il vero «conquistatore» di Gerusalemme.

³⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?*, «Biblica» 60 (1979), pp. 255-269; M. AUBINEAU, *La tunique sans couture du Christ: exégèse patristique de Jean 19,23-24*, in J. QUASTEN - P. GRANFIELD - J. A. JUNGSMANN, *Kyriakon - Festschrift Johannes Quasten*, (Voll. I-II) Verlag Aschendorff, Münster in Westfalen 1970, pp. 100-127; ID., *Dossier patristique sur Jean XIX, 23-24: La tunique sans couture du Christ*, in A. BENOÎT - P. PRIGENT, *La Bible et les Pères*, (Colloque de Strasbourg 1er-3 octobre 1969), Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 9-50.

I soldati poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti, ne fecero quattro parti - una per ciascun soldato - e la tunica. Ma quella tunica era senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo. Perciò dissero tra loro: «Non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocca». Così si compiva la Scrittura, che dice: Si sono divisi tra loro le mie vesti e sulla mia tunica hanno gettato la sorte. E i soldati fecero (proprio) così (Gv 19,23-24).

Solo Giovanni ci fa sapere che i soldati erano quattro, come attestano anche le fonti esterne circa le esecuzioni capitali, senza precisare però se fossero quattro in tutto o per ciascun condannato. In questo modo, l'evangelista sembra voler mettere in stretta connessione questa scena, con quella seguente, dove sono presenti quattro donne ebreo, in parallelo con quattro rappresentanti del mondo non giudaico³⁶.

3.2. *La tunica*

Dopo la divisione degli indumenti esterni, e non solo del mantello³⁷, viene messa in evidenza la tunica (greco χιτὼν, ebraico קִטְוֹן k^etonet), cui

³⁶ Le scene sono anche grammaticalmente connesse con l'uso, piuttosto raro in Giovanni, delle particelle μὲν e δὲ, con cui comincia la scena successiva, per cui si dovrebbe tradurre: «Questo *dunque* fecero i soldati. Stavano *poi/intanto* presso la croce...» (cf. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Genova 1988, p. 232; A. SERRA, *Maria a Cana e presso la croce*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1985, pp. 85.88-89). Circa il numero esatto delle donne, se tre o quattro, vi è discussione tra gli interpreti, ma la suddetta connessione grammaticale e la vicinanza parallela dei due quadri, fa propendere per una simmetria, anche nel numero dei personaggi.

³⁷ Secondo alcuni interpreti, il termine τὰ ἱμάτια si riferirebbe al mantello, diviso o lasciato in eredità, sulla base degli episodi dell'AT che hanno al centro un mantello, lacerato o donato, simbolo della divisione del regno o ad es. dello spirito che viene comunicato da Elia (1Sam 15,27; 1Re 11,30-31; 19,20; 2Re 2,1-4). In questa prospettiva, la divisione delle vesti di Gesù, significherebbe l'estensione del regno di Dio, fino ai quattro angoli della terra e la comunicazione del suo Spirito, come eredità; mentre la tunica inconsueta rappresenterebbe l'unità della comunione dei credenti (MATEOS - BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 761-763). Non sembra tuttavia una spiegazione del tutto soddisfacente, perché il termine τὰ ἱμάτια indica di per sé, tutto l'abbigliamento che si portava al di sopra della tunica: mantello, copricapo, cintura e sandali oppure una camiciola interna e questo spiegherebbe le quattro parti (BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1121). Bisogna però riconoscere che, nelle altre ricorrenze del quarto Vangelo, il termine si riferisce sempre al mantello (Gv 13,4.12; 19,2.5). Tuttavia l'attenzione dell'evangelista, in questo caso, sembra concentrata specificamente sulla tunica e la sua indistruttibile unità (Cf. SERRA, *Maria a Cana*, cit., p. 86).

è riservata molta attenzione. Essa infatti, è descritta accuratamente attraverso quattro caratteristiche: è senza cuciture (ἄραφος); è tessuta interamente o tutta d'un pezzo (ὕφαντος δι' ὅλου) a partire dall'alto (ἐκ τῶν ἄνωθεν) ed è tirata a sorte³⁸.

3.3 Senza cuciture

Indubbiamente il particolare che la indica come senza cuciture, non può non richiamare la tunica del sommo sacerdote, che aveva la stessa caratteristica³⁹. In questo caso, indicherebbe che Gesù, come sommo sacerdote della Nuova Alleanza, offre la sua vita in sacrificio perfetto⁴⁰. Indubbiamente questa idea era presente durante la redazione del Nuovo Testamento, basti citare la Lettera agli Ebrei⁴¹. La difficoltà che si oppone in parte a questa interpretazione è capire perché Gesù se la toglie, mentre il sommo sacerdote la indossava proprio nel momento del sacrificio. Inoltre ciò che qui sembra interessare l'agiografo, è che la tunica sia tutta d'un pezzo e non venga strappata: caratteristiche che non coinvolgono di per sé, il tema del sacerdozio di Cristo. Mentre l'idea di Gesù che offre se stesso come vero sacerdote, può essere ritrovato in altri accenni del Vangelo giovanneo: ad esempio nel fatto che abolirebbe il sacerdozio levitico, a causa dell'orecchio del servo reciso nel Getsemani. Oppure

³⁸ Anche i Sinottici conoscono il termine, ma lo usano in altri contesti, esterni al racconto della passione: Mt 5,40; 10,10; Mc 6,9; 14,63; Lc 3,11; 6,29; 9,3.

³⁹ Nella LXX si parla delle tuniche proprie dei sacerdoti in Es 28,4.39.40; 29,5.8; 35,19; 36,34; 40,14; Lev 6,3; 8,7.13; 10,5; 16,4 sempre usando il termine χιτὼν. Che fosse senza cuciture è attestato da GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, III, VII, 4 #161: «Essa (la tunica del sommo sacerdote) non è divisa in due parti [...] ma è intessuta di un sol pezzo per il suo lungo» e da Filone che ne fa un simbolo della veste con cui il *Logos* si ricopre, con l'intero universo (FILONE ALESSANDRINO, *De fuga*, XX; #110-112). Una tunica di questo tipo è attribuita a Cristo in Ap 1,13, dove però, viene denominata col termine ποδήρη, che indicava la tunica sommo sacerdotale, lunga fino ai piedi.

⁴⁰ F. M. BRAUN, *Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne*, in «New Testament Studies» 9 (1963), p.151; C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, in ID., *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel 1950, pp. 258-259.

⁴¹ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris Gabalda 1952; A. VANHOYE, *L'epistola agli ebrei. «Un sacerdote diverso»*, EDB Bologna 2010; C. MARCHESELLI-CASALE, *Lettera agli Ebrei*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2005.

nell'interrogatorio davanti ad Anna e Caifa e, come si è detto, nell'essere legato come Isacco, e come lui nel portare la legna per il sacrificio⁴².

L'altra interpretazione classica, da san Cipriano in poi, vede nella tunica inconsutile, il simbolo dell'unità della Chiesa⁴³. Essa, unita e tessuta dall'alto, indica che l'unità viene da Dio e non deve essere lacerata dagli uomini, un tema caro a Giovanni (Gv 10,15-16; 11,51-52, 17,11.21-23). In effetti, i soldati dicono letteralmente: «Non dividiamola, non creiamo divisioni/scismi» (σχίσωμεν). Quando nel resto del Vangelo, viene usato questo verbo o il termine a esso collegato (σχίσμα), è sempre per indicare divisioni nel popolo (Gv 7,43; 9,16; 10,19) o viceversa, per descrivere la rete piena di pesci, che non si rompe (Gv 21,11) e che diventa, anche qui, simbolo della missione della Chiesa. Se la missione di Gesù era quella di morire, «per riunire insieme (συναγάγη εἰς ἓν lett. «riunire in uno») i figli di Dio dispersi» (Gv 11,52), allora è proprio sul Calvario che questa unità si realizza. La tunica indivisa ne sarà dunque il simbolo, mentre il

⁴² V. sopra sulla teologia dell'*Aqedah*. L'accento al taglio dell'orecchio destro, durante l'arresto di Gesù, proprio di Lc 22,50 e di Gv 18,10, sembra essere un richiamo a Lev 21,18, circa la norma che richiedeva l'integrità fisica di chi esercita il culto (G. CROCETTI, *La Passione di Gesù secondo Giovanni. 2. La cattura di Gesù*, in «La Nuova Alleanza» 2 (2009), pp. 13-22). Ci può essere anche un riferimento al rito d'investitura dei sacerdoti, che poneva del sangue proprio sull'orecchio destro del futuro sacerdote (Es 29,20; Lev 8,23-24) e che quindi, con il taglio di esso, segnerebbe la fine del sacerdozio levitico (INFANTE, *Giovanni*, cit., p. 406). Inoltre Manns ritiene che Gesù sia presentato come sommo sacerdote da Giovanni, nelle scene degl'interrogatori davanti prima ad Anna e poi a Caifa: sarebbe questa l'epifania del vero sommo sacerdote, di fronte a quelli fittizi (Gv 18,13-27). Così pure avverrebbe nei quadri del Calvario (Gv 19,17-30). Tale lettura sarebbe rafforzata proprio dalla connessione di queste scene, che si richiamano tra loro, nella costruzione chiastica del racconto (MANNNS, *L'Évangile de Jean*, cit., p. 250). Ancora, possiamo ricordare che già la scuola antiochena interpretava in senso sacrificale il *loghion* di Gv 17,19: «Per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità»: ciò indicherebbe che Gesù offre la sua vita in sacrificio per i suoi. Ma il verbo usato «consacrare, santificare» (ἀγιάζω), non ha questo valore sacrificale, bensì indicherebbe la totale dedizione di Gesù al Padre, come esempio e modello per i discepoli, chiamati a donare la vita per la verità del Vangelo (cf. SERRA, *Maria a Cana*, cit., p. 86).

⁴³ «Il sacramento dell'unità, il vincolo dell'unione indivisibile, è presentato nel Vangelo: la tunica del Signore Gesù Cristo non viene né divisa, né strappata a pezzi, ma essi la tirano a sorte per sapere chi potrà indossare Cristo. La veste deve essere ricevuta nella sua interezza, intatta: deve essere posseduta come un bene personale [...]. Non si può possedere la veste di Cristo se si arriva a scindere e a dividere la Chiesa di Cristo» (CIPRIANO, *L'unità della Chiesa*, VII CSEL 3¹, p. 215), cit. in S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, EDB-Àncora, Bologna-Milano 2002, p. 481. Così pure interpreterà Agostino.

discepolo amato e la madre sotto la croce la sua realizzazione⁴⁴. Su questa comunità, che nasce dal dono definitivo di Gesù e che è chiamata all'unità, egli effonde il suo Spirito (Gv 19,30)⁴⁵.

I due quadri, la divisione delle vesti e l'affidamento di/a Maria, sono strettamente uniti, non solo dalla costruzione grammaticale, ma dal profondo messaggio teologico. «Se è giustificato vedere nel riferimento di Giovanni alla tunica indivisa di Gesù un simbolo dell'unità della Chiesa radunata attraverso la sua morte, possiamo vedere qui (nell'affidamento del discepolo a Maria *ndr.*) un'illustrazione della sua unità»⁴⁶. I soldati, in maniera ancora una volta inconsapevole, non solo compiono le Scritture, ma annunciano, con un gesto profetico, l'unità «di un popolo radunato attorno al suo Signore, che diventa re spogliandosi di tutto, anche della sua stessa vita»⁴⁷.

3.4. *Tessuta dall'alto in basso.*

La tunica ha come seconda caratteristica di essere tessuta da cima a fondo, «dall'alto/di nuovo» (ἐκ τῶν ἄνωθεν): questo avverbio è assai importante nel Vangelo giovanneo. Lo troviamo al centro del colloquio con Nicodemo (Gv 3,3.7), che ha per tema la nuova nascita dallo Spirito. «Dall'alto» significa proveniente da Dio e indica l'origine di Gesù, «Colui che viene dall'alto» (Gv 3,31) ed è sempre di là che il discepolo riceve lo Spirito per la sua rinascita e che discende ogni potere, come Gesù ricorderà a Pilato (Gv 19,11). Ora la tunica tessuta dall'alto è il segno che l'unità dei credenti può essere solamente un dono di Dio. Rivestirsi di Cristo e ripristinare l'immagine originaria dell'Adamo innocente, è possibile solo se Dio ce lo concede: una presumibile allusione anche alla veste nuova, che si riceve nel Battesimo. Ma l'avverbio ἄνωθεν significa anche «di nuovo/un'altra volta»⁴⁸. La tunica viene tessuta ogni volta che, guardando

⁴⁴ S. PANCARO, «*People of God*» in *St. John's Gospel*, in «*New Testament Studies*», 16 (1970), pp. 114-129; ID., *The law in the Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Brill, Leiden 1975, pp. 122-124.

⁴⁵ Cf. J. P. MICHAUD, *Le signe de Cana (Jean 2,1-11) dans son contexte johannique*, in «*Laval théologique et philosophique*», 18 n. 2 (1962), pp. 239-285.

⁴⁶ C. K. BARRETT, *The Gospel according to Saint John*, Westminster John Knox Press 1978², p. 459, cit. in DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero*, cit., p. 233.

⁴⁷ INFANTE, *Giovanni*, cit., p. 433.

⁴⁸ Su questo doppio significato, si gioca tutto il dialogo con Nicodemo e la sua incomprendimento (cf. MAGGIONI, *La brocca dimenticata*, cit., pp. 30-45).

Colui che pende dal legno, il discepolo vedrà il trionfo dell'amore; la gloria del Padre che si svela; il tempio a cui accedere a Dio senza più ostacoli; lo Sposo che lo ama di amore eterno. Con questo sguardo credente, accoglierà la Chiesa come madre, nel suo mondo vitale, nelle sue scelte più profonde, in un'unità da ricostruire sempre.

3.5. *Tirata a sorte*

Infine, questo dono è dato a tutti, perché la tunica è «tirata a sorte»: non appartiene a nessuno e a nessuno è dato il potere di decidere sulla sua appartenenza. Essa viene donata gratuitamente dal Figlio nell'Ora suprema. In quell'Ora, Gesù non depone solo le vesti, come nell'ultima Cena, dove poi le riprende (Gv 13,4.12), ma anche la tunica, cioè consegna tutto se stesso, amando fino al compimento (Gv 13,1). In questo dono totale di sé, si avvera alla lettera, secondo Giovanni, la profezia annunciata dal Salmo 21, che rivela «un amore sconosciuto ai nostri occhi, un amore disposto a donarsi senza chiedere nulla in cambio»⁴⁹.

3.6. *La tunica come velo del Tempio*

Accanto a queste interpretazioni, che possiamo definire classiche, va posta ulteriore attenzione ad altri contesti veterotestamentari, che questa scena sembra evocare. Il linguaggio simbolico infatti è polivalente e non siamo costretti a scegliere obbligatoriamente tra un senso e un altro, bensì a far risuonare la polifonia delle voci, che i simboli stessi suscitano: questo è il loro potere e anche il fascino proprio della letteratura giovannea, basti pensare all'Apocalisse⁵⁰. Il simbolo della tunica dunque, apre anche ad altri scenari.

Il primo può essere il richiamo al velo del Tempio di Gerusalemme. In Giovanni, fin dall'inizio del Vangelo (Gv 2,13-25), Gesù si rivela come il definitivo tempio: il suo corpo risorto sarà il «luogo/non-luogo», al quale

⁴⁹ *Rito del Matrimonio nella Celebrazione Eucaristica*, Benedizione Nuziale, IV formula.

⁵⁰ L'Apocalisse di Giovanni, che nasce all'interno dello stesso ambiente del quarto Vangelo, porterà al massimo livello l'uso del linguaggio simbolico. Un adagio cinese recita: «Un simbolo vale diecimila parole», mentre la tradizione ebraica ritiene che ogni parola della Scrittura abbia settanta sensi. Come diceva Paul Ricoeur: «Le symbole donne à penser» (titolo del suo articolo in «Esprit» 27 (1959), pp. 7-8): il simbolo dà a pensare!

prostrarsi per adorare Dio, in Spirito e Verità (Gv 4,24)⁵¹. Nel Tempio di Gerusalemme, un grande velo divideva il Santo, la prima lunga sala, dal Santo dei Santi, la cella più interna e sacra, anche se vuota al tempo di Gesù. Sarà proprio questo velo che, secondo i Sinottici, si squarcia al momento della sua morte (in Lc 23,45 prima di essa, mentre in Mt 27,51 e Mc 15,38, dopo). In questo senso, il messaggio appare essere sempre lo stesso, anche se espresso con linguaggi diversi nei Vangeli. Il velo del Tempio che si squarcia o Gesù, nuovo Tempio, spogliato della tunica, sono entrambi il segno che ormai non c'è più separazione, né nascondimento tra Dio e il suo popolo. La *Shekhinah* di Dio non va più cercata dentro quella sacra cella di pietra, ma in quel corpo nudo e crocifisso, esposto davanti al mondo. Tutti d'ora in poi, potranno contemplare il Santo dei Santi spalancato o, secondo Giovanni, tutti guarderanno a Colui che è innalzato sulla croce, là dove Dio si rivela pienamente e definitivamente. Contemplando con fede lui, l'Innalzato trafitto (cf. Gv 8,28; 12,32-33; 19,37), si potrà avere la vita (cf. Gv 3,14)⁵². Da quel Tempio, aperto dalla lancia del soldato, sgorgherà la sorgente zampillante, apportatrice di salvezza per il mondo intero, come annunciato dai profeti (cf. Gv 19,19,33-34; Ez 47,1-12 e Zac 13,1-2).

3.7. *Le tuniche di Adamo ed Eva*

Ancora un'altra tunica è possibile intravedere in quella di Gesù: è la tunica di cui Adamo ed Eva vengono rivestiti da Dio, prima della cacciata dal giardino dell'Eden (Gen 3,21). Bisogna anche sapere che, secondo la tradizione ebraica, prima del peccato, i progenitori avevano un «vestito di gloria o di luce». Dopo il peccato, questo vestito di luce (אֹרֶךְ), diventa la pelle (עֹרֶךְ) ed essi si coprono con cinture di foglie di fico (Gen 3,7). Questo simbolo segna così il passaggio, da una situazione di armonia, gloria ed equilibrio, a un'altra segnata dal disordine, dall'istinto e dalle pulsioni. Il cammino dell'uomo sarà d'ora in poi, quello di ritornare dalla pelle/istintività verso la luce/gloria originaria. Tuttavia Dio misericordioso, consegna ai progenitori, una tunica fatta di pelli, segno che

⁵¹ Senza entrare nella discussione circa l'interpretazione di questo versetto, si rimanda a I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, Le croyant et la vérité*, (Analecta Biblica 74) PIB, Roma 1977, pp. 696-705; RIGATO, *Giovanni*, cit., pp. 201-202. Così si prostra davanti a lui il cieco guarito e credente (cf. Gv 9,38).

⁵² A. VERGOTE, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième Évangile*, in «ETL» 28 (1952), pp. 5-23.

il suo amore premuroso di padre non si affievolisce, nonostante il peccato⁵³.

Essere rivestito di pelle significa essere protetto. Sì, Dio ha messo al sicuro il luogo dell'intimità, il mistero dell'uomo, la vera nudità, la fonte da cui sgorga la verità della sua vita e che avrebbe rischiato di essere contaminata dal giudizio del serpente se il Creatore non avesse coperto la vergogna della sua creatura. Dio, coprendo di pelle l'uomo e la donna, ha permesso loro di vivere senza timore, nella luce⁵⁴.

In questa prospettiva, Cristo è il nuovo Adamo, che ha ricevuto e portato in terra la sua tunica di luce. Ora sulla croce, egli riapre le porte del Paradiso e riporta l'uomo nel *giardino* delle origini⁵⁵. Dunque la tunica può essere abbandonata e Gesù tornare alla nudità originaria, pienamente riconciliata. Il Tempio svelato e aperto è ora il corpo del nuovo Adamo senza veli, riportato alla gloria della nuova creazione, perché sia conclusa la nuova alleanza. Tale compimento era stato anticipato: nella gloria manifestata a Cana, secondo Giovanni (Gv 2,11), e nella veste bianchissima, avvolta di luce della Trasfigurazione, per i Sinottici⁵⁶. La

⁵³ F. MANNS, *Le vêtement de gloire*, in «Cahiers Ratisbonne» 7 (1999), pp. 90-95; G. RAVASI, *Il libro della Genesi 1*, EDB, Bologna 2009, pp. 78-79.

⁵⁴ A. LÉCU, *Hai coperto la mia vergogna*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, pp. 43-44. L'autrice ricorda che i *Midrashim*, tra le altre interpretazioni, propongono l'idea che la pelle con cui Dio riveste i progenitori, sia di agnello, come l'offerta di Abele (Gen 4,4); come la domanda di Isacco: «Dov'è l'agnello per l'olocausto?» (Gen 22,7); come l'agnello pasquale (Es 12) (*Midrash Rabbah, Genèse*, t. I, Verdier, Paris 1987, p. 235), con tutti i simbolismi annessi.

⁵⁵ *Paradiso* è un termine persiano che significa «giardino». In un giardino inizia il racconto della passione secondo Giovanni e in un giardino si conclude (Gv 18,1.26; 19,41; 20,15). Solo lui usa questo termine (κῆπος), per indicare il podere del Getsemani e in seguito il luogo della sepoltura. Il richiamo al giardino di Eden nella Genesi e insieme al giardino del Cantico dei Cantici, è evidente. (Cf. F. MANNS, *Le symbole du jardin dans la récite de la Passion selon saint Jean*, in ID., *L'Évangile de Jean*, cit., pp. 401-429).

⁵⁶ «Gesù, nudo in croce, è il nuovo tempio in cui abita la gloria della divinità. Egli è anche lo sposo che entra nella stanza nuziale per celebrare le nozze dell'alleanza definitiva con l'umanità, nozze annunciate dal primo segno di Cana. Morendo egli dona il vino nuovo, lo Spirito, che trasforma i credenti in templi viventi» (trad. nostra) (MANNS, *L'Évangile de Jean*, cit., p. 259). Cf. anche A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn, 25-27)*, in «Biblica» 47 (1966), pp. 169-184; I. DE LA POTTERIE, *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, in «Civiltà Cattolica» 130 (1979), pp. 425-440; A. VANHOYE, *Interrogation johannique et exégèse de Cana*, in «Biblica» 55 (1974), pp. 157-167.

sua tunica però resta qui, sulla terra: è affidata agli uomini per coprire, con la misericordia, la nostra vergogna. La tunica che Gesù lascia ai suoi nell'ora della morte

rivestirà tutte le Tamar e tutti quelli che sono stati scorticati e stracciati e la cui nudità è stata esposta allo sguardo altrui. Rivestirà tutti coloro che hanno visto il loro mistero, il segreto del loro essere, violentato dalla bramosia di tutto vedere e tutto conoscere, bramosia figlia di quella del Paradiso terrestre: la bramosia della conoscenza del bene e del male. La tunica di Gesù viene a ricoprire in modo definitivo tutto questo, e tutto ciò che anche in noi c'è da ricoprire. [...] Gesù ci lascia la sua tunica per significare che nulla giammai distruggerà la sua immagine in noi, che siamo il tempio di Dio, l'Arca dell'Alleanza e il Santo dei Santi [...]. La tunica di Gesù è la nostra veste di nozze, la nostra immacolata veste di nozze⁵⁷.

La tunica allora indica il dono del corpo/vita stessa di Cristo: ce la lascia, perché chi se ne riveste, formi un solo corpo con lui e diventi una creatura nuova, pienamente riconciliata⁵⁸.

3.8. *La tunica del patriarca Giuseppe*

C'è ancora un'altra figura biblica, che la tunica richiama: quella del patriarca Giuseppe, il cui segno distintivo era propriamente la tunica dalle lunghe maniche, regalatagli dal padre Giacobbe. Così il testo della Genesi:

וַיִּשְׁרָאֵל אֶת־יְהוֹסֵפַת מִכָּל־בְּנָיו כִּי־בָרַךְ־וַיְמַלֵּךְ הוּא לְוַעֲשֵׂה לּוֹ כְּתֹנֶת פָּרָסִים

Ἰακώβ δε ηγάπα τον Ἰωσήφ παρά πάντας τους υιούς αυτού ότι υιός γήρως ἦν αὐτῷ ἐποίησε δε αὐτῷ χιτῶνα ποικίλον.

Israele amava Giuseppe più che tutti i suoi figli, perché era il figlio della sua vecchiaia e gli fece una tunica con le maniche lunghe (Gen 37,3)⁵⁹.

La figura del patriarca Giuseppe è, per Israele, la figura di colui che porta la salvezza al suo popolo. Egli viene spogliato della tunica e

⁵⁷ LÉCU, *Hai coperto*, cit., pp. 103.110-111.

⁵⁸ Cf. FAUSTI, *Una comunità legge*, cit., pp. 480-481.

⁵⁹ La tunica sarà un motivo letterario di tutta la prima parte della storia di Giuseppe, ricorrendo ancora in Gen 37,23.31.32.33.

consegnato dai suoi fratelli ai mercanti madianiti. A essi viene venduto, su suggerimento di un suo fratello di nome Giuda, per venti sicli d'argento (Gen 37,26-28). La tunica intrisa di sangue, diventerà il segno della sua presunta morte, da portare come prova a suo padre Giacobbe: una tunica che non sarà strappata. Secondo la tradizione ebraica su di essa si tirò a sorte⁶⁰. Giuseppe però, dopo innumerevoli traversie, viene salvato dall'azione misteriosa di Dio che, dal fondo della prigione dove era finito, lo solleverà in alto, fino ai massimi livelli della gerarchia imperiale egiziana. In quella posizione, Giuseppe potrà così essere strumento di salvezza per i suoi stessi fratelli, che lo avevano tradito, e per tutta la sua famiglia. A loro potrà dire, alla fine: «Se voi avevate tramato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso» (Gen 50,20).

Le analogie con la storia di Gesù sono evidenti e quella tunica, così legata all'identità di Giuseppe, non poteva non essere evocata a un orecchio ebraico, dalla descrizione di quella di Gesù, precisamente nel momento in cui sulla croce sta salvando i propri fratelli. Come Giuseppe, anche Gesù, tradito, venduto e abbandonato dai suoi stessi amici, viene spogliato della tunica, segno della perdita o meglio del dono della vita, questa volta realizzato nella verità. Il termine usato da Giovanni è infatti lo stesso della LXX: χιτὼν.

D'altra parte, la storia dei Patriarchi è più volte richiamata nel quarto Vangelo. In particolare, sono presenti vari rimandi allo stesso Giacobbe, padre di Giuseppe. All'inizio della narrazione evangelica, Gesù richiama a Natanaele, il famoso sogno della scala di Giacobbe, posta tra cielo e terra, applicandolo a se stesso: è lui il nuovo punto d'incontro e comunicazione tra Dio e gli uomini (cf. Gv 1,51; Gen 28,11-19). Poi il dialogo con la Samaritana si svolge sul pozzo di Giacobbe, di cui Gesù viene sottilmente proclamato essere più grande (cf. Gv 4,5.6.12). Infine, secondo il *Targum*, Giacobbe dice ai suoi figli che gli chiedono di portare Beniamino in Egitto: «Non ho perso nessuno di quelli che mi hai affidato, eccetto Giuseppe»⁶¹. Questa parola è sostanzialmente identica a quello che Gesù dice: «Non ho perduto nessuno di quelli che mi hai dato, tranne il figlio della perdizione, perché si compisse la Scrittura» (Gv 17,12; 18,9).

⁶⁰ *Midrash Rabbah* LXXXIV, 8, cit. in BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1147, che ricorda anche l'articolo sul tema di B. MURMELSTEIN, in «Angelos» 4 (1932), 55.

⁶¹ MANN'S, *Shemà Israel: le radici ebraiche della nostra fede*, Roma, quaderno 34 in pdf, disponibile su: <https://yumpu.com> (consultato il 24 marzo 2020).

Innumerevoli sono anche i richiami ad Abramo e, come abbiamo visto, a Isacco, oltre che ovviamente a Mosè⁶². Probabilmente, questo forte radicamento nella storia patriarcale si può spiegare con la polemica, in corso ai tempi della redazione del quarto Vangelo, tra le prime comunità cristiane e il movimento farisaico, sopravvissuto alla catastrofe del 70 d.C., che tutto incentrava intorno a Mosè e alla *Torah*.

Il Gesù di Giovanni quindi, nei suoi discorsi e azioni, riporta indietro la prospettiva, a prima di Mosè: a quell'alleanza originaria, stipulata da Dio con Abramo e i Patriarchi, alla quale Gesù viene a dare pieno compimento e che è fondamento della successiva alleanza sinaitica. L'allusione alla tunica di Giuseppe, in questo contesto di rilettura di tutta la storia d'Israele alla luce di Cristo, può quindi avere una sua ragion d'essere. Gesù è consegnato/tradito, come Giuseppe e come Giuseppe, diventerà il salvatore di coloro che lo consegnano.

Conclusioni

Questa rapida incursione tra le pieghe del racconto della passione secondo Giovanni ci ha permesso di cogliere qualcosa del profondo radicamento di questo testo nella tradizione dell'AT. Giovanni, certamente in sintonia con tutto il NT, vede in Cristo il compimento dell'intera storia della salvezza d'Israele e con la profondità teologica e l'abilità letteraria che gli sono proprie, rilegge questa storia in prospettiva cristocentrica, cioè evoca in filigrana le grandi figure della storia biblica, come pure le grandi feste liturgiche d'Israele e le contempla come riassunte e portate a compimento nelle parole e negli atti di Cristo e soprattutto nella sua passione/morte/risurrezione.

Anche solo da questo piccolo *excursus*, si può intuire quanto l'autore del quarto Vangelo sia profondamente impregnato della religiosità e delle tradizioni teologiche del Giudaismo del suo tempo: legge le Scritture con le stesse tecniche dei maestri del I secolo e conosce i loro commenti, ma alla luce della vicenda di Cristo, ne comprende e ne fa comprendere ai suoi lettori, i sensi nuovi che ne scaturiscono.

Possiamo quindi dire che Gesù, per Giovanni, è veramente il nuovo Isacco, il nuovo Re-Messia come Saul e Davide, il nuovo Giuseppe, figlio

⁶² «Abramo serve solo come sfondo per Cristo [...] Gesù è presentato nel quarto vangelo come un secondo Mosè» (BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei*, cit., pp. 68-69).

di Giacobbe, il nuovo Mosè. “Nuovo”, non nel senso sostitutivo, o peggio dispregiativo, di quelle figure, bensì nel senso dell’essere la loro piena realizzazione. In Cristo, gli antichi patriarchi, santi ed eroi d’Israele, acquistano una prospettiva precedentemente sconosciuta e che conferisce loro nuova luce. Contemporaneamente, essi illuminano e aprono a una più profonda conoscenza di Colui che discende dal cielo per la vita del mondo, ma che si pone anche in profonda continuità con la storia della salvezza, che lo precede e lo prepara.

Queste possibili interpretazioni del testo giovanneo, vengono messe in discussione da vari studiosi, che non ritengono possibile conoscere le intenzioni dell’autore o pensano che la lettura simbolica sia troppo fantasiosa o soggettiva⁶³. Il problema è però indagare se, all’interno del testo, vi siano reali fondamenti per questa ermeneutica, scavando nelle modalità di interpretazione e comprensione della Scrittura, al tempo e nel contesto ebraico della composizione del quarto Vangelo.

Mi pare che questa sia anche una grande indicazione per gli studi biblici che, gradualmente, stanno sempre più riscoprendo l’*ebraicità* di Gesù e degli autori del NT. Essi sono pienamente ebrei, inseriti nelle tradizioni e nella spiritualità del Giudaismo del I secolo. Se questo vale per tutti, vale in sommo grado per l’autore del quarto Vangelo, quel Giovanni che appare profondamente radicato nella teologia sacerdotale. Egli conosce a menadito non solo la topografia di Gerusalemme e il calendario e gli usi liturgici del Tempio, ma anche e soprattutto le tecniche interpretative degli scribi e i commenti ebraici alla Scrittura santa d’Israele. Potrebbe quindi trattarsi, come attestato anche da fonti antichissime⁶⁴, di un sommo sacerdote di Gerusalemme, di famiglia aristocratica, che è testimone della vicenda di Gesù e accogliendolo come il Messia promesso, mette a servizio della nuova comunità, la sua profonda formazione teologica. Ma il tema dell’autore del quarto Vangelo è un’altra

⁶³ «Queste e altre interpretazioni non sono facili da sostenere in base ai testi di Giovanni, anche se non si può negare che la sua particolare attenzione a un dettaglio può essere segno che egli vi vede un significato più profondo» (BUZZETTI, *Il Vangelo*, cit., p. 171). «Tutti questi hanno messo in questa tunica più idee di quelle che avrebbe potuto escogitare Giovanni stesso» (VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, cit., p. 604). «Nel valutare questa interpretazione di Giovanni è difficilissimo tirare una linea fra esegesi e speculazione. [...] Naturalmente, non abbiamo modo di sapere se l’evangelista aveva in mente tali riferimenti» (BROWN, *Giovanni*, cit., p. 1147).

⁶⁴ Così Ireneo, Origene, Clemente Alessandrino e soprattutto Papiia di Gerapoli e Policrate di Efeso. Per l’esame di queste fonti si veda J.-C. PETITFILS, *Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, pp. 482-498.

antica storia⁶⁵. Vale comunque la pena di raccogliere da tutto questo, un'indicazione importante e che forse ancora non è stata sufficientemente valorizzata all'interno degli studi biblici, cioè l'approfondimento del contesto del NT: di quel Giudaismo del I secolo di cui ancora sappiamo probabilmente troppo poco. Possiamo fare nostre le parole di padre Serra, che parlando dello studio dei testi evangelici afferma:

È necessario risalire alla genesi di queste tradizioni (quelle del NT *ndr.*) nei libri canonici dell'Antico Testamento. Poi occorre la mediazione del giudaismo cosiddetto «intertestamentario», il quale va rivelandosi sempre più come punto obbligato di transizione fra l'Antico e il Nuovo Testamento. [...] Bisogna accertare se e in quale misura gli autori del Nuovo Testamento recepiscono le tradizioni dell'Antico Testamento, *così com'erano commentate dal giudaismo contemporaneo* (corsivo nostro)⁶⁶.

Non basta quindi investigare unicamente le radici dei testi del NT all'interno dell'AT, ma bisogna anche cercare di conoscere *come* quei testi venivano interpretati e recepiti al tempo di Gesù, dall'ebraismo contemporaneo e come conseguentemente venivano compresi dai primi discepoli del Maestro. Ciò permetterà di avere, non solo una conoscenza migliore della mentalità degli agiografi e delle loro intenzioni, ma attraverso l'immensa ricchezza dell'interpretazione biblica, propria della Tradizione ebraica, una grande apertura di nuove prospettive per il messaggio del NT. La nostra «radice santa», che è Israele, continua a dare linfa nuova alle Scritture e alla Tradizione della Chiesa.

Marco Di Giorgio
via Federico Brandani, 2
61122 Pesaro (PU)
digio@netco.it

⁶⁵ Circa la *vexata quaestio* dell'autore del quarto Vangelo si vedano: M.-L. RIGATO, *Giovanni: l'enigma il Presbitero il culto il Tempio la cristologia*, EDB, Bologna 2007; J. COLSON, *L'Énigme du disciple que Jésus aimait*, Beauchesne, Paris 1969; O. CULLMANN, *Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni*, Marietti, Casale Monferrato 1976; F. LE QUÉRÉ, *Recherches sur Saint Jean*, F.-X. De Guilbert, Paris 1994; J.A. GRASSI, *The Secret Identity of the Beloved Disciple*, Paulist, New York 1992; J.H. CHARLESWORTH, *The Beloved Disciple*, Trinity, Valley Forge 1995; X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, voll. I-IV, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990-1998.

⁶⁶ SERRA, *Maria a Cana*, cit., pp. 125-126.

Parole chiave

Legatura, Isacco, *Ecce homo*, Tunica, Giuseppe, Nuovo Adamo.

Keywords

Ligature, Isaac, *Ecce homo*, Tunica, Joseph, New Adam.

**TESSERE LA FRATERNITÀ.
UNA PROSPETTIVA SULL'ENCICLICA "FRATELLI TUTTI"
ALLA LUCE DEL CARISMA IGNAZIANO**

**WEAVING BROTHERHOOD.
A PERSPECTIVE ON THE ENCYCLIC "ALL BROTHERS"
IN THE LIGHT OF THE IGNATIAN CHARISM**

Marco Strona*

Abstract

The Encyclical Letter *Fratelli Tutti* focuses on the theme of fraternity and social friendship. This article will try to highlight the mystical matrix - the Ignatian one - that animates Pope Francis' magisterium, through the voice of three theologians: K. Rahner, M. de Certeau, C. Theobald. This will allow us to enter the logic of donation proposed by Ignazio from Loyola, and which Pope Francis ceaselessly proposes: a mysticism deeply marked by the presence of the other, or rather a mysticism nourished by the presence of the other, with a view to communion and sharing.

La Lettera Enciclica *Fratelli Tutti* pone al centro il tema della fraternità e l'amicizia sociale. In questo articolo cercheremo di evidenziare la matrice mistica - quella ignaziana - che anima il Magistero di Papa Francesco, attraverso la voce di tre teologi: K. Rahner, M. de Certeau, C. Theobald. Ciò ci permetterà di entrare nella logica di donazione proposta da Ignazio di Loyola, e che Papa Francesco continuamente propone: una mistica segnata profondamente dalla presenza dell'altro, anzi una mistica che si nutre della presenza dell'altro, in un'ottica di comunione e condivisione.

* Docente incaricato di teologia fondamentale e filosofia della religione presso l'Istituto Teologico Marchigiano e l'ISSR marchigiano "Redemptoris Mater".

Introduzione

Sebbene il lemma *fraternità* non appaia direttamente - se non in rarissime eccezioni - nei testi di Ignazio di Loyola, tuttavia è proprio questa, nel suo ritmo spiccatamente trinitario, a costituire il cuore non solo degli *Esercizi Spirituali*, ma di tutti gli scritti di Ignazio.

L'intento di questo contributo è quello di far emergere la matrice mistica - ignaziana - che ha ispirato e ispira il Magistero di Papa Francesco, in riferimento, qui, all'Enciclica *Fratelli tutti*. A tal proposito daremo voce a tre teologi e filosofi gesuiti, prendendo in esame tre testi che affrontano specificatamente il tema della fraternità: Karl Rahner: *Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità*; Michel de Certeau: *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*; Christoph Theobald: *Fraternità*.

Questo, pertanto, è il *focus* centrale: leggere, o meglio ri-leggere, la categoria della fraternità - e quindi l'intera Enciclica - alla luce della mistica ignaziana, attraverso tre Autori che, ispirati dalla stessa mistica - in anni e contesti diversi - hanno affrontato tale argomento, aprendo originali piste e prospettive di ricerca, che papa Francesco cerca di rendere sempre più attuali nel suo Magistero. Ciò ci permetterà di entrare nella logica di donazione proposta da Ignazio di Loyola, che Francesco continuamente propone: una mistica segnata profondamente dalla presenza dell'altro, anzi una mistica che si nutre costantemente della presenza dell'altro, in un'ottica di comunione e condivisione.

Non si tratta, pertanto, di una visione individualista e intimista, ma al contrario di una spiritualità dell'uscita, dell'esodo, del cammino verso l'altro e in compagnia dell'altro.

1. K. Rahner. Fraternità: prossimità e ulteriorità

La comunicazione di Dio come amante nei confronti dell'uomo, l'amato, esprime chiaramente il desiderio di auto-donazione, di comunione e di amore costante, manifestando il volto di un Dio-Trinità che è movimento di amore che può essere incontrato e vissuto dall'uomo: un Dio che come Padre crea e attrae ad una comunione con sé; che come Figlio si incarna, salva, redime e si propone come cammino per andare al Padre; e che come Spirito offre tutto se stesso. Questo movimento genera allora un'autentica mistica del servizio, una sequela del Cristo povero e umile riflesso nei poveri della terra: una "mistica del Noi". A tal proposito nella

Veritatis gaudium il Papa afferma: «Oggi non viviamo soltanto un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca»¹. Proprio qui si inserisce la riflessione proposta da Rahner. Già nel 1980 - anno della conferenza che ha dato vita al testo che stiamo esaminando - egli afferma:

Quel che possiamo subito dire all'inizio della nostra vera e propria riflessione sull'amore al prossimo da parte del cristiano, cioè sulla fraternità, è che la fraternità cristiana è entrata oggi in una nuova fase storica. Ne è già un piccolo indizio la scelta della parola "fraternità" al posto di "amore al prossimo"².

La fede nell'Incarnazione, lo stupore di fronte al Dio che prende forma umana e abita in mezzo all'umanità, deve far scaturire questa mistica e questa spiritualità della fraternità, che, come afferma Papa Francesco:

sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono³.

L'amore al prossimo, commenta Rahner, presenta una vera dimensione storica che deve concretizzarsi nell'azione. La costruzione della fraternità, mediante l'uscita da sé in direzione degli altri - soprattutto i poveri - non caratterizza solamente una dinamica cristiana ma costituisce il nucleo dell'autentica umanità, in cui la Chiesa, per essere profetica, dovrà saper ascoltare e accogliere le domande più profonde, divenendo così *icona* della Trinità, invitata a configurare la sua vita e la sua missione in una vera pericorese che permetta di manifestare la comunione ecclesiale come un'autentica immagine della Trinità, mediante la ricchezza della

¹ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), n. 3, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/01/29/0083/00155.html#:~:text=%20%20%201%20La%20gioia%20della%20verit%C3%A0,di%20indirizzi%2C%20verificato%20e%20arricchito%20per...%20More>, (consultato il 30 gennaio 2021). Da questo momento tale documento verrà citato utilizzando l'abbreviazione: *VG*.

² K. RAHNER, *Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Milano 2015, p. 25.

³ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) n. 92. http://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, (consultato il 30 gennaio 2021). Da questo momento tale documento verrà citato utilizzando l'abbreviazione: *EG*.

diversità. Si tratta, in particolare, di recuperare la presenza del prossimo «come spazio del rapporto con Dio»⁴. Come dichiara Rahner:

Finora siamo partiti dal presupposto che esiste un'esperienza mistica di Dio, vissuto nell'intimità più profonda e individuale dell'uomo, lì dove egli non è solo membro e parte integrante della società, ma un essere unico e il solo responsabile di se stesso [...]. Ma quale uomo è capace di tale rapporto? Per dare una risposta precisa a questa domanda si dovrà riconoscere che quell'esperienza mistica e intima di Dio la può fare soltanto chi ama il suo prossimo. Già nel Nuovo Testamento l'amore per Dio e l'amore per il prossimo costituiscono un'unità⁵.

Seguendo tale linea di pensiero, Rahner precisa che sarà proprio nella comunione fraterna che diverrà possibile fare un'autentica esperienza dello Spirito:

Io penso che in una spiritualità del futuro l'elemento della comunione spirituale fraterna, d'una spiritualità vissuta insieme, possa giocare un ruolo più determinante, e che lentamente ma decisamente si debba proseguire lungo questa strada⁶.

Lo stesso evento cristologico ci manifesta come l'Essere di Dio, come Agápe, è «attraversato/vivificato dal non-essere reciproco per amore e come amore di ognuna delle Persone divine nei confronti delle altre»⁷. Di Dio, prosegue Coda, a partire dalla rivelazione in Gesù,

si può e si deve dire che Egli è ed è Agápe; del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel darsi sino in fondo reciprocamente, si può e si deve dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto Sé, e così si ricevono in ritorno (cf. Gv 10,17-19)⁸.

Una conseguenza della fraternità cristiana, secondo Rahner, «consiste nel comprendere che la responsabilità politica, la politica, e perciò anche una teologia politica derivano necessariamente dall'essenza

⁴ P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, p. 432.

⁵ K. RAHNER, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1992, p. 69.

⁶ ID., *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di spiritualità*, (a cura di T. Goffi - B. Secondin), Queriniana, Brescia 1983, pp. 440-441.

⁷ P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova 2012, p. 570.

⁸ *Ibid.*, p. 571.

di questa fraternità cristiana»⁹. Nell'economia di questo discorso, nell'Enciclica *Fratelli tutti* leggiamo:

Riconoscere ogni essere umano come un fratello o una sorella e ricercare un'amicizia sociale che includa tutti, non sono mere utopie. Esigono la decisione e la capacità di trovare i percorsi efficaci che ne assicurino la reale possibilità. Qualunque impegno in tale direzione diventa un esercizio alto della carità. Perché un individuo può aiutare una persona bisognosa, ma quando si unisce ad altri per dare vita a processi sociali di fraternità e di giustizia per tutti, entra nel "campo della più vasta carità, della carità politica". Si tratta di progredire verso un ordine sociale e politico la cui anima sia la carità sociale¹⁰.

A partire dalla rivelazione di questo Volto di Dio, che è Amore e che contempla in sé stesso la differenza, ci viene presentato un modello di unità che non solo tollera le pluralità, ma addirittura le esige. È a partire da questo concetto di unità che è possibile stabilire anche un'etica comunionale, orientata al Dio-Trinità. Solo nella fraternità, prosegue Rahner, si incontra l'uomo come tale. L'uomo è in ultima analisi «un, anzi il mistero»¹¹.

Egli, infatti è se stesso solo quando e dove, in una apertura senza riserve e come infinita domanda, sa abbandonarsi liberamente con totale fiducia e amore a quell'incomprensibile mistero che chiamiamo Dio. Così il mistero dell'uomo dipende ed è fondato nel mistero di Dio, sperimentabile, s'intende, non mediante una conoscenza che voglia raggiungerlo teoricamente, bensì solo grazie al miracolo dell'amore¹².

L'amore al prossimo, conclude Rahner, «fa sì che l'uno entri nell'altro»¹³. La gioia dell'incontro con l'altro, che manifesta sempre una novità, rende manifesto il volto di un'umanità comune, il cammino che gli esseri umani sono disposti a percorrere in vista di un Bene comune che avvolge e coinvolge tutti. Tale amore consegna ognuno all'altro, in una

⁹ RAHNER, *Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità*, cit., p. 69.

¹⁰ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale* (3 ottobre 2020), n. 180, http://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html, (consultato il 30 gennaio 2021). Da questo momento tale documento verrà citato utilizzando l'abbreviazione: *FT*.

¹¹ RAHNER, *Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità*, cit., p. 94.

¹² *Ivi*.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 95.

dinamica di “reciprocità reciprocante”, «nella sua totalità, come “soggetto”, con l’ampiezza illimitata della sua coscienza e del suo essere libero, col suo perdersi in Dio»¹⁴. Allo stesso modo, l’amore del prossimo conduce all’accoglienza dell’altro come «un soggetto denso di incalcolabile mistero»¹⁵. L’amore per il prossimo, in conclusione, «è il vicendevole compenetrarsi di due misteri, in cui è presente il mistero per eccellenza, Dio, che rende così riconoscibili i limiti tra questi due soggetti»¹⁶. La grazia, per Rahner, consiste nell’azione stessa di Dio che «si fa norma interiore dello scambio tra due soggetti»¹⁷. Nell’economia di questo discorso, è nella *Quarta Settimana* degli *Esercizi Spirituali*, che emerge la visione della Pentecoste - secondo la prospettiva ignaziana - del dono cioè d’Amore da parte del Risorto, che permette il riconoscimento del Signore nel cammino continuo e nell’uscita da sé.

Tutti i misteri della *Quarta Settimana* hanno come obiettivo quello di condurre l’uomo a fare esperienza dell’apparizione del Risorto, come manifestazione della divinità che si dirige verso l’uomo stesso nel segno di una trasformazione esistenziale. Il Risorto, pienamente vivo e glorificato, afferma M. C. Bingemer:

Appare tracciando un segno nella vita dei testimoni; ovvero l’esperienza dell’ascolto del proprio nome, del riconoscimento nella comunione della parola e della mensa, della pace percepita come segnale della presenza dello Spirito Santo, dell’entrata in una profonda dinamica e comunicazione con il mondo, annunciando Gesù come un compagno vicino, presente e che si comunica¹⁸.

Si tratta di una presenza *nuova*, offerta dall’azione dello Spirito Santo, come possiamo constatare al numero 223 della stessa *Settimana*: «Considerare come la divinità, che sembrava nascondersi nella passione, appare e si manifesta ora tanto miracolosamente nella santissima Risurrezione, attraverso i veri e santissimi effetti di essa»¹⁹. Dio, per Ignazio, è il Dio consolatore, che dà vita, pace e allegria all’uomo con cui

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 96.

¹⁸ M. C. BINGEMER, *Em tudo amar e servir. Mistica trinitária e praxis cristã em Santo Inácio de Loyola*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil 1990, p. 238. Traduzione nostra.

¹⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, San Paolo, Milano 1995, n. 223, p. 301. Da questo momento tale documento verrà citato utilizzando l’abbreviazione: *ES*.

stringe un Patto, un'Alleanza. Si può parlare quindi di consolazione «quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza, quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé, ma solo nel Creatore di tutte»²⁰. La consolazione, pertanto, produce una dinamica dell'amore reciproco, che parte da Dio, arriva all'uomo e ritorna a Dio passando attraverso la fraternità degli uomini. Al numero 330 degli *Esercizi* leggiamo a proposito: «è solo di Dio nostro Signore dare consolazione all'anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, fare mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina maestà»²¹. L'attrazione dell'amore di Dio, la prassi che il Risorto realizza nelle sue apparizioni riguarda proprio questo consolare, animare, risvegliare nei discepoli - e in tutti gli uomini e le donne - le energie e potenzialità più positive per la missione nel mondo. In particolare, occorre sottolineare la dimensione antropologica e comunitaria della consolazione: «osservare l'ufficio di consolatore che Cristo nostro Signore esercita, paragonandolo al modo con cui gli amici sogliono consolare gli altri»²². Il ministero della consolazione «ha il suo luogo, il suo parametro e la sua analogia nell'esperienza dell'intercomunicazione, del mutuo servizio e della comunione umana»²³. La comparazione che Ignazio invita a fare tra la consolazione del Risorto e quella degli amici tra loro, delinea una chiara configurazione antropologica basata sul principio della fraternità e dell'*amicizia sociale*: se da un lato, prosegue Bingemer, «a partire dall'amicizia umana, è possibile percepire l'ufficio, la prassi e il servizio permanente di Dio, dall'altro lato, è solamente perché Dio è così - consolatore - che è possibile affermare che l'uomo è chiamato all'unione fraterna e alla comunione»²⁴. È qui che si inserisce la proposta di Papa Francesco:

C'è un riconoscimento basilare, essenziale e da compiere per camminare verso l'amicizia sociale e la fraternità universale: rendersi conto di quanto vale un essere umano, quanto vale una persona, sempre e in qualunque circostanza²⁵.

²⁰ *ES*, n. 316, p. 387.

²¹ *ES*, n. 330, p. 411.

²² *ES*, n. 224, p. 301.

²³ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, cit., p. 242.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ FRANCESCO, *FT*, n. 106.

Il servizio di Dio che consola i suoi amici diviene l'origine, la fonte e la forza del servizio che gli uomini si devono prestare tra di loro, consolandosi vicendevolmente. Il senso di relazione e di amicizia che Ignazio intende mostrare non è statico, né unilaterale, ma al contrario porta in sé un elemento di donazione reciproca: «chi vorrà venire con me deve lavorare con me, perché, seguendomi nella pena, mi segua anche nella gloria»²⁶.

Questo tipo di relazione, che è al tempo stesso personale e comunitaria, delinea un aspetto tipicamente moderno della mistica di Ignazio, incentrata sulla categoria della relazione: la questione della costruzione della comunione nell'era della globalizzazione e della mobilità:

In una vasta dispersione e in costante movimento, lavorando ognuno a suo modo, in un ritmo di vita personale differente e adattandosi alle circostanze locali, gli *amici nel Signore* coltivano il laccio dell'unità comunicandosi attivamente gli uni con gli altri. Se questo laccio si rompesse, la comunità si frantumerebbe immediatamente in individui che rimarrebbero isolati e apostolicamente paralizzati come persone²⁷.

La parola *comunicazione*, in questo caso, designa un processo autentico di dialogo, di intercambio verbale e non verbale di esperienze, di cooperazione, proprio perché l'uomo è orientato verso il tu, in una dimensione interpersonale, dialogica. Papa Francesco, a tal proposito, dichiara ancora:

Un essere umano è fatto in modo tale che non si realizza, non si sviluppa e non può trovare la propria pienezza “se non attraverso un dono sincero di sé”. E ugualmente non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell'incontro con gli altri: “Non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l'altro”. Questo spiega perché nessuno può sperimentare il valore della vita senza volti concreti da amare. Qui sta un segreto dell'autentica esistenza umana, perché “la vita sussiste dove c'è legame, comunione, fratellanza; ed è una vita più forte della morte quando è costruita su relazioni vere e legami di fedeltà”²⁸.

²⁶ ES, n. 95, p. 179.

²⁷ S. KIECHLE, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Herder, Barcelona 2006, p. 160.

²⁸ FRANCESCO, *FT*, n. 87.

La comunicazione, allora, ha come contenuto principale l'amore: «l'amore consiste nella comunicazione reciproca, cioè nel dare e comunicare l'amante all'amato quello che ha, o di quello che ha o può, e così, a sua volta, l'amato all'amante; di maniera che se l'uno ha scienza, la dia a chi non l'ha, se onori, se ricchezze, e così l'uno all'altro»²⁹. È in particolare nella conclusione della *Quarta Settimana - in Contemplazione per conseguire Amore* - che si evidenzia maggiormente il fondamento trinitario di questa logica. Se inizialmente, nel *Principio e Fondamento*, Dio si manifesta come l'*origine* di tutte le cose create, ora invece mostra il Volto di quell'Amore che ha il desiderio impellente di uscire da sé e comunicarsi all'uomo: un Dio, pertanto, che esce da sé, che si mette in cammino percorrendo le vie difficili e impetuose dell'umanità. La risposta dell'uomo, di fronte all'Amore di Dio, pertanto, non può che essere totale:

Prendi, Signore, e ricevi tutta la mia libertà, la mia memoria, il mio intelletto e tutta la mia volontà, tutto ciò che ho e possiedo; tu me lo hai dato, a te, Signore, lo ridono; tutto è tuo, di tutto disponi secondo ogni tua volontà; dammi il tuo amore e la tua grazia, che questa mi basta³⁰.

2. M. de Certeau. Fraternità: la *custodia* della differenza

L'itinerario di Ignazio trova il suo compimento nell'immagine del Signore che si imporrà definitivamente a lui come quella di Gesù che forma un gruppo con i suoi discepoli. In questo modo, proprio quel pellegrino che non voleva avere nessuno al fianco nel suo cammino verso Gerusalemme, si ritrova invece fondatore di una Compagnia, di una società di amici e discepoli missionari. Emblematico, a tal riguardo, è l'episodio de *La Storta*, narrato nell'Autobiografia, che riportiamo:

Un giorno, trovandosi ormai a poche miglia da Roma, mentre in una chiesa faceva orazione, sentì nell'animo una profonda mutazione e vide tanto chiaramente che Dio Padre lo metteva con Cristo suo Figlio da non poter più in alcun modo dubitare che di fatto Dio Padre lo metteva col suo Figliuolo³¹.

²⁹ ES, n. 231, p. 307.

³⁰ Ivi.

³¹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, in M. GIOIA (a cura di), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, UTET, Torino 1988, n. 96, p. 711.

A partire da questa visione, Ignazio e i suoi compagni vengono «associati, consociati, posti da Dio Padre nella compagnia di Cristo, che sta caricando la Croce»³²; in questa dinamica, la comunione si mostra come la cifra della spiritualità e della mistica trinitaria ignaziana. Il discernimento degli spiriti, illuminando gradualmente il cuore e la mente di Ignazio, lo conduce a costituire un gruppo, meglio detto, un corpo, una comunità fermamente strutturata. L'idea di concepire il nuovo ordine come un corpo unico - e quindi tutti come membra vive - è ben evidenziato in diversi passaggi. Nelle *Formule dell'Istituto* leggiamo:

Dopo aver offerto e consacrato noi stessi e la nostra vita a Cristo nostro Signore e al suo vero e legittimo Vicario in terra perché egli disponga di noi e ci mandi là dove giudica che noi possiamo portare frutto, è più utile che siamo tra di noi così strettamente uniti in un solo corpo che nessuna separazione e distanza, per quanto grande, ci possa dividere [...]. Dal momento che il Signore nella sua generosa bontà ha voluto adunare e unire insieme noi, così deboli e provenienti da regioni e civiltà tanto diverse, non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio; dobbiamo anzi mantenerla salda e rafforzarla, stringendoci in un solo corpo, attenti e premurosi gli uni verso gli altri, in vista del bene maggiore delle anime. Il valore di molti uniti insieme ha certo più vigore e consistenza, per ottenere qualunque arduo risultato, che non se si disperde in più direzioni³³.

Nelle *Costituzioni* si trova scritto che «il fine della Compagnia è non solo attendere, con la grazia di Dio, alla salvezza e alla perfezione delle anime proprie, ma, con questa stessa grazia, procurare con tutte le forze di essere d'aiuto alla salvezza e alla perfezione delle anime del prossimo»³⁴. E ancora:

Aiuta, in genere, allo stesso scopo, la cura di mantenersi sempre in un clima di amore e carità con tutti, anche con gli estranei alla Compagnia, in modo speciale con quelli la cui buona o cattiva volontà ha molta importanza perché si apra o si chiuda la porta al servizio di Dio e al bene delle anime.

³² F. KÖRNER, *Salvific Community. Part One: Ignatius of Loyola*, in «Gregorianum», 94/3 (2013), p. 599. Traduzione nostra.

³³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Le Formule dell'Istituto*, in M. GIOIA (a cura di), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, cit., n. 3, p. 207.

³⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Costituzioni*, in M. GIOIA (a cura di), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, cit., n. 3, p. 391.

È importante, pure, che non vi sia e non si senta nella Compagnia preferenza ad una fazione piuttosto che ad un'altra esistente tra i principi o signori cristiani, ma, anzi, vi sia un amore universale, che, nel Signor nostro, abbracci tutte le parti, anche se tra loro sono in contrasto³⁵.

L'immagine del *corpo*, le cui membra vengono costantemente alimentate e sorrette dall'amore reciproco consente di delineare la categoria della comunione/amicizia come un'ulteriore cifra del carisma ignaziano: un corpo, una compagnia che si fa piccola, minima³⁶, per far risplendere la Gloria di Dio a tutti e in tutto. Una comunione che non annulla le parti in causa, ma che abbraccia i vari elementi in una sintesi superiore.

L'espressione, utilizzata in diverse occasioni, "amici nel Signore", sintetizza la profondità e la ricchezza della radice dell'amicizia nella vita di Ignazio: «Esercizi, studi, preghiera e mensa condivisa, voti, aiuto reciproco contribuiscono ad aumentare l'amicizia tra i compagni»³⁷.

In questa amicizia, evidenzia Rambla Blanch, non manca la necessaria reciprocità, anzi «il cuore traboccante di Ignazio trova eco in quello dei suoi amici»³⁸, al punto che se si rinuncia ad evidenziare questo aspetto, ne viene meno il ritratto stesso del Santo.

Ignazio concepisce la relazione, e quindi l'amicizia, come una donazione reciproca e reciprocante; rispettando, anzi amando, la differenza all'interno del rapporto, senza cioè cercare di rendere l'altro uguale a me. In quest'ottica si manifesta il linguaggio di «mutua inabitazione, mutua immanenza, dove vivere nell'altro è ovviamente qualcosa di molto diverso, da una parte, del dire Dio-in-noi, e dall'altra, noi-in-Dio»³⁹. Per Ignazio, prosegue Körner, il compimento della relazione consiste e risiede nell'amore - è interessante infatti notare il nesso semantico che lega la parola "amigo" con "amar" - al punto che amare qualcuno significa «aspirare, attendere alla sua soddisfazione e

³⁵ *Ibid.*, n. 823, p. 651.

³⁶ P. ARRUPÉ, *Inspiración trinitaria del carisma ignaciano*, in «Manresa». Espiritualidad Ignaciana, Loyola, Centro de Espiritualidad Ignaciana, Gennaio-Marzo 1980, vol. 52, p. 223. Traduzione nostra.

³⁷ J. M. RAMBLA BLANCH, *Introducción, notas y comentario a El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, Mensajero- Sal Terrae, Madrid 2015, p. 187. Traduzione nostra.

³⁸ *Ivi.*

³⁹ KÖRNER, *Salvific Community*, cit., p. 602.

realizzazione»⁴⁰, al suo compimento. È questo il senso del motto ignaziano “aiutare le anime”, «in quanto il compimento umano è la salvezza, e questo è il senso di chi si dona completamente alla volontà di Dio, che è il progetto di Dio»⁴¹. L’approccio relazionale, e di reciprocità, della mistica ignaziana consente di evidenziare l’emergere di un’antropologia specificatamente trinitaria, in cui la persona si manifesta come soggetto ontologicamente tensionale e aperto all’ulteriorità.

È opportuno, a questo punto, richiamare un’icona biblica che illustra bene questo concetto: l’episodio dei discepoli di *Emmaus* (Lc 24, 13-35). La pericope viene utilizzata da Luca per mostrare come il Signore risorto è presente ancora oggi nella storia e nella vita dei credenti, e come è possibile incontrarlo. Emblematiche sono le figure dei due pellegrini, che rappresentano la Chiesa che riesce a cambiare cuore, volto e cammino nel momento stesso in cui fa esperienza viva del Vivente.

Di questi due discepoli si dice, appunto, che erano in cammino, e lungo la strada incrociano un tale che, pellegrino come loro - migrante con i migranti - li accompagna per un tratto di strada: si tratta proprio di Gesù che, però, non viene inizialmente riconosciuto. Il passaggio dall’essere pellegrino all’essere ospite avviene nel momento massimo della condivisione fraterna, ovvero durante il pasto, quando, nel gesto della frazione del pane gli occhi dei discepoli si aprono, si spalancano, e lo riconoscono: grazie alla solidarietà nella carità, Gesù, il pellegrino, lo straniero, il migrante, diviene ospite; la sua presenza, direbbe Lévinas, «consiste nel venire verso di noi, nell’entrare»⁴².

L’epifania del Volto di Gesù, che era prima irriconoscibile agli occhi dei due, diviene qualcosa di vivo grazie al gesto della solidarietà, della fraternità e dell’ospitalità. In questo senso la coscienza dei due discepoli viene messa in questione. Essi sono chiamati nuovamente e in continuazione ad interrogarsi sull’identità di quello straniero che è apparso durante il cammino, ma è proprio la messa in questione di sé che rivela l’accoglimento dell’assolutamente altro. Per dirla con Lévinas:

L’epifania dell’assolutamente altro è il volto in cui l’Altro mi interpella e mi impartisce un ordine attraverso la sua nudità, la sua stessa indigenza. La sua presenza è un’ingiunzione a rispondere [...] La messa in questione

⁴⁰ Ivi.

⁴¹ Ivi.

⁴² E. LÉVINAS, *La traccia dell’altro*, ID., *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1998, p. 223.

di me stesso da parte di un Altro mi rende solidale con Altri in modo incomparabile e unico. Solidale, non nel senso in cui la materia è solidale con il blocco di cui fa parte, o come lo è un organo con l'organismo in cui ha la propria funzione; solidarietà, qui, significa responsabilità come se tutta la struttura della creazione poggiasse sulle mie spalle⁴³.

L'arrivo di Dio, imprevisto e sorprendente - che si manifesta nei triandanti e nell'episodio di Emmaus - denota la matrice di quella "mistica dell'incontro" su cui Papa Francesco punta costantemente l'accento; una mistica che, prosegue de Certeau, «da un lato stabilisce la comunione sulla base delle differenze rispettate, ma riconosciute indispensabili le une alle altre; dall'altra fa dell'amore ciò che non cessa di scoprire e di marcare l'originalità dell'altro o degli altri, così che l'unione e la differenziazione crescano insieme»⁴⁴. Gesù, prosegue de Certeau, «ristabilisce perpetuamente l'alterità come l'elemento che dà alla relazione il suo vero senso»⁴⁵. Con il Mistero, cioè, «è la verità dell'uomo che si disvela: situazione di reciprocità e tensione nel divenire del riconoscimento, simboleggiano la natura della nostra relazione con Dio»⁴⁶. Tale mistica conduce alla totale dedizione umana dell'Altro - «l'esistenza come compito comune»⁴⁷ - in una responsabilità - come sostiene Lévinas - «che è anche un'elezione, principio di identificazione e invocazione a un io, al non-intercambiabile, all'unico»⁴⁸. Ebbene, tale attenzione per l'Altro, per gli Altri, è propria dell'essere umano, che si costituisce essenzialmente come un essere-per-l'altro, nella reciprocità della relazione:

È questa l'esperienza umana radicale, mai chiusa, sempre sorprendente, sempre rinnovatrice. Ci inventiamo reciprocamente riconoscendoci differenti. L'altro è tanto più l'inseparabile, quanto più diventa l'irriducibile, impossibile da identificare⁴⁹.

⁴³ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁴ M. DE CERTEAU, *Mai senza l'altro, Viaggio nella differenza*, Qiqajon, Magnano (BI) 1993, p. 17.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ Cf. *ivi*.

⁴⁸ E. LÉVINAS, *Morire per*, in *ID.*, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 2016, p. 237.

⁴⁹ M. DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 147.

Tale relazione con gli altri e per gli altri è condizionata fortemente dall'essere al mondo, dal vivere e condividere la stessa umanità, che trova nella disponibilità ultima di morire per l'altro la cifra stessa di quella santità primordiale e ospitale di cui stiamo parlando; una relazione che indica il senso stesso dell'amore nella sua responsabilità per il prossimo, per lo straniero; una relazione, generata e custodita nell'amore, che spinge fino alla donazione totale di sé. Prosegue ancora de Certeau: «con il Mistero è la verità dell'uomo che si disvela: situazione di reciprocità e tensione nel divenire del riconoscimento, simboleggiano la natura della nostra relazione con Dio»⁵⁰. E ancora:

Oggi, una forma nuova di privazione è una grazia che ci obbliga a *distinguere* gli altri (o la rivelazione) dalle nostre idee e dalle nostre pretese su di essi; tale grazia rivela la *differenza* degli altri e di Dio; manifesta l'esistenza di qualcun *altro* attraverso la sua resistenza e il suo sottrarsi. Se non siamo solo fornitori giudicati in base alla qualità degli oggetti che presentano, e tenuti a offrire verità garantite che eviterebbero agli altri una domanda analoga alla nostra; se crediamo a una verità che non è solamente qualcosa di più del resto, ma il senso di ogni linguaggio e di ogni scambio, la troveremo anzitutto nell'esperienza di questa resistenza destinata a farci capire *che gli altri esistono e che, pertanto, siamo legati a essi per esistere noi stessi*⁵¹.

Alla luce del percorso svolto finora, possiamo scorgere in queste affermazioni di Francesco un chiaro richiamo alla mistica ignaziana, specialmente quando si sofferma sul principio enucleato negli *Esercizi Spirituali* al termine della *Seconda Settimana*: «Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse»⁵². L'uscita da sé viene vista da Francesco - seguendo il suo maestro Ignazio - come una via per la santificazione personale e comunitaria; un modo autentico per entrare in relazione con gli altri, in vista della "maggior Gloria di Dio", generando un'autentica cultura dell'incontro. Papa Francesco esprime tale concetto in questo modo:

“La vita è l'arte dell'incontro, anche se tanti scontri ci sono nella vita”. Tante volte ho invitato a far crescere una cultura dell'incontro, che vada oltre le dialettiche che mettono l'uno contro l'altro. È uno stile di vita che

⁵⁰ DE CERTEAU, *Mai senza l'altro*, cit., p. 60.

⁵¹ DE CERTEAU, *Lo straniero o l'unione nella differenza*, cit., p. 147.

⁵² *ES*, n. 189d., p. 269.

tende a formare quel poliedro che ha molte facce, moltissimi lati, ma tutti compongono un'unità ricca di sfumature, perché "il tutto è superiore alla parte". Il poliedro rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi a vicenda, benché ciò comporti discussioni e diffidenze. Da tutti, infatti, si può imparare qualcosa, nessuno è inutile, nessuno è superfluo. Ciò implica includere le periferie. Chi vive in esse ha un altro punto di vista, vede aspetti della realtà che non si riconoscono dai centri di potere dove si prendono le decisioni più determinanti⁵³.

L'obiettivo di Bergoglio è di combattere l'indifferenza e la superficialità che prevale nelle relazioni, per cercare una maniera originale di incontrare l'Altro lì dove egli è. Il modello che il Papa offre in proposito è dato da un'immagine geometrica a lui molto cara e che ricorre spesso nei suoi scritti: quella del poliedro. In *EG* afferma infatti:

Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità [...]. È l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; è la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti⁵⁴.

L'immagine del poliedro rappresenta bene l'idea dell'unità nella differenza, dell'uno dai molti volti perché, commenta Borghesi, «mantiene la supremazia della totalità senza che ciò elimini la polarità con le parti»⁵⁵.

Il Papa prende in esame tale figura geometrica ispirandosi al concetto, elaborato da Romano Guardini, di "opposizione polare", in riferimento al rapporto tra unità e differenze. L'immagine del poliedro, quindi, esprime il nuovo paradigma della *mistica del Noi*. Afferma J. C. Scannone:

In distinte parti del mondo e in differenti ambiti della cultura, si aspira oggi ad una società più umana, giusta, equa e solidale, il cui orizzonte sia - ogni volta sempre più e in maniera definitiva - quello della comunicazione (di

⁵³ *FT*, n. 215.

⁵⁴ *EG*, n. 236.

⁵⁵ M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017, p. 133. Di notevole interesse il rapporto che Borghesi sviluppa tra Bergoglio e Guardini a partire proprio dall'immagine del poliedro, che si ricollega al concetto di "opposizione polare".

parole, azioni e beni) verso un maggior *incontro* e *comunione* tra le persone, nazioni, culture, religioni e scienze. La comunicazione presuppone di considerare attentamente gli altri e il tempo, implica una relazionalità aperta, e prepara la nascita di una novità storica come suo frutto, muovendosi con facilità nella dimensione della gratuità reciproca e della comunione. Il che non implica dimenticare o eludere, ma superare i conflitti verso una sintesi superiore sempre in una tensione vivificante⁵⁶.

La venuta dell'Altro è sempre destabilizzante: destabilizza la sicurezza che il sé si crea guardando solamente lo spazio circostante ed apre alla novità inaudita, allo spazio in cui Dio crea sempre cose nuove: lo spazio della fraternità.

In questo senso, osserva A. Spadaro, «la custodia delle differenze è il criterio della vera fraternità che non omologa, ma accoglie e fa convergere le diversità, valorizzandole»⁵⁷.

3. C. Theobald. Fraternità: la santità ospitale

L'amore, pertanto, crea legami ed espande l'esistenza. Come afferma Ignazio di Loyola: «pensi, infatti, ciascun cristiano che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto più uscirà dal proprio amore, volere e interesse»⁵⁸. Tale "uscita" non si riduce, però, ad un rapporto con un piccolo gruppo di "soci". Come sottolinea il Papa:

Coloro che sono capaci solamente di essere soci creano mondi chiusi. Che senso può avere in questo schema la persona che non appartiene alla cerchia dei soci e arriva sognando una vita migliore per sé e per la sua famiglia? [...]. C'è un riconoscimento basilare, essenziale da compiere per camminare verso l'amicizia sociale e la fraternità universale: rendersi conto di quanto vale un essere umano, quanto vale una persona, sempre e in qualunque circostanza. Se ciascuno vale tanto, bisogna dire con chiarezza e fermezza che "il solo fatto di essere nati in un luogo con minori

⁵⁶ J. C. SCANNONE, *Hacia una Iglesia sinodal y una cultura del encuentro*, in A. BERTOLINI - L. CERVIÑO (a cura di), *Antropologia Trinitaria. Hacia una cultura del Encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, CELAM, Bogotá 2019, p. 120. Traduzione nostra.

⁵⁷ A. SPADARO, *Introduzione*, in FRANCESCO, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Marsilio, Venezia 2020, p. 23.

⁵⁸ *ES*, n. 89a, p. 269.

risorse o minor sviluppo non giustifica che alcune persone vivano con minore dignità”. Questo è un principio elementare della vita sociale, che viene abitualmente e in vari modi ignorato da quanti vedono che non conviene alla loro visione del mondo o non serve ai loro fini⁵⁹.

La vita, allora, consiste nel ri-conoscere il dono di questo Amore che è Dio nei doni, in tutte le cose, componendo un ritmo trinitario che segna tutto il cammino che va dalle cose create, passando per l'uomo, fino a Dio, e viceversa. L'esperienza di riconoscersi come parte di questa creazione e di accogliere la salvezza «conduce l'uomo a una prassi di lode, riverenza e servizio, resi visibili nella realtà creata da Dio e a Lui date come dono e dovere»⁶⁰. Come evidenzia Francesco,

Non possiamo tralasciare di dire che il desiderio e la ricerca del bene degli altri e di tutta l'umanità implicano anche di adoperarsi per una maturazione delle persone e delle società nei diversi valori morali che conducono ad uno sviluppo umano integrale. Nel Nuovo Testamento si menziona un frutto dello Spirito Santo (cf. *Gal 5,22*) definito con il termine greco *agathosyne*. Indica l'attaccamento al bene, la ricerca del bene. Più ancora, è procurare ciò che vale di più, il meglio per gli altri: la loro maturazione, la loro crescita in una vita sana, l'esercizio dei valori e non solo il benessere materiale. C'è un'espressione latina simile: *bene-volentia*, cioè l'atteggiamento di volere il bene dell'altro. È un forte desiderio del bene, un'inclinazione verso tutto ciò che è buono ed eccellente, che ci spinge a colmare la vita degli altri di cose belle, sublimi, edificanti⁶¹.

Una prassi, questa delle *bene-volentia*, che presuppone un atteggiamento di libertà nei confronti delle cose create - esprimibile nel concetto ignaziano di “indifferenza” - e «che condurrà l'uomo sempre *più in là* nella via dell'esperienza di Dio e della prassi del servizio divino»⁶².

Il concetto di “indifferenza” non denota la sottovalutazione delle cose create, né tantomeno il loro oblio, esprime anzi pienamente «il risultato dell'esperienza spirituale di Dio-Amore, sorprendente e Padre»⁶³.

⁵⁹ FT, n. 104 e n. 106.

⁶⁰ BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, cit., p. 169.

⁶¹ FT, n. 112.

⁶² BINGEMER, *Em tudo amar e servir*, cit., p. 169.

⁶³ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Mensajero Sal Terrae, Madrid 2009.
p. 117. Traduzione nostra.

Non si tratta, quindi, di un disinteresse, né di una fredda atarassia nei confronti della realtà, in cui si cerca di annichilare tutti i sentimenti. Al contrario, l'indifferenza è «carica di affetti»⁶⁴: essa corrisponde alla docilità della fede di cui parla la Scrittura, «all'esperienza spirituale di chi ha sentito che Dio lo ama, e all'immagine di Dio come *Padre e sicurezza assoluta* alle cui mani l'uomo si abbandona per trovare in Lui la vera libertà»⁶⁵.

Un Dio fedele, Padre, “semper maior”, che si manifesta come «amore provvidente e sicurezza di fronte alla relatività di tutto il creato, le “altre cose”»⁶⁶. Questo è il modo esistenziale di credere di Ignazio, e il centro nevralgico di ogni possibile asceti «consiste nell'essere disponibile per un Dio “siempre Mayor”, nella sua relazione paradossale dell'Infinità con la finitezza»⁶⁷. In questo rapporto, Dio, e la sua volontà, «diviene l'allegria dell'uomo che “si lascia fare”»⁶⁸, si lascia condurre dallo Spirito Santo oltre ogni tipo di frontiera, verso l'incontro pieno con il «Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6).

L'indifferenza, quindi, diviene il mezzo per poter riconoscere e accogliere Dio, il Padre, presente e operante “in tutti”; è il modo di vivere esistenzialmente l'apertura e la docilità all'azione dello Spirito di Dio, e la condizione della possibilità dell'adorazione. Theobald cerca di sintetizzare ciò mediante il concetto di “trascendenza immanente”, che conferisce, a suo parere, la verità concreta, «ossia viva, alla dimensione mistica»⁶⁹ della fraternità. L'indifferenza, perciò, è una disposizione fondamentale che riguarda tutte le dimensioni dell'essere umano di fronte a Dio, di fronte a se stesso e di fronte a tutte le cose: «una chiamata che costringe l'uomo ad uscire da sé (Gn 12,1) per addentrarsi nel mistero di Dio. E questo avviene necessariamente nel concreto quotidiano della vita»⁷⁰.

Il *leit-motiv* della mistica ignaziana - cercare e trovare Dio in ogni cosa - costituisce «il tentativo mistico di tradurre la propria esperienza per gli altri, rendendoli partecipi della sua grazia»⁷¹: cercare Dio in tutte le

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ Cf *ibid.*, p.118.

⁶⁶ Ivi.

⁶⁷ *Ibid.*, p.120.

⁶⁸ Ivi.

⁶⁹ C. THEOBALD, *Fraternità*, Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano (BI) 2016, p. 92.

⁷⁰ ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, cit., p. 119.

⁷¹ K. RAHNER, *La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola*, in ID., *Nuovi*

cose significa vedere e concepite tutte le cose come vie di accesso alla Trinità.

La mistica della fraternità, la “mistica del Noi”, radicandosi pienamente nel mistero dell’Incarnazione, deve spingerci continuamente alla ricerca del vero Volto di Dio nella pluralità e nella diversità presente nell’umanità, e deve ricordarci che ogni cultura, ogni identità e tradizione «è fatta di contaminazioni, nasce e si sviluppa nel tempo non come un blocco monolitico ma come un intreccio di fili che rimandano a incontri»⁷². Come ben evidenzia Theobald:

La relazione con noi stessi e con gli altri, con la terra e con Dio; e in particolare la relazione con la terra come creazione è stata colpevolmente trascurata nella modernità a causa di un antropocentrismo unilaterale e pericoloso per l’ambiente. Se papa Francesco, all’inizio della *Laudato si*, cita il *Cantico delle creature* di san Francesco e loda Dio “per sora nostra madre terra”, non si tratta di romanticismo sentimentale, bensì di un modo di prendere veramente sul serio la connessione causale tra la fraternità ferita e la distruzione dell’ambiente⁷³.

La fraternità, allora, si traduce per Theobald «in forma assolutamente concreta in un impegno per l’inclusione sociale dei poveri e per l’ecologia integrale»⁷⁴. È, in particolare, il paradigma dell’ospitalità che ci permette di entrare in una dimensione di reciprocità con l’altro, dove possiamo rinvenire una cifra per la definizione dell’identità, che si qualifica non come un dato assunto una volta per sempre, ma come un compito in divenire, che cresce e si sviluppa entrando in relazione con gli altri, rispondendo all’appello proveniente dal Volto altrui.

L’incondizionalità dell’accoglienza, secondo Theobald, «punta, di fatto, alla singolarità assoluta dell’altro, cioè, alla sua dignità inalienabile - a prescindere dal suo *status* sociale o legale - e allo stesso tempo permette a colui che accoglie di accedere alla sua propria singolarità»⁷⁵. A motivo di tale doppio accesso, da parte dei due, alla propria singolarità e identità,

Saggi, vol. IV, ed. Paoline, Roma 1973, p. 139.

⁷² G. DE SIMONE, *Il dialogo nel contesto del Mediterraneo*, in S. BONGIOVANNI - S. TANZARELLA (a cura di), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, p. 74.

⁷³ THEOBALD, *Fraternità*, cit., p. 69.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵ C. THEOBALD, *Hospitalidad y santidad. Pensar una pluralidad de estilos de vivir*, Agape, Buenos Aires 2019, p. 25. Traduzione nostra.

grazie alla “sfida” dell’ospitalità, «accade un’“alterazione” o una “vulnerabilizzazione” mutua»⁷⁶.

Si tratta di quella che Theobald denomina “santità ospitale” che, resa pienamente manifesta da Gesù, rivela la struttura relazionale dell’essere umano radicalmente aperta, e il cui centro di gravità non evade «dalla carne dell’ospitalità umana; al contrario la santità vi si comunica abbondantemente grazie alle possibilità ultime che Gesù coglie negli altri e che gli altri scoprono in lui»⁷⁷.

Lo stile di vita di Gesù, ospitale sempre verso tutti, indica la fondamentale reciprocità che regola, o dovrebbe regolare, i rapporti umani; tale reciprocità «appare prima di tutto come norma di rispetto e di giustizia, sintesi della “Legge”, o quanto meno di ciò che in essa concerne l’universale»⁷⁸: un’ospitalità che è capace di porsi in un atteggiamento empatico, di “mettersi al posto dell’altro” senza abbandonare il proprio, in questa o quella situazione concreta, attraverso l’esercizio della compassione.

“Chi è il mio prossimo?”... colui di cui mi faccio prossimo, secondo una inversione eccessiva, non esigibile ma proposta in questa o quella situazione inattesa (Lc 10,25-37); quando si tratta di entrare nella prospettiva dell’altro fino al punto di prendere su di sé la sua violenza. “Se [...] ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te [...] va’ prima a riconciliarti con lui”, secondo la medesima inversione che porta in questo caso al coraggio di esporsi alla violenza dell’altro (Mt 5,23s). Grazie a questa regola, l’accesso necessariamente unico e sempre circostanziato alla santità “ospitale” del Nazareno e dei suoi numerosi compagni diventa percepibile come tale, al di là dei confini d’Israele e in Israele perché egli è e rimane il compimento smisurato della sua Legge e dei suoi Profeti⁷⁹.

La parabola evangelica evocata da Theobald - e che papa Francesco riprende e analizza in FT (capitolo 2) - ci invita a considerare un aspetto fondamentale per la costituzione di un’autentica ospitalità: l’assioma secondo cui ciascuno di noi esiste in quanto essere in relazione. Tale consapevolezza, quella dell’intima connessione tra ciascuno di noi e gli altri e con tutto il creato, va ridestata in modo particolare in questa nostra

⁷⁶ Ivi.

⁷⁷ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, vol. I, EDB, Bologna 2010, p. 60.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁹ Cf. ivi.

epoca, in cui dilaga una sorta di indifferenza, pari a una morte, della prossimità stessa. In questo senso, possiamo declinare il rapporto tra noi e gli altri come una relazione dinamica in cui entra in gioco anche la dimensione temporale: «oggi io sono quello che altri sono stati prima di me e, a loro volta, gli altri possono diventare quello che io sono o ero a un certo punto della mia vicenda umana»⁸⁰.

Francesco, accostando il termine “mistica” con quello di “fraternità”, a parere di Theobald, invita a fare una precisa esperienza dell’Altro nella sua profonda alterità. La trasformazione verso la fraternità «accade in modo pienamente concreto e anticipa, in ogni nuovo gesto, un’utopia universale a cui si allude, in un senso allo stesso tempo profano e spirituale, nelle due immagini della carovana solidale e del santo pellegrinaggio»⁸¹.

La riflessione proposta da Theobald ci invita, con Papa Francesco, ad esercitare una spiritualità come “uno stile di vita profetico e contemplativo”, che caratterizzerebbe anche l’intera teologia, intesa quindi come teologia critica e contemplativa.

Critica:

perché la crisi come atto spirituale-pneumatico, radicata nella tradizione profetica e nell’avvenimento della croce, ci abilita non solo a oltrepassare le nostre rappresentazioni di fede sempre particolari in direzione della totalità inesauribile e dell’abisso divino - come la mistica ha sempre fatto - ma soprattutto a prestare ascolto, fraternamente, all’altro che viene da Dio e a lasciare così che il nostro pensiero limitato e spesso limitante sia interrotto⁸².

Contemplativa:

Perché la crisi non può avere l’ultima parola, ma viene già sempre sorretta da uno sguardo positivo e di speranza sulla vita come totalità e sulle relazioni che la strutturano - verso noi stessi e verso l’altro, verso la terra e verso Dio - anticipando messianicamente una “fraternità universale” resa di nuovo possibile ogni volta⁸³.

⁸⁰ E. BIANCHI, *L’altro siamo noi*, Einaudi, Torino 2010, p. 5.

⁸¹ THEOBALD, *Fraternità*, cit., p. 62.

⁸² *Ibid.*, p. 90.

⁸³ *Ibid.*, p. 91.

Conclusioni

Il tema della fraternità viene rappresentato da Papa Francesco utilizzando l'immagine geometrica del poliedro: «Il poliedro rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi e illuminandosi a vicenda, benché ciò comporta discussioni e diffidenze»⁸⁴. La riflessione degli Autori che abbiamo proposto ci ha offerto la possibilità di far luce sulla ricchezza di tale immagine, cogliendo l'intenzione principale dell'Enciclica: quella, cioè, di presentare la fraternità come il fondamento, «la base solida per vivere l'amicizia sociale»⁸⁵. La mistica dell'incontro - unità nella diversità - deve generare un nuovo modo di vivere le relazioni e i rapporti umani: se l'uomo è immagine della comunione, della comunicazione della partecipazione trinitaria, «allora la salvezza è sociale»⁸⁶.

Marco Strona
Via La Spina 89/a
60044 Fabriano (AN)
logos84@hotmail.it

Parole chiave

Fraternità, alterità, differenza, comunione.

Keywords

Fraternity, otherness, difference, communion.

⁸⁴ FRANCESCO, *FT*, n. 215.

⁸⁵ SPADARO, *Introduzione* a FRANCESCO, *Fratelli Tutti*, cit., p. 12.

⁸⁶ E. CUDA, *Leggere Francesco. Teologia, etica e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 248.

«UN NUOVO SVILUPPO CULTURALE DELL'UMANITÀ».
RIFLESSIONI A MARGINE DI *LAUDATO SI'* 47

«A NEW CULTURAL DEVELOPMENT OF HUMANITY».
REFLECTIONS IN THE MARGIN OF *LAUDATO SI'* 47

Paolo Tomassetti*

Abstract

This study critically examines the relationship between man and digital technology, which is changing our way of thinking, reflecting and acting day by day. Current innovations are affecting not only scientific culture, but also reality perception in mass culture and therefore pastoral practices of the Church. The Church is always called to pay a special attention to contemporary men, with their anxieties and contradictions; technical progress and spiritual regression, mass culture and individualistic isolation are the hallmarks of our age. While knowledge and use of technologies grow, the perception of values and purposes decreases. Being called as a Church to proclaim the Kingdom of God in this world, we cannot but be aware of such situation, of its anguishes and peculiarities. Only by immersing ourselves in the mass culture - and not by estranging ourselves from it - as Christians, will it be possible to snatch people from the masses and recognise in their eyes the unique, deepest and truest instances of their living.

Oggetto di studio del presente contributo è il rapporto dell'uomo con il mondo delle tecnologie digitali che, giorno dopo giorno, modificano il nostro modo di pensare, riflettere ed agire. Le trasformazioni in atto non stanno cambiando solamente la cultura scientifica, bensì anche la percezione della realtà nella cultura popolare, e di conseguenza la prassi pastorale della Chiesa. La Chiesa è sempre chiamata a prestare particolare attenzione all'uomo del suo tempo, con tutte le sue tensioni e contraddizioni; ciò che contraddistingue la nostra epoca sono lo sviluppo tecnico e il regresso spirituale, la cultura di massa e la solitudine

* Collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

individuale. Mentre si accresce la conoscenza e l'uso dei mezzi, va diminuendo la percezione dei fini e dei valori. Chiamati come Chiesa ad annunciare il Regno di Dio in questo mondo, non possiamo non conoscerlo, e non conoscerne le angosce e le peculiarità. Solo immergendoci nella cultura di massa - e non estraniandoci da essa - da cristiani, sarà possibile strappare le persone dalla massa e riconoscere nei loro occhi le istanze uniche e più profonde e vere del loro vivere.

1. Il punto 47 della *Laudato si'*

Quando nel 2015 Francesco firmò la *Laudato si'*, scelse di dedicare uno dei 246 punti ad un tema apparentemente poco attinente alla cura della casa comune.

Al capitolo I, laddove Francesco espone «quello che sta accadendo alla nostra casa», la sezione IV è dedicata al “deterioramento della qualità della vita umana e degradazione sociale”; in essa si trova il punto 47, che ha come oggetto l'influenza che sempre più il mondo digitale dei *media* ha sull'uomo e sulla sua interiorità.

A questo si aggiungono le dinamiche dei media e del mondo digitale, che, quando diventano onnipresenti, non favoriscono lo sviluppo di una capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, di amare con generosità. I grandi sapienti del passato, in questo contesto, correrebbero il rischio di vedere soffocata la loro sapienza in mezzo al rumore dispersivo dell'informazione. Questo ci richiede uno sforzo affinché tali mezzi si traducano in un nuovo sviluppo culturale dell'umanità e non in un deterioramento della sua ricchezza più profonda. La vera sapienza, frutto della riflessione, del dialogo e dell'incontro generoso fra le persone, non si acquisisce con una mera accumulazione di dati che finisce per saturare e confondere, in una specie di inquinamento mentale. Nello stesso tempo, le relazioni reali con gli altri, con tutte le sfide che implicano, tendono ad essere sostituite da un tipo di comunicazione mediata da internet. Ciò permette di selezionare o eliminare le relazioni secondo il nostro arbitrio, e così si genera spesso un nuovo tipo di emozioni artificiali, che hanno a che vedere più con dispositivi e schermi che con le persone e la natura. I mezzi attuali permettono che comunichiamo tra noi e che condividiamo conoscenze e affetti. Tuttavia, a volte anche ci impediscono di prendere contatto diretto con l'angoscia, con il tremore, con la gioia dell'altro e con la complessità della sua esperienza personale. Per questo non dovrebbe

stupire il fatto che, insieme all'opprimente offerta di questi prodotti, vada crescendo una profonda e malinconica insoddisfazione nelle relazioni interpersonali, o un dannoso isolamento¹.

Il concetto, nel contesto ecologico in cui è collocato, dev'essere apparso marginale o quantomeno di secondaria importanza, tanto da non essere menzionato né nelle prime guide alla lettura offerte dalle principali riviste di studi teologici in lingua italiana, né nei contributi di altri autori che pubblicarono le loro considerazioni all'indomani dell'uscita dell'enciclica. Ciò induce a ritenere che il punto 47 conteneva in sé una realtà presente ancora allo stato embrionale, o almeno ricadeva in un'area di emergenza settorializzata della quale non erano ancora state individuate appieno le correlazioni con la più ampia emergenza ecologica. Solo a partire dal 2019 l'interesse accademico individua chiaramente il nesso tra il punto 47 dell'Enciclica e il tema scottante delle nuove sfide implicate dalla progressione dell'intelligenza artificiale².

Lo sviluppo che Francesco ha dato al contenuto del punto 47 nell'esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit*³ e nella successiva enciclica *Fratelli tutti*⁴, denota la carica profetica del pensiero dell'attuale pontefice, in grado di cogliere preventivamente collegamenti e connessioni che inizialmente agli occhi dei più passano inosservate. Il rapido sviluppo del mondo digitale rischia di trovare impreparato il mondo cattolico, e non solo. La realtà dei processi in atto in quella che Francesco chiama "casa comune", vedono da un lato il progredire di una crisi ecologica senza precedenti, e dall'altro il compiersi di quella che inizia ad esser chiamata "rivoluzione digitale", o "quarta rivoluzione". Il tutto contribuisce al compiersi di una trasformazione culturale di portata enorme in cui cambia il modo di vivere, di lavorare, di intrattenere relazioni⁵.

¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, n. 47, in *Enchiridion Vaticanum* 31, EDB, Bologna 2015, pp. 398-401.

² Cf. A. SPADARO - T. BANCHOFF, *Intelligenza artificiale e persona umana*, in «La Civiltà Cattolica» 4055/I (2019), p. 433.

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale ai giovani e a tutto il popolo di Dio *Christus vivit*, Roma 25 marzo 2019, San Paolo, Milano 2019, nn. 86-90, pp. 69-73.

⁴ ID., Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale *Fratelli tutti*, Roma 3 ottobre 2020, San Paolo, Milano 2020, nn. 33 e 42-53, pp. 54, 60-68.

⁵ Cf. J. L. MARTINEZ, *Rivisitare il bene comune nell'era digitale*, in «La Civiltà Cattolica» 4078/II (2020), p. 328. Cf. G. DE VECCHI, *Teobloggers. "Moralia": un'esperienza di campo*, in «Credere Oggi» 233/5 (2019), p. 67.

2. L'onnipresenza dei *media* e del mondo digitale

Fra le questioni “ecologiche” poste da Francesco nel 2015 vi era il rischio che le nuove dinamiche del mondo digitale fossero potute divenire onnipresenti, impedendo lo sviluppo adeguato di quelle qualità umane che costituiscono i tratti fondamentali dell'identità cristiana: la sapienza, la profondità, la generosità. In pochi anni il rischio si è concretizzato e l'ambiente digitale caratterizza ormai il mondo contemporaneo. Non si tratta più soltanto di usare strumenti di comunicazione, ma di vivere in una cultura ampiamente digitalizzata che ha impatti profondissimi sulla nostra nozione di tempo e di spazio, sulla percezione di sé e del mondo, sul modo di comunicare, di apprendere, di informarsi, di entrare in relazione con gli altri⁶. Il flusso continuo di informazioni da cui siamo attraversati influisce sulla qualità della vita. Il tempo libero - e non solo - finisce per essere progressivamente eroso dallo schermo dei computer, facendo ritardare sempre più l'orario del sonno⁷. P. A. Soukup conia il termine “ecologia dei media”, col quale indica l'analisi del mondo della comunicazione fatta attraverso la metafora biologica di un ecosistema in cui i vari *media*, le istituzioni, le idee, i comportamenti e gli attori interagiscono continuamente⁸. Tale ecosistema, definito “infosfera”, non è un mezzo, ma un vero e proprio ambiente entro cui la collettività si muove. All'interno dell'“infosfera” un ruolo chiave lo hanno i *social network*, che costituiscono un punto di non ritorno per tutti⁹; essi stanno invadendo l'umano con modalità non paragonabili ad alcun'altra tecnologia¹⁰. Ciò si è verificato per mezzo dell'influenza esercitata dal binomio *social - smartphones*: il loro avvento ha determinato un vero e proprio cambiamento nel modo di esprimere la propria identità. Le persone si rivolgono alle piattaforme *social* o ai motori di ricerca come le maggiori fonti di informazione autorevoli¹¹. Oggi il digitale è reale, cioè fa parte

⁶ Cf. FRANCESCO, *Christus vivit*, cit., n. 86, pp. 69-70.

⁷ Cf. G. CUCCI, *Cybersex. Una sfida insidiosa*, in «La civiltà cattolica» 4056/II (2019), p. 541.

⁸ Cf. P. A. SOUKUP, *L'autorità, i nuovi media e la Chiesa*, in «La civiltà cattolica» 4007/II (2017), pp. 441-454.

⁹ Cf. CUCCI, *Morte e digitale*, in «La civiltà cattolica» 4080/II (2020), p. 552.

¹⁰ Cf. F. VACCARI, *I social network e le relazioni personali*, in «Credere Oggi» 233/5 (2019), pp. 95-98.

¹¹ Cf. SOUKUP, *L'autorità, i nuovi media e la Chiesa*, cit., pp. 441-442.

della realtà, per quanto una realtà diversa per caratteristiche e regole¹².

Resta da quantificare l'influenza esercitata da tale realtà sulle facoltà elencate da Francesco: il nostro vivere, il nostro pensare, il nostro amare. C'è chi fa notare come l'impatto dell'onnipresenza del digitale sulla vita dei singoli sia differente fra i cosiddetti "immigrati digitali" (nati prima del 1995), e i "nativi digitali" (nati dopo il 1995); mentre i primi conserverebbero una struttura mentale più orientata al confronto con il mondo pre-digitale, per i secondi l'immersione in rete fin dall'infanzia, avrebbe dato luogo ad una differente struttura cerebrale¹³.

Per i giovani, gli algoritmi e i *big data* (da cui dipendono il funzionamento dei *social* e dei motori di ricerca) sono fonti di autorità e rivestono valore sacrale; sono oracoli da interrogare per conoscere la verità. Questo produce una frattura senza precedenti sul modo di intendere il principio di autorità in quanto le giovani generazioni hanno un diverso modo di intendere le fonti autorevoli¹⁴. Più che ai cosiddetti *influencer*, coloro a cui i giovani danno credito sono i guru dell'*high-tech*, attorno ai quali si va ingenerando una nuova fondazione religiosa che presuppone una fiducia cieca nella tecnica, ed è chiamata "dataismo"¹⁵. I dati diventano gli dei del XXI secolo; espressioni che indicano senza spiegare, non hanno fedeli né luoghi di culto. L'onda informatica che sta sommergendo la realtà tende a diventare una credenza analoga a quella di un credo religioso. L'intero universo è percepito come un flusso di dati e l'uomo si vede come un minuscolo *chip* inserito in un sistema gigante che nessuno capisce fino in fondo¹⁶. Questo flusso incessante di dati è una realtà in crescita costante che conduce verso una visione del mondo poco chiara e mai interamente spiegata; tuttavia affidare ai dati una sempre maggiore fonte di autorità sulla propria vita risulta essere la scelta più facile e meno impegnativa¹⁷.

Questa è la dinamica più profonda che trasforma la vita di un giovane; essa non richiede alcuna storia perché è basata sui dati e non ha

¹² Cf. P. FLORETTA, *La rete ci forma?* in «*Crede Oggi*» 233/5 (2019), p. 63.

¹³ Cf. F. OCCHETTA - P. BENANTI, *Argonauti digitali. I giovani e la ricerca di senso*, in «*La Civiltà Cattolica*» 4038/II (2018), pp. 474-475.

¹⁴ Cf. OCCHETTA - BENANTI, *Argonauti digitali*, cit., p. 476.

¹⁵ Cf. *ibid.*

¹⁶ Cf. P. BENANTI, *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*, San Paolo, Milano 2020, p. 92.

¹⁷ Cf. *ivi*, p. 93.

bisogno della Provvidenza perché a tutto provvede l'algoritmo¹⁸. Con la cosiddetta generazione Z (i nati dopo il 2000) inizierebbe addirittura l'epoca dell'"iperstoria", cioè quella dove il confine fra *online* e *offline* scompare del tutto. Per questa generazione il mondo è stato *wireless* fin dal primo sguardo, e pertanto cade anche la concezione di trovarsi in un permanente stato *online* dal quale dipende anche la concezione della propria identità¹⁹. Francesco tuttavia mette seriamente in guardia i giovani riguardo un tale modo di pensare:

Se una persona vi fa una proposta e vi dice di ignorare la storia, di non fare tesoro dell'esperienza degli anziani, di disprezzare tutto ciò che è passato e guardare solo al futuro che lui vi offre, non è forse questo un modo facile di attirarvi con la sua proposta per farvi fare solo quello che lui vi dice? Quella persona ha bisogno che siate vuoti, sradicati, diffidenti di tutto, perché possiate fidarvi solo delle sue promesse e sottomettervi ai suoi piani. È così che funzionano le ideologie di diversi colori, che distruggono (o de-costruiscono) tutto ciò che è diverso e in questo modo possono dominare senza opposizioni. A tale scopo hanno bisogno di giovani che disprezzino la storia, che rifiutino la ricchezza spirituale e umana che è stata tramandata attraverso le generazioni, che ignorino tutto ciò che li ha preceduti²⁰.

È lecito dunque domandarsi: entro tali dinamiche che posto possono trovare, e soprattutto come possono essere intese le "capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, e di amare con generosità" di cui parla papa Francesco?

3. Il rumore dispersivo dell'informazione

Oggi è impossibile concettualizzare il tempo e lo spazio senza tener conto del virtuale e del digitale; il paradigma dell'informazione ha prodotto una nuova epoca dove per la prima volta le culture non sono generate da persone che condividono spazio e tempo. I luoghi fisici sono sostituiti con uno spazio fatto di flussi informativi, in cui il tempo viene

¹⁸ Cf. J. LOH, *Responsabilità vecchie o responsabilità nuove? I pro e i contro di una trasformazione della responsabilità*, in «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 3 (2019), p. 112.

¹⁹ Cf. *ibid.*

²⁰ FRANCESCO, *Christus vivit*, cit., n. 181, p. 132. Cf. ID., *Fratelli tutti*, cit., n. 13, pp. 38-39.

annullato in una dimensione atemporale²¹. In essa la persona si trova immersa in un mondo di informazioni, dati e simbologie fatte di immagini virtuali; i messaggi che giungono per mezzo di canali virtuali divengono reali nella misura in cui configurano idee, credenze, valori e comportamenti²².

Viviamo in un mondo di dati; la rivoluzione *internet - smartphone* ha contribuito ad accrescere la quantità e il livello di intimità dei dati individuali. Si stima che dagli albori della storia fino al 2013 l'umanità ha prodotto in tutto circa 2,5 *exabyte* di informazioni; oggi il mondo crea in media 2,5 *exabyte* di dati al giorno²³. Da qui nasce il problema dell'*overdose* di dati a disposizione, in qualsiasi luogo o momento del giorno, che annulla la dimensione dell'attesa e penalizza la riflessione personale, paralizza la comprensione e contribuisce ad accrescere la tolleranza all'intollerabile e ad anestetizzare l'empatia e la compassione²⁴. Per questo Francesco parla di "rumore dispersivo", perché un tale profluvio di dati e informazioni non favorisce affatto la riflessione. Notizie ed immagini ci scorrono addosso con scarse possibilità di essere interiorizzate. Viviamo, di fatto, come sedati da un'informazione rumorosa che impedisce una riflessione seria e ponderata. Il Papa invita a porre l'attenzione sui grandi sapienti del passato, personaggi che dal silenzio, dall'ascolto e dalla riflessione profonda hanno tratto il patrimonio comune che è oggi alla base della nostra civiltà. Come si sarebbero orientati in un mondo come il nostro, travolto da un tale diluvio di informazioni? Cosa ne sarebbe stato del loro genio?

L'informazione, la comunicazione e lo spettacolo si ritrovano oggi ad essere mescolati in un tutt'uno indistinguibile, da cui deriva la nostra cultura, il cibo di cui ci nutriamo quotidianamente. L'attuale cultura non si caratterizza per appartenenza geografica o linguistica, ma di fatto va identificata come la cultura della maggioranza delle persone; essa descrive ciò che piace a molte persone²⁵. Forse per questo oggi la cultura è spesso soltanto generatrice di promesse illusorie che mira non tanto alla "felicità", ma allo svago²⁶. In questo modo la cultura, l'informazione e la galassia di

²¹ Cf. MARTINEZ, *Rivisitare il bene comune nell'era digitale*, cit., p. 330.

²² Cf. *ibid.*

²³ Cf. M. KELLY - P. TWOMEY, *I "big data" e le sfide etiche*, in «La Civiltà Cattolica» 4031/II (2018), p. 447.

²⁴ Cf. MARTINEZ, *Rivisitare il bene comune nell'era digitale*, cit., p. 331.

²⁵ Cf. *ivi*, p. 21.

²⁶ Cf. G. MUCCI, *L'anemia culturale*, in «La Civiltà Cattolica» 4068/IV (2019), p. 603.

dati che le costituiscono, non fanno che produrre confusione e dispersione, divenendo strumento di dominio e di controllo da parte di chi riesce a cogliere l'opportunità di ricavarne un vantaggio economico. Entro questa degenerazione del modo di intendere la cultura c'è chi parla di "oppio culturale", per descrivere la dimensione narcisistica che contraddistingue l'attuale condizione umana²⁷, priva in realtà di una vera e propria cultura, secondo il senso classico del termine. La nostra epoca conosce il delirio di fanatismi che si moltiplicano, la follia di illusioni che si credono razionali, gli accecamenti di una razionalità tecnica ed economica che ignora le realtà profonde dell'umano. Questi fronti, apparentemente antagonisti, sono in realtà complementari nella propagazione di una immensa coltre accecante²⁸ rispetto alla quale il cristiano, con il proprio umanesimo, deve vigilare.

4. La responsabilità

Come per la tecnologia alla quale siamo già abituati, allo stesso modo materiali come rame, silicio e software non sono responsabili di nulla, ma gli esseri umani che li usano sì. Per questo motivo il mondo digitale sarà abitabile solo nella misura in cui saremo capaci di starci guidati da significanti rilevanti e umanizzanti. Altrimenti, se guidati da paure, ansie, volontà di godimento o di dominio, costruiremo in rete i nostri "rifugi mentali" autistici, vere e proprie "tane digitali" con tanto di coorte patologica al seguito²⁹. Lo "sforzo" di cui parla Francesco fa appello alla responsabilità personale e collettiva e dev'essere finalizzato a far sì che i mezzi digitali non producano un deterioramento dell'umanità ma si traducano in strumenti per un nuovo sviluppo culturale. Già l'uso della parola "mezzi" da parte di Francesco, riferita agli strumenti digitali, implica che la responsabilità umana non può e non deve venir meno, pena l'impoverimento dell'umano stesso.

Entra in campo il tema della spartizione delle responsabilità fra l'uomo e la macchina; a livello accademico già nel giugno 2019 è stato individuato il nesso tra il punto 47 dell'Enciclica e il tema scottante delle

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ Cf. MUCCI, *L'anemia culturale*, cit., p. 604.

²⁹ Cf. FLORETTA, *La rete ci forma?*, cit., p. 64.

nuove sfide implicate dallo sviluppo presente dell'intelligenza artificiale³⁰. Nel lungo termine si ritiene che lo sviluppo legato all'intelligenza artificiale potrebbe dar luogo ad una vera e propria rivoluzione, che obbligherà a ridefinire diverse domande filosofiche fondamentali. Qualora infatti le macchine superassero l'intelligenza umana che ne sarebbe dell'unicità, della dignità e della libertà umane?³¹ E soprattutto può la macchina sostituirsi all'uomo per quel che concerne le responsabilità da assumere? Se sì, potrà un'intelligenza artificiale essere completamente al servizio di un nuovo sviluppo culturale dell'umanità?

Per intelligenza artificiale si intende l'insieme delle capacità di un computer di eseguire attività comunemente associate agli esseri umani, come ad esempio il ragionare, scoprire significati o imparare dalle esperienze passate. Per poter funzionare, le intelligenze artificiali necessitano di enormi quantità di dati, immessi e immagazzinati in banche dati (*big data*), ed elaborati da algoritmi modellati sull'esempio del cervello umano. Mediante l'uso di precisi modelli matematici si raggiungono conclusioni, si compiono analisi predittive e si risolvono problemi³². Per mezzo del suo potere di associare utenti e contenuti, l'algoritmo è divenuto uno dei maggiori produttori di cultura, in grado di cambiare il modo con cui un prodotto diviene di massa³³. Per questo la questione dell'intelligenza artificiale riguarda un ambito ben più ampio della questione delle responsabilità, ponendo seri problemi in ordine anche alla giustizia sociale, perché la pervasività di tale evoluzione avrà notevoli ricadute sull'occupazione di miliardi di esseri umani, nei prossimi decenni, acuendo problematiche già note³⁴.

La crescente dipendenza della socio-economia dall'intelligenza artificiale conferisce un enorme potere ai programmatori; un uso distorto degli algoritmi può produrre danni rilevanti a fette enormi di popolazione con il rischio che intere classi sociali, a cominciare da quelle notoriamente più vulnerabili, siano relegate in condizioni di ulteriore emarginazione³⁵.

L'intelligenza artificiale che muove il mondo digitale è ben più di uno "strumento", a servizio dell'umanità; essa ha la capacità di modellare

³⁰ Cf. SPADARO - BANCHOFF, *Intelligenza artificiale e persona umana*, cit., p. 433.

³¹ Cf. *ivi*, p. 432.

³² Cf. A. SPADARO - P. TWOMEY, *Intelligenza artificiale e giustizia social*, in «La Civiltà Cattolica» 4070/I (2020), p. 123.

³³ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 21.

³⁴ Cf. SPADARO - TWOMEY, *Intelligenza artificiale e giustizia social*, cit., pp. 124-125.

³⁵ Cf. *ivi*, pp. 126-127.

le decisioni degli individui senza che questi nemmeno lo sappiano, dando a quanti detengono il controllo degli algoritmi un'abusiva posizione di potere. Ciò pone interrogativi essenziali mai sorti prima nella storia dell'umanità, andando a toccare la metafisica, l'epistemologia e l'etica³⁶, e andando ancora oltre l'intelligenza artificiale si sostituirà all'uomo, relegandolo in una condizione sempre più marginale. La collettività intera rischia di finire travolta da una "cultura dello scarto" entro un processo da essa stessa innescato e condotto sistematicamente da un'intelligenza artificiale regolata da algoritmi sempre più autonomi e sfuggenti al controllo umano. Il mondo digitale rischia di divorare il reale, rendendo l'uomo alieno in casa propria. Una casa comune sfigurata non solo dalla crisi ecologica, ma dalla crisi umana prodotta da menti inquinate e ottenebrate da un mondo digitale sempre più aggressivo e autonomo. Questa nuova società fatta di dati è cresciuta molto più rapidamente della capacità dell'uomo di sviluppare solide radici concettuali, etiche e culturali in grado di comprenderla, gestirla e orientarla verso il bene comune e lo sviluppo³⁷. Si assiste impotenti ad uno sviluppo tecnologico (capacità di fare) al quale non corrisponde sviluppo scientifico (capacità di conoscere e spiegare)³⁸. Si corre il rischio che il servo si trasformi in padrone; vale in proposito il monito del fisico Stephen Hawking, secondo il quale, «a meno che non impariamo a prepararci ai suoi rischi potenziali e ad evitarli, l'intelligenza artificiale potrebbe rivelarsi l'evento peggiore nella storia della nostra civiltà. Gli esseri umani, limitati dalla loro lenta evoluzione biologica, non potrebbero competere con essa e verrebbero travolti»³⁹.

5. L'accumulo dei dati e l'inquinamento mentale

L'accumulo smodato di dati può dare l'illusione che una accozzaglia di informazioni sia sufficiente a creare sapienza, ma in realtà ciò non produce altro che saturazione mentale e confusione, un vero e proprio "inquinamento mentale", per dirlo con le parole di Francesco. I fruitori della rete sono parte di una nuova rivoluzione in cui si vive la fusione di esperienze fisiche e virtuali, un insieme di esperienze *online* e *offline*,

³⁶ Cf. *ivi*, pp. 128-129.

³⁷ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 84.

³⁸ Cf. *ivi*, p. 81.

³⁹ SPADARO - TWOMEY, *Intelligenza artificiale e giustizia social*, cit., p. 129.

mediate da *smartphones* e *devices*; gli utenti di ogni servizio digitale sono trasformati fin dalla nascita in prodotti di mercato con il risultato che gli algoritmi ci conoscono più a fondo di quanto noi conosciamo noi stessi⁴⁰.

Con la loro pervasività e la diffusione capillare in ogni ambito della nostra vita, le nuove tecnologie assumono la fisionomia di forze esterne in grado di determinare vere e proprie forme di controllo e orientamento delle abitudini mentali e relazionali⁴¹. Ciò fa sì che il nostro modo di pensare sia sempre più vorace di dati e di informazioni, e sempre meno propenso a fare quegli sforzi di riflessione che impegnano la mente in misura superiore rispetto all'accumulo. Ciascun individuo si rende simile a una piccola banca-dati, povero di capacità critica, schiacciato dallo strapotere dei *big data*⁴². Come afferma papa Francesco nella sua recente enciclica *Fratelli tutti*:

Il cumulo opprimente di informazioni che ci inonda non equivale a maggior saggezza. La saggezza non si fabbrica con impazienti ricerche in internet, e non è una sommatoria di informazioni la cui veracità non è assicurata. Le conversazioni alla fine ruotano intorno agli ultimi dati, sono meramente orizzontali e cumulative⁴³.

Le nuove dinamiche dei *media* hanno prodotto un aumento abnorme delle interazioni digitali; si sono venuti a modificare il paesaggio intellettuale e il nostro immaginario. È cambiato il modo di vivere lo spazio e il tempo e di interpretare le distanze. Oggetti e notizie lontani sono ora a portata di click; le operazioni si accelerano, permettendoci di ottenere rapidamente quanto cerchiamo. Anche la comprensione della geografia si modifica, perché dal territorio in cui si abita è possibile connettersi con ogni parte del pianeta e con la riduzione della percezione delle distanze, tende a scomparire anche la percezione del limite e quindi delle differenze. Muta la capacità di intendere ed elaborare la storia, perché la mole di dati che si viene accumulando non è più il risultato di quanto sopravvive allo scorrere del tempo, ma di quanto viene digitalizzato⁴⁴ e poiché tutto viene digitalizzato e immagazzinato senza il filtro della storia, l'intero mondo

⁴⁰ Cf. OCCHETTA - BENANTI, *Argonauti digitali*, cit., p. 479.

⁴¹ Cf. C. CASALONE, *Una ricerca etica condivisa nell'era digitale*, in «La Civiltà Cattolica» 4075/II (2020), pp. 30-34.

⁴² Cf. SPADARO - TWOMEY, *Intelligenza artificiale e giustizia social*, cit., pp. 121-122.

⁴³ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 50, pp. 65-66.

⁴⁴ Cf. CASALONE, *Una ricerca etica condivisa nell'era digitale*, cit., pp. 30-34.

del sapere si perde in un dedalo caotico di informazioni entro il quale l'uomo si smarrisce. Per questo la società digitale favorisce una perdita di senso della storia, generando ulteriore disgregazione⁴⁵.

La vita umana, vittima di questa forma di “inquinamento mentale”, è più propensa ed orientata a custodire i propri dati che la casa comune, vista come lontana e in ultima analisi irrilevante⁴⁶.

L'umanità si perde in questo fluire vorticoso di dati e finisce per essere privata anche di ogni idea di ulteriorità e di ogni domanda su sé stessa. L'idea di ulteriorità e le domande richiedono un'adeguata concezione dello scorrere del tempo e del senso del limite; esattamente il contrario di un mondo in cui tutto sembra invece appiattirsi nell'istante, senza memoria e senza durata. È in atto ciò che i teorici del post-moderno chiamano “presentificazione”. Dal momento che la società è ritenuta senza futuro, acquista un senso vivere solo in funzione dell'istante e occuparsi soltanto delle proprie aspirazioni personali⁴⁷.

Persino la morte, appiattita su un piano meramente orizzontale, nel mondo pervaso dai *media* non fa più parte dell'immaginario culturale. Il profilo digitale di un defunto può continuare ad interagire con chi naviga in rete, rimanendo per sempre disponibile ai suoi interlocutori⁴⁸. La mutata relazione che si ha con i morti viene ad influire anche nella relazione con i vivi; in assenza di limiti temporali, tutto rimane aperto, incompiuto, e rende problematico coinvolgersi per sempre in qualcosa che valga la pena. Senza il pensiero della morte, di un punto di non ritorno definitivo che ricorda il tempo limitato a disposizione, anche la vita si spegne⁴⁹. «Non si presta un'attenzione prolungata e penetrante al cuore della vita, non si riconosce ciò che è essenziale per dare un senso all'esistenza»⁵⁰.

6. Le relazioni mediate

Le relazioni reali tendono ad essere sostituite da relazioni “mediate” da strumenti digitali. Ogni tipo di mediazione implica sempre una distorsione della relazione, in quanto sempre vi è una riduzione del numero

⁴⁵ Cf. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 13, pp. 38-39.

⁴⁶ Cf. OCCHETTA - BENANTI, *Argonauti digitali*, cit., p. 476.

⁴⁷ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 45.

⁴⁸ Cf. CUCCI, *Morte e digitale*, cit., pp. 543-546.

⁴⁹ Cf. *ivi*, pp. 549-550.

⁵⁰ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 50.

dei sensi usati e quindi sfuma il grado di coinvolgimento. Per la prima volta nella storia dell'umanità i cinque sensi si muovono su binari paralleli senza integrarsi, depotenziandosi senza coordinarsi. Il rischio che il digitale pone, è quello della banalizzazione delle relazioni. Il dilagare della comunicazione mediata dai *social* produce un graduale spegnimento del desiderio di relazioni personali dirette. La banalizzazione delle relazioni aumenta l'incapacità di affrontare la complessità del mondo, giungendo agli antipodi della capacità di dialogare⁵¹.

In un documento preparato da trecento giovani prima del recente Sinodo dei vescovi dal tema "i giovani, la fede e il discernimento vocazionale", si è segnalato che le relazioni *online* possono diventare disumane; gli spazi digitali rendono ciechi alla fragilità dell'altro e impediscono l'introspezione. La tecnologia crea una ingannevole realtà parallela che ignora la dignità umana⁵². La relazione interpersonale è un legame che si consolida nel tempo tra due o più soggetti che abbiano potuto stare "a stretto contatto di gomito": solo così le persone imparano a guardarsi in profondità, e diventano coscienti che il tu e l'io sono ricchi di differenze per generare un "noi". La conseguenza di questa evaporazione dell'esperienza di trovarsi in uno spazio concreto, dove ci si concede tempo, non favorisce il riconoscimento della complessità del mondo e l'esperienza diviene un cumulo di frammenti, spesso disordinati⁵³. Le relazioni mediate implicano anche un ulteriore impoverimento: gli psicologi parlano di "avarizia cognitiva" quando, sovraccarica di dati sensoriali come nel caso di esposizione a miriadi di informazioni di varia natura - il cosiddetto *information overloading* - la mente umana tende ad affidarsi a pochi indizi che fanno ritenere di aver identificato una persona, o più in generale un qualunque sistema complesso.

Non impiegando la volontà per raccogliere altre informazioni sull'altra persona, si perde la sua ricchezza, la sua complessità; l'altro è banalizzato, e ci si accontenta di conoscere il suo *nickname*, perdendo così il suo mistero⁵⁴. Come non vedere in tutto questo, in una sorta di drammatica *escalation*, il percorso che ha portato papa Francesco, nella nuova enciclica *Fratelli tutti*, a tuonare:

Ci siamo ingozzati di connessioni e abbiamo perso il gusto della fraternità.

⁵¹ Cf. VACCARI, *I social network e le relazioni personali*, cit., pp. 95-98.

⁵² Cf. FRANCESCO, *Christus vivit*, cit., n. 90, pp. 72-73.

⁵³ Cf. VACCARI, *I social network e le relazioni personali*, cit., pp. 101-103.

⁵⁴ Cf. FLORETTA, *La rete ci forma?*, cit., pp. 58-59.

Abbiamo cercato il risultato rapido e sicuro e ci troviamo oppressi dall'impazienza e dall'ansia. Prigionieri della virtualità, abbiamo perso il gusto e il sapore della realtà⁵⁵.

La pandemia da Covid-19 sembra tristemente l'epilogo di un cammino che ha portato prima l'umanità a precipitare nel vortice delle connessioni e delle relazioni mediate, senza la consapevolezza che si era finiti per diventarne schiavi. Solo dopo quest'esperienza si riscoprirà - forse - il valore e l'ineludibilità delle relazioni umane non-mediate, dell'importanza della fraternità, e del gusto e del sapore della realtà.

7. Le emozioni artificiali

Ci si interroga sugli effetti che l'interazione in rete ha sui comportamenti a livello affettivo e relazionale, a partire dall'uso del linguaggio, impoverito ed essenzializzato a livelli di codici e abbreviazioni, ancorché emotivi, con l'uso di sigle ed *emoticon*. Manca la comunicazione non verbale che media la dimensione emotiva e calda della comunicazione. Tale filtro porta le persone ad apparire più fredde facilitando comportamenti meno educati rispetto alle convenzioni sociali corroborate nei secoli, depauperando così la risorsa dell'intelligenza emotiva⁵⁶. Il funzionamento di molte piattaforme digitali favorisce l'incontro tra persone che la pensano allo stesso modo, ostacolando il confronto tra le differenze. Questi circuiti chiusi promuovono la diffusione di informazioni e notizie false, fomentando odio e pregiudizi; la proliferazione delle *fake news* è espressione di una cultura che ha smarrito il senso della verità e piega i fatti ad altri interessi⁵⁷. L'impoverimento del linguaggio e il venir meno di un contesto che favorisca il confronto fra diversità, dà luogo ad un mondo artificiale, in cui ciascuno si costruisce da sé una propria realtà, sganciata da fatti oggettivi⁵⁸.

L'immagine di una realtà che arretra progressivamente di fronte ad un mondo "artificiale" si va facendo via via più nitida: la realtà oggettiva, ovvero supportata da fatti, arretra di fronte ad una realtà fatta di credenze

⁵⁵ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, cit., n. 33, p. 54.

⁵⁶ Cf. FLORETTA, *La rete ci forma?*, cit., p. 58.

⁵⁷ Cf. FRANCESCO, *Christus vivit*, cit., n. 89.

⁵⁸ Cf. V. GHENO - B. MASTROIANNI, *Tienilo acceso. Posta, commenta, condividi senza spegnere il cervello*, Longanesi 2018, pp. 122-128.

personali e di emozioni⁵⁹. La tendenza attuale è di dare più valore alle impressioni della gente che ai dati reali, contrapponendo ai fatti le impressioni. Smentire le impressioni con i fatti, per ricondurre ad una “realtà”, è un dinamismo che non produce risultati⁶⁰; ciascuno rimane ancorato alle proprie idee, potendo disporre in tempo reale di enormi quantità di materiale digitale, che fornisce supporto per qualsiasi presa di posizione⁶¹. Il soggetto poi, non tende a porsi come interlocutore di un altro soggetto, ma si pone di fronte ad una opinione pubblica oggettivata, misurabile massivamente e mediata da uno schermo. Ecco allora che ai concetti di “verità”, o di “realtà dei fatti” si contrappongono le tematiche della post-verità e delle opinioni, spesso non sostenute neppure da dati oggettivi, ma da emozioni perlopiù artificiali.

Il termine “post-verità” è stato consacrato nel 2016 “parola dell’anno” dall’*Oxford English Dictionary*, il quale ne dà la seguente definizione: «i fatti oggettivi sono meno influenti, nel formare la pubblica opinione, rispetto alle emozioni e alle credenze personali»⁶². La questione della post-verità non si esaurisce in tale definizione; i cosiddetti fatti oggettivi implicano infatti la possibilità di essere registrati e quantificati, e poiché oggi si assiste alla quantificazione in tempo reale di cose, come ad esempio l’approvazione o meno di un gran numero di persone riguardo un’affermazione o una presa di posizione, ecco che l’emozione quantificata viene trasformata in qualcosa di reale, in termini di immagine pubblica e di voti a favore o contro⁶³.

L’informazione si nutre di emozioni artificiali, oscillando continuamente tra un “prima” e un “dopo” il racconto dei fatti. La cura per la ricostruzione dei fatti, l’aderenza alla realtà cede il passo alla cultura della post-verità⁶⁴. In un’informazione mediata dalle emozioni la notizia di ieri è già vecchia; l’emozione massificata viaggia veloce cavalcando le notizie. La complessità delle cose è piegata alle nostre ragioni⁶⁵; così si

⁵⁹ Cf. D. FARES, *La pandemia ha aperto una breccia nel nostro modo di pensare la realtà*, in «La Civiltà Cattolica» 4081/III (2020), p. 32.

⁶⁰ Cf. *ivi*, pp. 34-35.

⁶¹ Cf. GHENO - MASTROIANNI, *Tienilo acceso*, cit., pp. 118-121.

⁶² F. OCCHETTA, *Tempo di post-verità o di post-coscienza?*, in «La Civiltà Cattolica» 4005/II (2017), p. 215.

⁶³ Cf. FARES, *La pandemia ha aperto una breccia nel nostro modo di pensare la realtà*, cit., p. 32.

⁶⁴ Cf. OCCHETTA, *Tempo di post-verità o di post-coscienza?*, cit., p. 215.

⁶⁵ Cf. *ivi*, pp. 215-216.

formano consensi, si alimentano paure, si consolidano identità, ma tutto rimane lontano dai fatti.

Il concetto di “post-verità” può sussistere solo se supportato da quello della “post-autorità”: nel mondo dei *media* il parere di un esperto in materia e quello di un generico opinionista ha un divario di autorevolezza meno accentuato che in passato. Sia il sapere, sia i concetti di bene e di male vengono ridotti a una questione di prospettive soggettive, o opinioni; mettere a fuoco il bene comune diventa sempre più difficile⁶⁶.

8. L'insoddisfazione delle relazioni interpersonali

L'immersione nel mondo virtuale ha favorito una sorta di “migrazione digitale”, vale a dire un distanziamento delle giovani generazioni dalla famiglia e dai valori culturali e religiosi, verso un mondo di solitudine e auto-invenzione, fino a sperimentare la mancanza di radici, pur rimanendo nello stesso luogo⁶⁷.

L'offerta opprimente di prodotti digitali, lungi dal generare felicità nel cuore dell'uomo, produce una crescente insoddisfazione delle relazioni interpersonali, che Francesco efficacemente definisce “malinconiche”. L'isolamento dà luogo a frustrazione e la rabbia che ne deriva sfocia spesso in violenza, verso sé stessi e verso gli altri.

Oltre ai fenomeni della radicalizzazione, che si innesca spesso in contesti di isolamento sociale, un altro frutto è quello del *cyber-bullismo*⁶⁸. La violenza indotta dall'insoddisfazione relazionale può dar luogo, infine, al triste fenomeno dell'insorgere di dipendenze, anch'esso favorito da un senso di generica scontentezza e dall'incapacità di godere della vita ordinaria⁶⁹. Le dipendenze digitali, dai videogiochi alla pornografia, producono una incapacità sempre più accentuata di provvedere ad aspetti importanti della vita, rilevando contemporaneamente un danno alle dimensioni fondamentali della persona; ciò produce una sorta di anaffettività indifferente, che spesso è alla base di comportamenti distruttivi⁷⁰.

Attualissima, infine, la dipendenza dalle piattaforme *social* e dalla

⁶⁶ Cf. *ivi*, p. 220.

⁶⁷ Cf. FRANCESCO, *Christus vivit*, cit., n. 90, pp. 72-73.

⁶⁸ Cf. G. CUCCI, *Contrastare il bullismo*, in «La Civiltà Cattolica» 4022/II (2018), p. 147.

⁶⁹ Cf. ID., *La sfida culturale dei videogiochi*, in «La Civiltà Cattolica», 4053/II (2019), p. 237.

⁷⁰ Cf. *ivi*, pp. 235-236.

febbrile ricerca di consenso che esse creano, dipendenze stratificate in base all'età dei fruitori. Di fronte a problematiche di portata così ampia, emerge l'*impasse* della società: le famiglie con un membro schiavo di dipendenza digitale non sanno come comportarsi e il mondo politico non ha il potere di mettere in discussione tali serbatoi culturali, perché ciò andrebbe contro il principio della libertà di espressione. La tendenza allo sdoganamento di ogni riferimento etico favorisce le dipendenze e la mercificazione delle relazioni, che si fanno sempre più insoddisfacenti⁷¹.

9. Riconoscere ed accettare il cambio d'epoca

L'insieme delle problematiche affrontate *in nuce* nel punto 47 di *Laudato si'* necessitano di essere inquadrare nell'ottica del "cambiamento d'epoca": solo così potranno essere positivamente canalizzate verso un "nuovo sviluppo culturale dell'umanità", che oltre alle ombre possa far apparire anche le luci di questa nuova epoca. Non si deve dimenticare che ogni cambio d'epoca ha sempre prodotto un cambiamento di cultura, e la Chiesa sempre ha saputo rimodulare il proprio annuncio in relazione dell'epoca che si è trovata ad attraversare.

Sarà la generazione dei "nativi digitali" a raccogliere le sfide che la nuova epoca porta con sé, ma tale generazione è ancora troppo giovane per poter dar forma, concettualizzare e teorizzare il proprio vissuto di fede legato ad una nuova esperienza di incontro col Cristo. I giovani sembrano manifestare un ottimismo sociale più marcato di quello degli adulti; i risultati di alcune recenti indagini condotte su un significativo campione di nati fra il 1988 e il 2000, mostrano un quadro migliore di quello narrato ordinariamente dai *media*, sempre focalizzati sulle disfunzioni e sugli insuccessi⁷². Ciò non esime la categoria degli "immigrati digitali" dal rapportarsi con l'inizio di questa nuova epoca, in cui il rapporto tra teologia e tecnologia disegna una terra incognita, che è necessario esplorare, ma nella quale solo poche strade sembrano ora frequentate. Si pensa a quella che vorrebbe guardare retrotipicamente all'indietro, ritornando a un concetto forte di natura, da utilizzarsi come strumento critico per discutere

⁷¹ ID., *Cybersex*, cit., pp. 551-552.

⁷² Cf. G. SALVINI, *Cosa Pensano i giovani del loro futuro*, in «La Civiltà Cattolica» 4056/II (2019), p. 562.

ed esorcizzare le sfide del mutamento tecnico⁷³. Ma il binomio naturale-artificiale non è più adeguato a descrivere la realtà⁷⁴. Altrettanto poco promettente appare la tentazione di installarsi senza riserve nello spazio della tecnoscienza, assunto come punto di partenza per un nuovo discorso teologico, come se la cosmovisione che essa disegna potesse offrire nuovi approcci per il discorso su Dio⁷⁵.

Occorre piuttosto percorrere il fragile crinale di un pensiero capace di abitare criticamente il tempo della tecnica, cogliendone l'irreversibilità ma anche l'ambivalenza, per ricercare le condizioni per una navigazione sapiente al suo interno. Un pensiero che sappia dire "Dio" in forme transdisciplinari, senza dimenticare che egli si manifesta a noi prima di tutto in realtà umane elementari: una vita, una storia, una croce, in cui non sono certo le connotazioni tecniche ad essere rilevanti⁷⁶.

Ecco allora che la prospettiva della Chiesa dovrebbe muoversi nell'ottica del cambio d'epoca, impegnandosi a percorrere le grandi sfide che la coinvolgono nelle sue relazioni essenziali con quanto la circonda. Senza raccogliere tali sfide la Chiesa vanificherebbe la propria missione, e l'uomo del futuro rischierebbe di trasformarsi in un essere errabondo e in perenne ricerca, un turista senza patria.

10. Prospettive per vivere virtuosamente il cambio d'epoca

Afferma Francesco che questa nostra terra protesta per il male che le provochiamo; siamo cresciuti pensando che eravamo noi suoi proprietari e dominatori, autorizzati a saccheggiarla⁷⁷. La distruzione dell'ambiente umano è qualcosa di molto serio, non solo perché Dio ha affidato il mondo all'essere umano, bensì perché la vita umana stessa è un dono che deve essere protetto da diverse forme di degrado⁷⁸. Ecco allora che vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa; non è qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto

⁷³ Cf. S. MORANDINI, *Umani, cioè tecnici. Uno sguardo antropologico*, in «Credero Oggi» (233/5 (2019), pp. 22-23.

⁷⁴ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 71.

⁷⁵ Cf. MORANDINI, *Umani, cioè tecnici. Uno sguardo antropologico*, cit., pp. 22-23.

⁷⁶ Cf. *ibid.*

⁷⁷ Cf. FRANCESCO, *Laudato si'*, cit., n. 2, pp. 358-359.

⁷⁸ Cf. *ivi*, pp. 360-361, n. 5.

secondario dell'esperienza cristiana⁷⁹.

Poiché è ormai assodato che la cosiddetta “infosfera” deve essere considerata parte integrante dell'ecosistema umano, occorre ampliare il discorso “ecologico” non solo alla biosfera (ambiente naturale), ma anche a questo mondo virtuale così densamente abitato e brulicante di interazioni umane. Anch'esso, pur con le dovute distinzioni, va incluso in quella “casa comune” da tutelare e proteggere dalle molteplici forme di degrado, e nei confronti della quale - come cristiani - siamo chiamati ad agire da custodi. Si è già visto che il binomio naturale-artificiale non è più adeguato a descrivere la realtà odierna⁸⁰; la Chiesa pertanto deve essere pronta ad educare le giovani generazioni alla tutela e alla cura non solo dell'ecosistema naturale, ma anche dell'*infosfera*, che non va demonizzata, ma va vissuta come luogo donato da Dio, luogo da abitare, custodire, amare e rispettare.

Ciò richiede di orientare verso una radicale “conversione dello sguardo” che permetta di passare da una sorta di “voracità strumentale” ad uno sguardo più umano, prospettico, ampio, inclusivo, consapevole delle fragilità e delle interconnessioni che ci legano gli uni agli altri. La Chiesa dovrà ricordare con forza che il valore della persona umana non va ricercato nell'autodeterminazione e nel dominio esercitabile sulla realtà, quanto nella capacità di alterità e apertura al “tu”, inteso sia in senso sociale, sia in senso trascendente⁸¹. Non è accettabile che la vulnerabilità tipica dell'essere umano venga intesa come una malattia, quasi un difetto di fabbrica da rimuovere con uno stravolgimento della condizione biologica; saranno dunque da scartare le correnti post-umaniste più estreme, le quali si propongono fra gli obiettivi quello di rimpiazzare il corpo organico con un *meta-corpo* libero dai condizionamenti della carne, dimenticandosi che l'uomo non può prescindere da questa carne fragile che abita⁸².

Nel confronto con le correnti del post-umanesimo e del trans-umanesimo, la Chiesa dovrà saper riconoscere quelle istanze immanentiste che modificano le prospettive dell'umano in una sorta di escatologia impropria, che strappano l'uomo al suo avvenire e lo relegano

⁷⁹ Cf. *ivi*, pp. 566-567, n. 217.

⁸⁰ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 71.

⁸¹ Cf. G. DEL MISSIER, *La tecnica e l'umano: playing God*, in «Crede Oggi» 233/5 (2019), pp. 47-48.

⁸² Cf. G. ZEPPEGNO, *Postumano come progetto?* in «Crede Oggi», 233/5 (2019), pp. 89-91.

nell'illusione di una immortalità tecnologicamente e digitalmente raggiungibile⁸³.

Saranno altresì da evitare gli arroccamenti difensivi, le infuocate battaglie culturali e le fragorose opposizioni, capaci solo di creare steccati comunicanti. Non ha senso escludere a prescindere ogni possibilità di intervento tecnico sull'uomo; una impostazione simile sarebbe anacronistica⁸⁴. La Chiesa deve anzi interrogarsi seriamente sul perché molte frange di cattolici manifestano uno sprezzante scetticismo nei confronti delle scienze e della tecnologia⁸⁵. Occorre essere realisti, consapevoli che la tecnica non è uno strumento di cui servirsi, ma è una *partner* indivisibile dell'uomo. Non si tratta dunque di illudersi di escludere ogni relazione con la tecnologia, ma di ricondurla al vero bene delle persone contemporanee nel pieno rispetto della loro natura⁸⁶. Ciò apre frontiere nuove e obbliga l'umanità ad interrogarsi sulla propria natura ultima, e sulle relazioni fra i suoi stessi membri.

Le nuove sfide mettono in questione l'identità umana, poiché l'odierna accelerazione della scienza e della tecnologia in settori come la genetica, le neuroscienze o l'intelligenza artificiale induce a parlare di post-umanesimo, con le sue allettanti promesse di potenziare le capacità fisiche e intellettuali degli esseri umani. Le riflessioni con le quali la Chiesa deve accompagnare tali orizzonti, devono essere di stampo etico, indirizzando verso la conciliazione del bene con la libertà, chiedendosi se ciò che si può fare lo dobbiamo fare effettivamente. Solo il criterio del bene comune può fornirci strumenti per affrontare molte delle sfide che oggi ci preoccupano; tra i valori che devono muovere questa ricerca, non possono ovviamente mancare quelli del cristianesimo, e pertanto è importante che la Chiesa rimanga all'altezza della sfida.

Come corpo credente, sappiamo che per alimentare la coscienza sociale è indispensabile riferirsi ai fatti, non alle idee, né ai desideri né alle opinioni. I gesti e le scelte concrete, benché non conclamate dai *social media*, hanno sempre un impatto con la realtà sociale: o arricchiscono il paniere del bene comune o lo consumano⁸⁷. I primi passi concreti che la

⁸³ Cf. P. BENANTI, *Intelligenze artificiali: nuove sfide teologiche?* in «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 3 (2019), p. 60.

⁸⁴ Cf. ZEPPEGNO, *Postumano come progetto?*, cit., pp. 89-91.

⁸⁵ Cf. D. BURKARD, *Scienza e Chiesa: scontro implacabile?* in «Concilium. Rivista internazionale di teologia» 3 (2019), p. 74.

⁸⁶ Cf. ZEPPEGNO, *Postumano come progetto?*, cit., pp. 89-91.

⁸⁷ Cf. OCCHETTA, *Tempo di post-verità o di post-coscienza?*, cit., p. 220.

Chiesa è chiamata a fare sono dunque la testimonianza cristiana e la capacità di dare buone notizie. La Chiesa, in tutto questo, non avrà mai nulla da temere, perché è inviata da Cristo stesso a testimoniare e portare ovunque la buona notizia del Vangelo.

Per vivere sapientemente l'oggi siamo chiamati a non rifuggire confronti, e ad essere in grado di tradurre le verità di fede in modo che esse possano dare senso ai nuovi artefatti tecnologici. Se vogliamo contribuire in modo fattivo al nuovo sviluppo culturale dell'umanità siamo chiamati a pensare teologicamente la tecnologia anche per approfondire il mistero di Dio e la vocazione dell'uomo. Lo sviluppo tecnologico necessita come non mai di confronti e contributi interdisciplinari - compresi quelli teologici - per poter trovare fini adeguati agli innumerevoli mezzi di cui dispone⁸⁸.

Altro aspetto decisivo del momento storico attuale è la profonda inquietudine; la Chiesa è chiamata a far emergere ed assumere le cause che chiudono la società entro questo orizzonte inquieto. Lo smarrimento della speranza, del domani e di un senso di futuro sono il frutto di uno smarrimento del senso dell'umano. Solo se diverremo coscienti di questa perdita di orizzonte potremo trovare risposte e aprire agli uomini strade verso orizzonti più ampi, che profumino di trascendenza.

Occorre poi tornare ad essere comunità; far rinascere nel cuore dell'uomo il desiderio dello stare assieme. Solo privilegiando un mondo di relazioni reali e non virtuali sapremo far apparire di nuovo quegli orizzonti di senso che dischiuderanno un desiderio condiviso di domani⁸⁹. Un'adeguata "pastorale di senso" sarà quella capace di procedere dall'informazione religiosa a quella dell'accompagnamento e dell'esperienza di Dio. Bisognerà pertanto educare a discernere il gusto del reale, che include la vita buona in rete, dalla bulimia del virtuale⁹⁰.

Paolo Tomassetti
Via G. Leopardi, 19
60030 Maiolati Spontini (AN)
legatori@libero.it

⁸⁸ Cf. BENANTI, *Intelligenze artificiali*, cit., pp. 60-61.

⁸⁹ Cf. BENANTI, *Digital Age*, cit., p. 193.

⁹⁰ Cf. OCCHETTA - BENANTI, *Argonauti digitali*, cit., p. 480.

Parole chiave

Chiesa, media, digitale, virtuale, cultura, relazione, umano.

Keywords

Church, media, digital, virtual, culture, relationship, human.

SEZIONE “EVENTI”



**“RICOMINCIAMO A CAMMINARE INSIEME,
LA COMUNITÀ CRISTIANA SI RISCOPRA CHIESA SINODALE”.
PAPA FRANCESCO AI PARTECIPANTI ALL’INCONTRO
ORGANIZZATO DALL’UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE**

**“LET’S START AGAIN TO WALK TOGETHER,
CHRISTIAN COMMUNITY REDISCOVERS ITSELF A SYNODAL CHURCH”.
POPE FRANCIS TO THE PARTICIPANTS IN THE MEETING ORGANIZED
BY THE NATIONAL CATECHISTIC OFFICE**

Michela Tiranti*

Abstract

La catechesi è l’eco della Parola di Dio. Grazie alla narrazione della catechesi, la Parola di Dio diventa l’habitat in cui sentirsi parte della medesima storia di salvezza. Sulla base di queste affermazioni papa Francesco evidenzia l’importanza della catechesi per la vita della Chiesa e dell’umanità. Per questa precisa ragione la catechesi è continuamente in ascolto del cuore dell’uomo e della comunità, sempre attenta a rinnovarsi.

Catechesis is the echo of the Word of God. Thanks to the narration of catechesis, the Word of God becomes the habitat in which we feel part of the same salvation history. On the basis of these statements, pope Francis highlights the importance of catechesis for the life of the Church and humanity. Precisely for this reason Catechesis is continually listening to the heart of man and the community, always seeking to renew itself.

Introduzione

Il 30 gennaio 2021 Papa Francesco ha ricevuto in Udienza i partecipanti all’Incontro promosso dall’Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza episcopale italiana, nel 60° anniversario dalla sua fondazione. In questa occasione ha offerto un discorso caldo e ricco di

* Collaboratrice presso l’ISSR “Redemptoris Mater”.

spunti per rendere grazie del cammino fatto fino ad ora e rinnovare lo spirito dell'annuncio del Vangelo. L'intervento del Papa si inserisce all'interno di un percorso in cui la Chiesa si sta profondamente interrogando su sé stessa, sulla sua identità e in particolare su come annunciare il Vangelo e corrispondere ai bisogni del popolo di Dio in un momento per certi aspetti drammatico come quello attuale.

1. Il contesto in cui stiamo vivendo e l'evoluzione della catechesi

A livello mondiale stiamo attraversando la drammatica realtà della pandemia. Essa ci ha posto di fronte un nemico insidioso e invisibile, che ha attaccato la nostra vita soprattutto nei suoi elementi più fragili e indifesi: «il virus ha scavato nel tessuto vivo dei nostri territori, soprattutto esistenziali, alimentando timori, sospetti, sfiducia e incertezza»¹. Una vicenda storica così drammatica è stata però anche l'occasione per scuotere la coscienza di molti uomini che hanno ritrovato nella fragilità, nell'incertezza e nel fatto di non essere padroni della propria vita la loro vera dimensione umana e in alcuni casi hanno avuto il coraggio di porsi in modo più radicale le domande di senso.

L'Ufficio Catechistico Nazionale ha presentato un interessante documento per fare il punto della situazione della catechesi in tale contesto e indicare alcune linee per una eventuale ripartenza. Nella prima parte del documento, dal titolo *Ripartiamo insieme. Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*², si riporta la *Sintesi dei laboratori ecclesiali sulla catechesi*, in cui si cerca di scattare una fotografia, quanto più possibile aderente alla realtà, della nuova situazione della catechesi nella Chiesa italiana. Tale immagine risulta tanto più interessante quanto più rappresenta il frutto di un lavoro svolto “dal basso”, ponendosi in ascolto di tutti coloro che operano con costanza e generosità sul campo, vivendo il corpo a corpo con la gente. Ne è scaturita un'immagine forse non

¹ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dall'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza episcopale italiana* 30 gennaio 2021, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210130_ufficio-catechistico-cei.html, (consultato l'8 febbraio 2021). Da ora in poi nel citare il discorso del Papa ci riferiremo sempre a questo testo, consultato nel sito indicato.

² UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Ripartiamo insieme. Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*, in <https://catechistico.chiesacattolica.it/ripartiamo-insieme-linee-guida-per-la-catechesi-in-italia-in-tempo-di-covid/>, (consultato l'1 febbraio 2021).

gradevole, ma vera, in cui nessuno si è tirato indietro dal porsi di fronte alla realtà così com'è, in quanto è questo il passo preliminare per ogni genere di catechesi.

Il primo punto che è stato individuato nel documento è la mancata corrispondenza tra partecipazione ai sacramenti e formazione cristiana:

Ci siamo accorti che l'assenza dell'Eucarestia ha spinto diverse persone ad impegnarsi maggiormente nella cura spirituale e altre a ridurre la partecipazione alla Messa domenicale: una certa disaffezione verso la liturgia induce a pensare all'urgenza di una diversa catechesi sui sacramenti. Se è vero che l'Eucaristia resta centrale quale “culmine e fonte” della vita cristiana, ciò che abbiamo vissuto ci spinge a rinnovarne il modo in cui è proposta e celebrata. Ma anche alla necessità di una rinnovata catechesi sulla centralità dell'Eucaristia nella vita cristiana³.

In secondo luogo si è notato come una testimonianza molto efficace del Vangelo è venuta da quanti si sono spesi in servizi di carità fraterna: assistenza ai malati, distribuzione di cibo e farmaci ... Ora però è necessario accompagnare il passaggio di coloro che si sono impegnati in tale pratica caritativa allo sviluppo di una fede matura e consapevole.

Infine singoli fedeli e molte comunità hanno esplorato con creatività le nuove possibilità comunicative offerte dai media e dall'*online*, ma ciò richiede di interrogarsi profondamente sul valore e i limiti del digitale.

In questo documento l'Équipe dell'Ufficio Catechistico Nazionale auspicava per la Chiesa italiana e in particolare per la catechesi un tempo di conversione affinché il ripartire atteso da tutti non sia un semplice riprendere le consuetudini precedenti, come se l'esperienza della pandemia fosse un'inutile parentesi. La Chiesa necessita piuttosto di interrogarsi profondamente e di aprire un processo di conversione ecclesiale per essere più aderente al Vangelo e alla vita della gente.

2. Il discorso di Papa Francesco nell'Udienza del 30 gennaio 2021

Il Papa ha ricevuto i partecipanti all'Incontro promosso dall'Ufficio Catechistico Nazionale per i 60 anni dalla sua nascita e ha colto l'occasione per sottolineare la vitalità di questo Ufficio che è stato istituito prima della costituzione della Conferenza episcopale italiana stessa, a testimonianza

³ *Ibid.*, p. 3.

di come la catechesi sia un aspetto centrale della vita ecclesiale italiana. Inoltre ha ricordato come l'Ufficio sia stato uno strumento indispensabile per il rinnovamento catechetico dopo il Concilio Vaticano II. Ha voluto condividere con i presenti tre punti che possono aiutare l'Ufficio nel lavoro dei prossimi anni.

2.1. *Catechesi e kerigma*

Già nell'*Evangelii gaudium* Francesco aveva affermato che il primo annuncio o *kerigma* deve occupare il centro dell'attività evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale. È l'annuncio dell'Amore Trinitario che si rivela nella morte e risurrezione di Cristo e che desidera coinvolgere l'uomo comunicandogli l'infinita misericordia del Padre. Lo sintetizza con queste parole: «Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti»⁴. Ne sottolinea inoltre la centralità:

Quando diciamo che questo annuncio è “il primo”, ciò non significa che sta all'inizio e dopo si dimentica o si sostituisce con altri contenuti che lo superano. È il primo in senso qualitativo, perché è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad annunciare durante la catechesi in una forma o nell'altra, in tutte le sue tappe e i suoi momenti⁵.

Nel suo discorso il Papa ha definito la catechesi come l'eco della Parola di Dio. La Sacra Scrittura ne è il riferimento primo e indispensabile e la narrazione con cui la catechesi la propone permette di creare l'ambiente adatto per riconoscersi parte di una meravigliosa storia di salvezza. Trasmettere la fede significa quindi in primo luogo prendere per mano, accompagnare, aiutare a camminare sulla via della salvezza offerta dall'Amore di Dio. Ciascuno con il proprio ritmo. Il Papa chiede alla Chiesa di accogliere e fare spazio al cammino di ognuno, aiutare ad aprire un percorso, ad inserirsi in una storia, rispettando i tempi che ogni cuore richiede perché «la vita cristiana non appiattisce né omologa, ma valorizza l'unicità di ogni figlio di Dio». Nell'*Evangelii gaudium* Francesco ritrovava poi un'altra indispensabile caratteristica della catechesi nella sua dimensione *mistagogica* e auspicava una rinnovata valorizzazione dei

⁴ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 164.

⁵ Ivi.

segni liturgici dell'iniziazione cristiana⁶. Nel suo discorso richiama l'imprescindibile riferimento alla liturgia «ambito in cui risplendono simboli che, senza imporsi, parlano alla vita e la segnano con l'impronta della grazia». Il *kerigma* inoltre è una Persona: Gesù Cristo. Trasmettere la fede significa prima di tutto vivere e testimoniare la gioia di averlo incontrato e di amarlo, solo così si potranno aiutare gli altri a vivere lo stesso incontro, a sperimentare la stessa gioia. In questo percorso è impossibile prescindere dalla relazione personale. «La catechesi è uno spazio privilegiato per favorire *l'incontro personale* con Lui. Perciò va intessuta di *relazioni personali*. Non c'è vera catechesi senza la testimonianza di uomini e donne in carne e ossa». Il catechista è anzitutto un uomo o una donna in carne ed ossa ed è nella relazione con lui che si genera alla fede. Egli è il depositario di una profonda memoria: custodisce in sé il ricordo di Dio, della storia della salvezza e sa aiutare gli altri a risvegliarlo in sé stessi. Richiamando di nuovo l'*Evangelii gaudium* il Papa offre delle indicazioni pratiche che riguardano lo stile della catechesi. Essa deve trasmettere anzitutto la bellezza e la gioia dell'annuncio più che un'obbligazione morale e religiosa, deve essere un annuncio e una testimonianza dell'amore che Dio ha per ognuno e deve far appello alla libertà del soggetto. Inoltre per essere efficace richiede nell'evangelizzatore alcune disposizioni imprescindibili: la vicinanza, l'apertura al dialogo, la pazienza e l'accoglienza cordiale che non condanna. Il linguaggio più appropriato per il catechista poi è il “dialetto”. La fede va trasmessa in “dialetto”, la lingua che spesso usano le mamme e i nonni. Ma il Papa spiega che non si riferisce al dialetto come espressione linguistica, così tipica del contesto italiano, bensì al dialetto come linguaggio dell'intimità, della vicinanza, della confidenza. «È importante: la vera fede va trasmessa in dialetto. I catechisti devono imparare a trasmetterla in dialetto, cioè quella lingua che viene dal cuore, che è nata, che è proprio la più familiare, la più vicina a tutti. Se non c'è il dialetto, la fede non è tramessa totalmente e bene».

2.2. Catechesi e futuro

Nel secondo punto Francesco fa un potente richiamo all'insegnamento del Concilio Vaticano II. Ricorda che l'anno scorso ricorreva il 50° anniversario del documento *Il rinnovamento della*

⁶ *Ibid.*, n. 167.

catechesi, con cui la Chiesa italiana recepiva l'insegnamento del Concilio. Inoltre riferisce e fa proprie le parole di S. Paolo VI che alla prima Assemblea generale della CEI dopo il Vaticano II diceva: «Dobbiamo guardare al Concilio con riconoscenza a Dio e con fiducia per l'avvenire della Chiesa; esso sarà *il grande catechismo dei tempi nuovi*». Il Concilio è magistero della Chiesa quindi, afferma il Papa senza mezzi termini, se si sta con la Chiesa si deve accogliere con integralità l'insegnamento del Concilio, in caso contrario non si sta con la Chiesa. Il Vaticano II ha insegnato alla catechesi ad essere continuamente in ascolto del cuore dell'uomo, sempre con l'orecchio attento e teso a coglierne le esigenze e le aspirazioni, sempre pronta così a rinnovarsi. Come nel dopo-Concilio la Chiesa è stata attenta ad accogliere i segni dei tempi e aperta ad un profondo rinnovamento così anche oggi deve essere pronta a percorrere strade nuove, vicine al cuore e alle aspirazioni della gente. «Non dobbiamo aver paura di parlare il linguaggio delle donne e degli uomini di oggi. Di parlare il linguaggio fuori dalla Chiesa, sì, di questo dobbiamo avere paura. Non dobbiamo avere paura di parlare il linguaggio della gente. Non dobbiamo aver paura di ascoltarne le domande, quali che siano, le questioni irrisolte, ascoltare le fragilità, le incertezze: di questo, non abbiamo paura. Non dobbiamo aver paura di elaborare strumenti nuovi».

2.3. *Catechesi e comunità*

Il Papa richiama un aspetto vitale e drammaticamente ferito in questo momento storico. Il virus che ha scatenato la pandemia ha colpito profondamente le nostre comunità: l'isolamento, la solitudine, il distanziamento ci hanno provocato a riflettere sul senso e sul valore del nostro essere comunità. Abbiamo capito che da una crisi come quella che stiamo vivendo non è possibile salvarsi da soli, l'unica via per uscirne è uscirne insieme, riabbracciando con ancora più convinzione la propria comunità. «Perché la comunità non è un agglomerato di singoli, ma la famiglia in cui integrarsi, il luogo dove prendersi cura gli uni degli altri, i giovani degli anziani e gli anziani dei giovani, noi di oggi di chi verrà domani. Solo ritrovando il senso di comunità, ciascuno potrà trovare in pienezza la propria dignità».

Nel difficile momento che stiamo vivendo occorre riporre con forza al centro la dimensione comunitaria che ci caratterizza. Non è il tempo per inserirsi in appartenenze elitarie che, magari con formule sofisticate, allontanano dal santo popolo di Dio. L'appartenenza più radicale e più vera

che dobbiamo riscoprire infatti è quella alla comunità del santo popolo di Dio che è *infallibile in credendo*.

Francesco ripropone il suo sogno di una Chiesa Madre dal cuore aperto, disponibile ad accogliere ogni suo figlio, libera e missionaria, capace di chinarsi sulle ferite di chi più ha bisogno e pronta a recarsi alle periferie: «Questo è il tempo per essere artigiani di comunità aperte che sanno valorizzare i talenti di ciascuno. È il tempo di comunità missionarie, libere e disinteressate, che non cerchino rilevanza e tornaconti, ma percorrano i sentieri della gente del nostro tempo, chinandosi su chi è al margine. È il tempo di comunità che guardino negli occhi i giovani delusi, che accolgano i forestieri e diano speranza agli sfiduciati. È il tempo di comunità che dialoghino senza paura con chi ha idee diverse. È il tempo di comunità che, come il Buon Samaritano, sappiano farsi prossime a chi è ferito dalla vita, per fasciarne le piaghe con compassione».

Proprio ritornando sul tema della compassione come volto misericordioso di Dio Francesco fa riferimento a quanto detto nel suo discorso al Convegno Ecclesiale di Firenze, nel 2015. Nella meravigliosa cornice della cattedrale di santa Maria del Fiore aveva invitato i presenti ad alzare lo sguardo verso la grande cupola. Su di essa è affrescato il giudizio universale e si riconosce l'immagine del Cristo giudice con sotto l'iscrizione "Ecce Homo". Gesù, condannato da Pilato, si trasforma nel glorioso giudice universale, ma rifiuta la spada, strumento del giudizio, che gli viene portata da un angelo, preferendo mostrare i segni della passione.

Nella luce di questo Giudice di misericordia, le nostre ginocchia si piegano in adorazione, e le nostre mani e i nostri piedi si rinvigoriscono. Possiamo parlare di umanesimo solamente a partire dalla centralità di Gesù, scoprendo in Lui i tratti del volto autentico dell'uomo⁷.

Il nuovo umanesimo parte proprio da qui, dalla contemplazione del volto misericordioso del Salvatore. Contemplando questo volto la Chiesa può rinnovare sé stessa e il Papa, rivolgendosi in quel contesto ai giovani, ne offre un ritratto, che presenta come quello della Chiesa che sogna:

⁷ FRANCESCO, *Discorso all'incontro con i rappresentanti del V convegno nazionale della Chiesa Italiana. Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, Firenze, 10 novembre 2015, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html, (consultato l'1 febbraio 2021).

Voi, dunque, uscite per le strade e andate ai crocicchi: tutti quelli che troverete, chiamateli, nessuno escluso (cf. Mt 22,9). Soprattutto accompagnate chi è rimasto al bordo della strada [...]. Dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo. Mi piace una Chiesa italiana inquieta, sempre più vicina agli abbandonati, ai dimenticati, agli imperfetti. Desidero una Chiesa lieta col volto di mamma, che comprende, accompagna, accarezza. Sognate anche voi questa Chiesa, credete in essa, innovate con libertà. L'umanesimo cristiano che siete chiamati a vivere afferma radicalmente la dignità di ogni persona come Figlio di Dio, stabilisce tra ogni essere umano una fondamentale fraternità, insegna a comprendere il lavoro, ad abitare il creato come casa comune, fornisce ragioni per l'allegria e l'umorismo, anche nel mezzo di una vita tante volte molto dura⁸.

In conclusione Francesco fa di nuovo riferimento al Convegno Nazionale di Firenze e all'intuizione di una Chiesa sinodale. Dopo 5 anni la Chiesa deve tornare a quanto detto a Firenze e incominciare un processo di Sinodo nazionale, comunità per comunità, diocesi per diocesi. Anche questo processo sarà una catechesi.

3. Spunti di riflessione per la catechesi a partire dalle parole del Papa

In questo tempo la catechesi nella Chiesa ha attraversato una profonda crisi che è stata l'occasione per riflettere, interrogarsi sulle proprie difficoltà e cercare con creatività e ottimismo strade per un possibile rinnovamento. In diversi contesti si è avuto il coraggio di guardare in faccia una realtà per certi versi scoraggiante e che attesta ormai con chiarezza il fallimento di un certo vecchio tipo di catechesi, non più rispondente alle esigenze dei tempi e degli uomini di oggi. La società si presenta sempre più scristianizzata. La comunità cristiana appare costituita principalmente da persone che si accostano saltuariamente ai sacramenti, ma senza comprenderne profondamente il valore e senza aver maturato un'adeguata vita di fede. Da più parti si sente parlare di fallimento della

⁸ FRANCESCO, *Discorso all'incontro con i rappresentanti del V convegno nazionale della Chiesa Italiana. Il nuovo umanesimo in Cristo Gesù*, Firenze, 10 novembre 2015, in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html, (consultato l'1 febbraio 2021).

catechesi e non solo per quanto riguarda la preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana. Questo è tanto vero che il Papa, nell'Udienza del 30 gennaio, ha compiuto un gesto significativo: ha donato a tutti i catechisti un chirografo, cioè un messaggio autografo scritto di suo pugno, in cui li ringrazia per il loro servizio e li invita a non perdere entusiasmo, a non cedere mai allo scoraggiamento e allo sconforto, ma ad essere come artigiani, chiamati a plasmare l'annuncio con creatività.

Il contesto della pandemia per certi versi ha aiutato gli uomini e in particolare i credenti ad interrogarsi seriamente sulla propria fede. La profondità delle domande che ci si è posti è già un primo piccolo passo verso un rinnovamento, così come lo è anche una nuova esigenza di fede che si riesce ad intravedere ponendosi in ascolto dei cuori della gente. È stata apprezzabile inoltre la creatività di molti sacerdoti, che hanno cercato di raggiungere i fedeli sfruttando le nuove possibilità offerte dal digitale. Il documento *Ripartiamo insieme*, proposto dall'Ufficio Catechistico Nazionale è stato utile per fare il punto della situazione e cercare di indicare le linee guida per un possibile cammino di ripartenza. In questi mesi ha visto la luce anche il nuovo *Direttorio per la catechesi*⁹, redatto dal Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. In tutto questo però a livello ecclesiale forse si è faticato a ritrovare delle linee chiare, dei punti di riferimento precisi per riprendere il servizio della catechesi. Il Discorso del Papa si inserisce in un momento e in una realtà di dubbio e disorientamento. Per questo, nella semplicità e agilità di un discorso, le sue indicazioni risultano ancor più efficaci e provvidenziali. Se consideriamo bene quanto ha detto, Francesco non ha proposto delle novità. I contenuti si ritrovano quasi tutti nella sua esortazione *Evangelii gaudium* e nel Discorso tenuto al Convegno ecclesiale di Firenze. Ma vengono riproposti sottolineandone la grande attualità nella congiuntura storica che ci troviamo a vivere. Egli sollecita la Chiesa a ritrovare la sua identità di popolo di Dio in cammino, chiede di ripartire insieme in un'esperienza di Sinodo nazionale, mostrandosi vicini alla gente, capaci di ascolto, di dialogo aperto e libero, scevro da esclusivismi elitari. È quanto ha sottolineato anche il card. Bassetti commentando il Discorso del Papa:

Tornare a Firenze non è un cammino a ritroso; non è una tappa indietro rispetto a un percorso intrapreso; non è semplice memoria di un evento. È

⁹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Direttorio per la Catechesi*, San Paolo, Milano 2020.

qui che risiede lo scatto in avanti domandato a tutta la Chiesa italiana da papa Francesco. A Firenze c'è stata l'intuizione: non vogliamo, non possiamo e non dobbiamo soffocarla o tradirla¹⁰.

In un momento in cui la relazione interpersonale è stata così ferita il Papa invita i credenti a riscoprire la propria comunità, a ritrovare l'appartenenza profonda ad essa, a gettarsi ancora di più tra le braccia dei fratelli, evitando qualsiasi individualismo. Chiede alla Chiesa di essere libera e creativa, pronta a rinnovarsi per essere più aderente al suo Signore e alla vita delle persone. Auspica che possa ritrovare il suo volto di Madre, pronta ad accogliere ogni bisognoso, a raggiungere le periferie e a guardare negli occhi ogni giovane per leggerne i sentimenti e gli affanni del cuore. Come già aveva fatto a Firenze Francesco invita la Chiesa a mostrare agli altri il volto di compassione del suo Sposo, il *Misericordiae Vultus*. Tutti possiamo percepire quanto siano calde, attuali, vive per il nostro cuore le parole del Papa, tutti percepiamo il fascino di una Chiesa che sia come egli sogna. Sentiamo nascere anche un profondo senso di gratitudine nei confronti di un Pastore, come lui, che con la pazienza di un padre, ripete ciò che ha già detto tante volte ai suoi figli.

Nasce però in noi anche la domanda: che cosa abbiamo fatto di insegnamenti così importanti per la nostra Chiesa? Che fine hanno fatto le verità comprese a Firenze? Quanto la nostra Chiesa ha saputo trarne profitto e lasciarsi cambiare, per ritrovare il suo vero volto e "ringiovanire"? Gli insegnamenti di Firenze, dell'*Evangelii gaudium*, e, andando ancora più indietro, del Concilio Vaticano II, che fine hanno fatto? Anche il card. Semeraro, in un'intervista rilasciata appena dopo l'Udienza del Papa si è posto gli stessi interrogativi:

Per capire il discorso di Francesco va notato che la sua riflessione è in rapporto al Convegno ecclesiale di Firenze, dove è scolpita l'intuizione di una strada. La Chiesa italiana viene incoraggiata sulla via del convenire, che è cosa più ampia del 'fare un convegno', anche se ovviamente lo include. Oggi dobbiamo chiederci come mai sono passati largamente nel dimenticatoio contenuti e percorsi non solo di Firenze 2015 ma anche di Verona 2006, dove si era intuito il riferimento agli ambiti di vita. Sinodalità, convenire, discernimento sono parole che ritroviamo persino

¹⁰ G. BASSETTI, *La via sinodale della Chiesa italiana. Un cammino di comunità*, 3 febbraio 2021, in <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/la-via-sinodale-della-chiesa-italiana> (consultato il 7 febbraio 2021).

nel Convegno nazionale di Palermo 1995, eppure oggi suonano ancora nuove: le abbiamo considerate come acqua lasciata scorrere senza assorbirla?¹¹.

Quanto sarebbe bello se le parole del Papa fossero veramente l'occasione buona, questa volta, non tanto per ripartire, ma per ricominciare con un cuore nuovo.

Michela Tiranti
Santuario Madonna delle Macchie, 4
62022 Gagliole (MC)
michela.tiranti@teletu.it

Parole chiave

Fede, conversione, catechesi, Parola di Dio, comunità.

Keyword

Faith, conversion, catechesis, Word of God, community.

¹¹ F. OGNIBENE, *Intervista al Card. Semeraro: “Serve un nuovo stile per ascoltare la gente”*, 30 gennaio 2021, in <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/semeraro-sinodo-chiesa-italiana-nuovo-stile-per-ascoltare-la-gente> (consultato il 7 febbraio 2021).



SEZIONE “RECENSIONI”



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

A. BOZZOLO - M. PAVAN, *La sacramentalità della Parola*, Queriniana, Brescia 2020, pp. 328 (GDT 427), ISBN 978-88-399-3427-7, € 22.

A dieci anni dall'Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI un saggio a quattro mani fa il punto in chiave biblica e sistematica su un tema fondamentale della teologia: *la qualità sacramentale* della Parola di Dio. I due Autori di diversa formazione e competenza disciplinare - il primo, Andrea Bozzolo, docente di teologia sistematica presso varie Facoltà teologiche italiane ed esperto nell'ambito della teologia sacramentaria contemporanea, il secondo, Marco Pavan, monaco, biblista e docente di Antico Testamento presso alcune Facoltà teologiche italiane - introducono il lettore ad una questione centrale del dibattito teologico contemporaneo attraverso un percorso che si snoda per undici capitoli. Siamo avvertiti nell'*Introduzione* (cf. p. 13) della distinta paternità dei singoli capitoli: i capitoli 1, 2, 3, 7, 8, 9, 11 (A. Bozzolo), i capitoli 4, 5, 6, 10 (M. Pavan). Pur nell'attenzione a questa duplice paternità, il testo va letto e compreso nella sua unitarietà proprio in ragione di questa sua peculiare indole interdisciplinare. Le metodologie di approccio alla questione trattata sono ovviamente diverse e il lettore è interpellato a cogliere questa diversità come punto di forza della ricerca proposta, lasciandosi condurre e orientare dal necessario cambio di registro relativo alle due discipline in gioco. Ne risulta una lettura impegnativa, esigente ed allo stesso tempo ingegnosa e provocante. Gli Autori sono consapevoli di "essere messi alla prova" di fronte ad un tema che già nel titolo del saggio lascia presagire prevedibili dissonanze tra scienze teologiche e scienze bibliche. Il lettore avvertito non può che accorgersi della diversità delle istanze metodologiche operative nella distinta paternità dei capitoli ed è chiamato a coinvolgersi con i due Autori nel tentativo, ben riuscito a nostro avviso, di un dialogo *inter-disciplinare* quanto mai necessario tra saperi che condividono la passione per lo stesso oggetto: la Parola di Dio, rivelata, accolta e trasmessa nella sua forma orale, in quella scritta dell'uno e dell'altro testamento, fino ad arrivare alla sua proclamazione nella molteplice articolazione della vita liturgica della comunità credente. Venendo più direttamente alla composizione del testo, in parte già anticipata, si può delineare una struttura a quattro movimenti, dopo le

indicazioni sulla partitura offerte al lettore nell'*Introduzione* (cf. pp. 5-13).

Il primo movimento, curato dal teologo sistematico nella forma di un *intellectus Magisterii et historiae theologiae*, è composto dai primi tre capitoli concernenti una accurata interrogazione della storia della teologia a partire da alcune aperture del recente magistero ecclesiastico (cf. Parte I, cap. 1). Questa ricognizione arriva a delineare alcune domande di merito sul significato e la pertinenza di queste aperture: se e in che termini parlare teologicamente, nella luce della tradizione (Origene, Agostino e Tommaso d'Aquino in particolare, cf. Parte I, cap. 2) incluso il passaggio decisivo della vicenda luterana (cf. Parte I, cap. 3), di *sacramentalità* della Parola di Dio. La questione viene dunque girata al biblista che attiva un secondo movimento nella forma di un *intellectus Sanctae Scripturae* (cf. Parte II, capp. 4, 5, 6). La ripresa del tema teologico, nella forma di *intellectus recentioris historiae theologiae*, porta ad un terzo movimento che entra nelle pieghe della teologia contemporanea attraverso l'esame della proposta di tre Autori: K. Rahner, E. Jüngel, L.-M. Chauvet (cf. Parte III, capp. 7, 8, 9). Le implicazioni sono analizzate nella forma del "canto" e "contro canto" per ciascuno dei tre teologi considerati: in tutto quindi otto sviluppi (K. Rahner/G. Bonaccorso; E. Jüngel/P. Ricoeur; L.-M. Chauvet/J. - L. Marion). Si arriva così agli ultimi due capitoli (cf. Parte IV, M. Pavan: cap. 10; A. Bozzolo: cap. 11), il gran finale, dove l'intreccio tra le due ricerche perviene ad una sintesi unitaria ed aperta. Non entriamo in modo analitico nel merito dei singoli capitoli delle quattro parti di cui abbiamo offerto un sufficiente ragguaglio, ma dedichiamo la nostra attenzione ad alcuni fili conduttori di carattere metodologico e tematico che ci sembrano costituire la trama della proposta biblico-teologica.

Un primo aspetto che riteniamo di mettere in evidenza è la *correttezza metodologica* nel trattare la questione da parte delle due distinte discipline. La percezione di questo dato si lascia evidenziare dal diverso modo di accedere al tema della *sacramentalità della Parola*. Nella *prospettiva sistematica* questo sintagma riceve la sua prima possibile configurazione dal piano magisteriale, con la dovuta attenzione ai diversi costrutti nei quali il sintagma viene articolato (sacramentalità o orizzonte sacramentale della rivelazione, qualità sacramentale della Parola di Dio) o dai quali riceve luce e pregnanza di significato con peculiare riferimento alla *Dei Verbum* e alla *Sacrosantum Concilium* (unità tra parole ed eventi, unità e distinzione tra parola proclamata e attuata nella celebrazione eucaristica). L'ermeneutica dei testi ci sembra sviluppata con rigore e precisione (il testo, il testo nel contesto, il *sensus fidei*). La stessa cosa si

deve dire anche dell'analisi degli Autori scelti dalla tradizione ecclesiale e dal contesto teologico contemporaneo. Va segnalata in particolare la ripresa del tema negli scritti dell'Aquinate per un accostamento che integra e supera una lettura "troppo" scolastica del contributo del Dottore angelico. Tra i diversi momenti o figure del pensiero teologico sono molte le discontinuità ma l'esame accurato delle fonti permette di verificare il permanere di significativi elementi di continuità presenti con tratti di novità anche nella svolta luterana. Non sono tuttavia prese in considerazione almeno alcune delle fonti più significative dall'ampio repertorio della storia della liturgia che, nel lungo percorso dall'antichità alla prima modernità, potrebbero aiutare a sondare ulteriormente la questione indagata. Le figure della teologia contemporanea sono presentate con eguale rigore di approccio metodologico con la bella sorpresa della struttura del "canto" seguito dal "contro canto". I rilievi di sintesi proposti nell'ultimo capitolo ricevono respiro e sostanza da tutto il testo (ivi compresa la parte biblica) conseguendo così il buon risultato di una certa unità del discorso, per niente scontata ma ottenuta attraverso il mutuo ascolto e una sinergia della ricerca nella differenza delle metodologie. Nella *prospettiva biblica* il sintagma teologico non può ovviamente trovare subito casa. L'autonomia di questa ricerca vuole garantire, *per aliam viam*, una diversa approssimazione alla questione. La strada percorsa è molto esigente nell'analizzare i diversi passaggi che legano la parola detta con quella scritta, e viceversa, seguendo il tracciato di una scelta ragionata dall'ampio repertorio di pericopi dell'Antico e poi del Nuovo Testamento, pericopi distintamente esaminate con la libertà da pressioni di una qualche convergenza a priori con il dato magisteriale e teologico previamente presentato dal collega teologo sistematico. Il discorso parte dall'ipotesi della verifica di un possibile fondamento biblico del sintagma teologico senza pregiudiziali di partenza: la scommessa risulterà confermata ma solo alla fine e all'interno di una dovuta serie di distinzioni analitiche e precisazioni ermeneutiche. Il tracciato biblico non ripete le stesse orme di quello teologico, ne ha di sue, gli incroci con quello teologico sono intravisti, verificati e l'esito non è mai scontato. Anche qui si osserva un grande rispetto per il testo/parola (scritta) e per la sua precorsa gestazione nella fase orale della tradizione e dei contesti di elaborazione (eventi fondatori, ambiente culturale, tradizioni letterarie, anamnesi liturgica e proclamazione rituale). Questo sguardo diacronico trova poi il suo approdo in quello sincronico senza mai concedere nulla a tesi pregiudiziali ma mostrando passo dopo passo l'esito cristico ed

ecclesiale dell'intero tracciato, nella discontinuità delle tradizioni (vetero e neo-testamentaria). La categoria che viene preferita è quella della *performatività* della Parola divina nelle parole umane e nelle sue diverse espressioni, ivi compresa quella rituale. Non a caso la Parte seconda che inaugura questo tratto della ricerca è intitolata *La radice biblica* (cf. pp. 77-169) e la ripresa nel finale è intitolata *Ripresa biblica: il compimento della Scrittura* (cf. Parte IV, cap. 10, pp. 259-285). Il livello specialistico dell'analisi è rilevabile anche dall'apparato bibliografico in nota dove tuttavia è dato di notare la quasi totale assenza di studiosi in materia dell'area italiana. Sarebbe stato utile inoltre, visto il livello specialistico della letteratura citata, offrire al lettore una tavola esplicativa delle abbreviazioni utilizzate (riviste scientifiche citate e acronimi utilizzati). Nell'insieme la disanima in sede biblica intende, come indicato in una nota conclusiva del capitolo 4 (tutto dedicato alla metodologia basata su *quattro operazioni*), «poter individuare, in qualche modo, delle indicazioni su come intendere biblicamente l'espressione "sacramentalità della Parola"» (p. 91; per un quadro riepilogativo della metodologia, cf. pp. 90-91).

Sul piano tematico vorremmo far notare alcuni elementi risultanti dall'operazione, condotta da posizioni diverse, di comprensione del significato del sintagma centrale che dà anche il titolo al saggio.

Un primo elemento: dire "sacramentalità" della Parola e dire "performatività" della stessa sembra costituire un primo punto di convergenza emergente da fronti diversi. La parola fa ciò che dice o tende a compiere ciò che afferma secondo le sue diverse espressioni (verbale o scritta), i contesti (rituale o meno), le forme di enunciazione e i generi letterari (promessa, comando, esortazione, attestazione, memoria, proclamazione, adesione, avveramento, fissazione scritta, ...). Ma qui è la Parola divina che si lascia dire nelle varie forme della parola umana con un appello ad essere accolta dalla fede del destinatario. Finché la Parola non ha compiuto interamente questa corsa nel dinamismo della parola e nella vita umana (a partire dal corpo del singolo) fino ad essere accolta nell'atto di fede per ciò che vuole comunicare, essa è come *sospesa* (cf. cap. 10, pp. 283-285). Lo schema dell'Alleanza, nella sua forza drammatica e salvifica, implica il distendersi dell'evento della Parola nella sua forza performativa per farsi carne nella lingua e nella storia dell'interlocutore, secondo una pedagogia salvifica che ha in Cristo il suo compimento e che insieme attende di compiersi fuori del testo (cf. cap. 11, p. 301). «Il compimento infatti non sarebbe tale se non avesse valore inclusivo e dunque non si dispiegasse implicando la nostra corrispondenza

e partecipazione, al cui servizio esiste appunto il sacramento» (*ibid*). E il compimento della Parola attinge tutto il suo spessore nella parola e nel corpo. Questa diade è ben evidenziata dai due Autori. Anzi il teologo Andrea Bozzolo mostra tutta l'implicazione *nuziale* di questo accadere dell'evento sacramentale/performativo (cf. cap. 11, pp. 292-296).

Un secondo elemento sul quale vogliamo portare l'attenzione è rappresentato dall'impiego da parte dei due Autori della categoria biblica e teologica di *compimento*. Non possiamo ripercorrere la mappa concettuale che nei diversi capitoli arriva a focalizzare questo nucleo portante della visione biblica e teologica della Parola di Dio, possiamo accennare che, per vie diverse, essa emerge nella sua rilevanza molteplice. Sul piano biblico, prima di arrivare al cruciale tema cristologico del *compimento* delle Scritture (e delle promesse) nella persona e nella Pasqua di Gesù (da qui l'unità e differenza tra i due Testamenti, tra una lettura ebraica del *Tanak* e una lettura cristiana), vengono proposti altri significati: *compimento* della Parola di Dio nell'ascolto credente di Israele, *compimento* della *Thora* nell'adesione pratica alla stessa in tutte le sue espressioni concrete da parte del pio israelita (di ieri e di oggi), *compimento* delle attese di Israele nel futuro escatologico secondo la parola profetica, *compimento* delle parole e delle azioni di Gesù nella sua Pasqua, *compimento* dell'annuncio apostolico nella vita della Chiesa, *compimento* della Parola di Cristo nell'evento sacramentale (in particolare nell'eucaristia). All'interno di questo complesso mosaico di tessere viene adeguatamente messa in luce la peculiarità della *lettura o proclamazione rituale* del testo scritto, senza tuttavia correre a trasferire le pericopi analizzate per i due Testamenti (sei dall'Antico Testamento e tre dal Nuovo) in un'ermeneutica culturale e rituale in senso stretto o in una visione liturgico/culturale in senso cristiano. Da questo punto di vista le distinzioni e precisazioni operate in sede biblica risultano particolarmente opportune per marcare tutta una serie di "distinguo" lì dove troppo spesso si vuole arrivare a quanto il testo non consente di fare, almeno sul piano esegetico e secondo un'ermeneutica critica e storica dei testi. Il prendere forma della lettura/proclamazione culturale/rituale (e l'annessa sua dimensione performativa) nell'ambito delle distinzioni proposte rappresenta un buon tracciato per eventuali, ma successive, conclusioni sia sul piano della teologia biblica che sistematica. Non far dire alle fonti quanto non possono, né vogliono dirci: questo il criterio seguito. Un'osservazione ci sembra di poter offrire per quanto concerne l'utilizzo della categoria biblica di *compimento* per significare il rapporto tra la

novità cristiana (quella pasquale di e in Gesù) e la storia dell'Alleanza con Israele a partire dal primo testo esaminato (Es 24; cf. pp. 104-107). Nel Documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001), alcuni paragrafi sono dedicati alla questione con un esito però in parte diverso: continuità tra i due Testamenti, discontinuità e *progressione* (cf. *ibid.*, § 65). Il paragrafo in oggetto menziona anche la categoria di *compimento* ma nel descrivere l'insieme preferisce l'altra categoria: *progressione*. Forse è solo una sfumatura terminologica. Lascio agli Autori la valutazione di questa osservazione.

Un terzo ed ultimo elemento che si può evidenziare concerne un aspetto della Parola di Dio che tocca in modo originale la sua connotazione performativa e sacramentale: la sua destinazione in ambito cristiano (e per certi versi anche in quello ebraico) alla *manducazione* (cf. pp. 290-292. 323-324). A tale riguardo risulta rivelativa non solo l'esegesi di Giovanni 6 (con la sua apertura sul mistero eucaristico) ma la ripresa di questo punto nella proposta sistematica, tanto nel rapporto tra Parola e corpo, rimarcata nei "controcanti" dedicati a G. Bonaccorso e J.- L. Marion) come nella elaborazione sintetica dell'ultimo capitolo a proposito del rapporto nuziale Cristo/Chiesa (cf. pp. 295-296; 308-315). La copertina del volume, presentando un particolare da una miniatura, rinvia alla forte immagine evocata da Ez 3,1 ("Mangia questo rotolo"; si veda la quarta di copertina per il riferimento iconografico): il tema a cui si allude è *l'ingestione/manducazione* della Parola (simboleggiata dal rotolo) come evento sacramentale aperto e dipendente dalla *fede in stato di corpo* del destinatario. Si tratta di una conclusione del tutto unica per dire il compimento della performatività della Parola nel suo complesso processo di recezione. Da questa connessione tra ascolto e manducazione/ingestione prende forma una peculiare comprensione teologica e liturgica dell'ordito rituale dell'eucaristia nella sua duplice valenza di mensa della Parola e menda del Corpo e Sangue di Cristo. Questo tratto unitivo e intimo della partecipazione alla Parola manducata rinvia alla logica unitiva e intima dell'Alleanza, attestandone ancora una volta la sua intenzionalità e destinazione nuziale (la nota 14 a p. 296 meriterebbe un più ampio sviluppo sempre a due voci). Questo aspetto dovrebbe interrogare nuovamente l'indagine esegetica per una verifica ulteriore del senso della performatività della Parola intesa come sua *edibilità* (ci si passi il transfert dal piano merceologico- alimentare) quale istanza decisiva del livello pragmatico previsto e intenzionato dal testo e dal suo agiografo nel dare

forma alla Parola nelle parole dette o scritte in contesti assembleari, sia rituali che non (cf. pp. 136-139). In questo senso troviamo coerente con il duplice percorso analitico proposto quanto afferma A. Bozzolo quasi alla fine del testo: «Solo entrando con tutto il proprio essere - corporalmente - nella novità che il Verbo ha inaugurato nella sua carne crocifissa e risorta è possibile intendere ciò che i *verba* della Scrittura ci dicono di lui» (cf. p. 324).

Un'ultima osservazione, nell'orizzonte dei testi magisteriali presentati, tocca la grafia del termine "parola": parola o Parola? Il titolo nel frontespizio è chiaramente "Parola" (al maiuscolo) come attestato nella ripresa del titolo nell'*Introduzione* (cf. p. 5). L'oscillazione non concerne una precisione ortografica ma il rimando tematico tra l'Una e l'altra. La Parola allo stato puro senza la parola, le parole (scritte e/o dette) - anche questo è un primo "corpo" o "incorporazione" - e il suono che la/le veicola non è dato poterla udire, stando la struttura dell'uomo come spirito incarnato, se non nella forma atematica e irriflessa della coscienza aperta sull'orizzonte trascendentale dello svelarsi di Dio all'uomo (come nella prospettiva rahneriana di cui si è proposta l'analisi). Il punto si presenta già all'attenzione nell'esame della lettura agostiniana del sacramento come *visibile verbum* dove molto opportunamente A. Bozzolo si trattiene sul binomio Parola/parola (cf. pp. 45-48). Credo che *questa oscillazione* sia il necessario *refrain* di tutto il libro. Potrebbe essere diversamente?

Per concludere vogliamo riconoscere il valore unico, almeno nella letteratura scientifica di lingua italiana, di uno studio così ben composto e originalmente condotto su due binari disciplinari. Finalmente! Grazie per questo fruttuoso dialogo tra scienze bibliche e teologia sistematica su una questione così rilevante non solo per la teologia sacramentaria ma per la visione d'insieme della teologia della rivelazione e del dialogo ecumenico. Il lettore va avvertito che si tratta di un testo impegnativo. Anche gli ultimi due capitoli, di sintesi, dove si potrebbe attendere un andamento *in fine velocior*, richiede un'eguale attenzione sia per i contenuti esposti come per la proposta di un pensiero biblico e teologico di tipo argomentativo. Questo aspetto è più evidente nel caso della riflessione sistematica ma lo è anche, seppur in altra forma, nella ripresa teologico-biblica. Il testo richiede una lenta manducazione e anche un adeguato tempo di digestione: ne vale la pena!

MARIO FLORIO

C. DI FIORE, *Alpha. Ricominciare dal primo annuncio*, CLV-Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2020, pp. 321, euro 25.

La nuova collana *La missione*, promossa dalla prestigiosa casa editrice CLV di Roma, dedicata esplicitamente a pubblicazioni di carattere teologico pastorale, dopo un primo volume destinato all'analisi multidisciplinare della parrocchia come "comunità generativa", propone un testo molto denso dal punto di vista quantitativo e molto più impegnativo per la qualità dei contenuti affrontati. Ciò non significa che l'autore abbia usato un linguaggio ostico, oppure abbia proposto tematiche particolarmente difficili destinate a pochi specialisti. Anzi la densità quanti-qualitativa dello studio garantisce una chiarezza nei contenuti tali da essere ben affrontati e spiegati senza ricorrere a sofismi teologici o ad artifici comunicativi. Calogero di Fiore come missionario vincenziano si trova a vivere nella realtà quotidiana il peso e il fascino, ma anche la sfida dell'organizzazione pastorale di una comunità parrocchiale e nel contempo svolge attività di ricerca teologico-pastorale alla Sezione San Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, dove ha affrontato una ricerca seria ed articolata sulla necessità del ritorno al primo annuncio per rinverdire la missione della Chiesa nella presente epoca storica.

Il volume, quindi, non è un mero esercizio accademico, ma nasce dalla vita quotidiana, carica di attese, di problematiche, di fallimenti, ma anche di tanta speranza, gioia, apertura. Con questa sinergia, l'Autore ha inteso proporsi come obiettivo uno studio non semplicemente teorico sulla necessità del primo annuncio, ma ha elaborato una proposta condivisibile riguardante l'analisi e la proposta di prospettive per il rinnovamento della prassi cristiana in particolare delle comunità parrocchiali, molto spesso adagate su stereotipi e modelli obsoleti di comunicazione della fede. Questo aspetto è di fatto il nucleo generatore dell'intero libro, perché oggi si sente il bisogno di uscire dagli schematismi, pur se la paura di lasciare la routine ha una certa prevalenza anche sulle più autentiche intenzioni di rinnovamento delle prassi ben consolidate. L'Autore, quindi, non si prefigge di destrutturare le buone prassi, quanto di analizzare i contesti e le criticità per una lettura biblica delle difficoltà e in vista di una proposta finalizzata alla risoluzione delle criticità. Tale analisi ha comportato uno scandaglio attento, ma sintetico delle caratteristiche socio-culturali odierne, attraversate oggi in modo drammatico dagli effetti della pandemia

da SARS-CoV 19. Le varie istanze, i gruppi umani, le persone singole della società secolarizzata non sono tanto ostili al Vangelo, quanto indifferenti alla proposta di Cristo. Precisamente nel contesto socio-religioso che vado definendo come “secolarizzazione realizzata”, Di Fiore colloca l’ansia missionaria della comunità ecclesiale, che nel tempo ha elaborato molteplici e diversi modelli di evangelizzazione. Tale analisi porta lo studioso a definire in primis il nuovo inizio della missione ecclesiale del XX secolo, infervorata dal Concilio Vaticano II.

La radicale riforma ecclesiologicala ha ribaltato l’interpretazione piramidale della vita e del servizio ecclesiale ed ha originato una nuova interpretazione della missione della chiesa nel mondo contemporaneo. Questa rinnovata coscienza ha quindi comportato anche l’assunzione di modelli di evangelizzazione finalizzati prima di tutto alla comprensione della realtà, mutata e difforme rispetto ai contesti tradizionali, per poi aiutare e orientare l’azione pastorale su specifiche tipicità delle realtà socio-culturali della postmodernità. Grazie a questo approccio, Di Fiore può analizzare la specificità dell’azione ecclesiale, oggi sempre meglio definita «pastorale missionaria», per indicare il paradosso con cui i cristiani vivono la situazione di un cristianesimo vissuto per abitudine, ormai isolato tra le altre proposte pur presenti nell’agorà della globalizzazione. Alla pastorale missionaria si aggiunge un altro contenuto quello della nuova evangelizzazione, ripreso dal magistero di Giovanni Paolo II e riarticolato da Francesco nel suo peculiare approccio dell’*Evangelii gaudium*. Il criterio di intervento scelto per declinare la necessità di ripartire dal “primo annuncio” è senza dubbio la vita stessa, perché si sperimentano forme di nuova evangelizzazione dove è possibile indicare proposte facendo vivere esperienze. Centrale è quindi la figura del “nuovo evangelizzatore”, che per l’Autore è l’esperto della vita buona del Vangelo. Si comprende la necessità di riarticolare tale rinnovamento con la necessaria e vitale ripartenza dalla Sacra Scrittura per evitare di annunciare un Vangelo senza Cristo. Su questa necessità Di Fiore - avendo come essenziale riferimento l’insegnamento paolino - puntualizza le fasi essenziali di un metodo di evangelizzazione, ancorato alla prassi gesuana di primo annuncio, direttamente correlata ad aspetti relazionali, il cui fuoco sta nella narrazione. Tale metodo è finalizzato a saldare vita e fede in una dimensione umana tanto empatica da riuscire ad illuminare di senso autentico tutta l’esistenza, in particolare le relazioni umane. In questo modo, il kerygma è essenzialmente esperienza di un incontro, non tanto semplice comunicazione di una “verità” su di Dio. Infatti il principio

dell'incarnazione ha reso possibile all'uomo l'esperienza di Dio come Amore. Questo messaggio rivoluziona l'apatica socio-relazionale delle persone umane e le immette nella nuova condizione di figli di Dio. Le persone umane quindi possono partecipare alla cena della convivialità con la famiglia trinitaria. Il Dio tri-uno invita ogni creatura umana a prendere parte del banchetto di comunione e di misericordia, per una effettiva esperienza di relazione e di convivialità. Nell'esperire l'amore di Dio è possibile vivere in realtà la novità della "buona notizia". Ecco profilata la proposta del metodo Alpha che Di Fiore presenta come aspetto innovativo della prassi di evangelizzazione, orientata a concentrare le energie sulla rivitalizzazione dell'esperienza del primo annuncio. Il kerygma è vissuto come novità se i cristiani sanno mostrare modalità relazionali, rivitalizzate nel solco dell'amore vero, prossimale e di condivisione. Il banchetto diventa, in quest'ottica, la tradizione sempre nuova della ritualità umana che non può fare a meno della comunione, dello scambio, della relazione, sull'esempio stesso di Gesù, secondo le narrazioni neotestamentarie. Grazie a un ulteriore approfondimento dedicato al tema del primo annuncio nei documenti ecclesiali italiani, il libro approda alla presentazione del fenomeno Alpha in rapporto alla nuova evangelizzazione. Ecco quindi profilarsi per l'Autore una possibile risposta di organizzazione del primo annuncio, basata su forme essenziali di relazione umana, riattivando la "curiosità" per il Vangelo e la sua proposta. L'attenzione quindi si sposta sui principi dei corsi Alpha per esporre gli elementi essenziali della proposta, con la successiva esposizione della struttura e dei contenuti.

Nell'orizzonte sperimentale di questo libro, il Corso Alpha è una modalità strettamente evangelica di rinnovamento delle nostre prassi di evangelizzazione, con particolare riferimento ai processi di educazione alla fede per gli adulti, ma anche nelle altre fasi evolutive. L'Autore segnala gli esordi, risalenti al 1977 a Londra nella comunità parrocchiale anglicana di Trinity Brompton, grazie all'iniziativa del reverendo presbiteriano Charles Marnham, che strutturò semplici corsi-base su quattro settimane con la finalità di affrontare gli aspetti essenziali della vita del cristiano, basati sull'esplorazione dei contenuti della fede. In ambito anglosassone, con un solido ancoraggio biblico - puntualmente radicato nel suo contesto -, mai disgiunto dall'azione dello Spirito Santo, l'iniziativa riscosse un buon successo e i corsi ebbero una notevole diffusione, grazie all'impulso dovuto a Nicky Gumbel, aiutato nella diffusione dei corsi, a partire dall'inizio degli anni '80 del XX secolo, da

John Wimber uno dei leader carismatici più vivaci della chiesa anglicana americana. Alpha - che è una sigla spiegata all'interno del volume -, nato in ambito anglicano, si presenta sin dalla nascita come un metodo di evangelizzazione e non va confuso con un movimento religioso. Piuttosto si propone di introdurre alla fede cristiana in un modo pratico, strutturato ma semplice, sull'esempio del metodo di Paolo relativamente al primo annuncio. Come emerge dalla proposta del libro, Alpha si basa su tre elementi organizzativi essenziali: il pastore assicura la guida spirituale, senza assumere responsabilità significative nell'animazione del gruppo, poiché tale compito è riservato ai laici, ai quali è affidato direttamente l'impegno del primo annuncio; alla dinamica di annuncio-approfondimento del Corso corrisponde la missione a fondare nuove comunità e, infine, il gruppo è accompagnato nell'introduzione alla preghiera. Alcuni principi guidano l'applicazione del metodo, uno di questi riguarda specificamente l'evangelizzazione, intesa come processo esperienziale-conoscitivo, più efficace se attivato attraverso la chiesa locale.

Il libro di padre Calogero Di Fiore avanza una proposta interessante ed articolata di nuova evangelizzazione, avendo come punto di ripartenza il primo annuncio. Con argomentazioni lineari e chiare prospetta l'utilità di metodologie legate alla narrazione e all'incontro come esperienza di relazione durante la quale è possibile sperimentare la bellezza dell'incontro con l'Evangelo, che è Gesù il Cristo. Il Corso Alpha è una di queste nuove strade finalizzate alla facilitazione dell'incontro con il Vivente. Infatti, nella Presentazione al volume, monsignor Corrado Lorefice scrive tra l'altro che tale progetto «coinvolge l'interezza della persona in tutte le sue componenti, predisponendola al dono della conversione alla quale tutti, indistintamente, sono chiamati» (p. 7).

CARMINE MATARAZZO

G. BOSELLI (ed.), *La Cattedrale*. Atti del XVI Convegno liturgico internazionale. Bose, 31 maggio - 2 giugno 2018, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 2019, pp. 308 + 52 tavole a colori, ISBN 978-88-822-7549-5, € 30.

Il XVI convegno liturgico internazionale non ha deluso le aspettative dei partecipanti e ora non delude quelle dei lettori che si accostano - sulla linea dei precedenti - al presente volume che affida i risultati all'interesse

e alle attese di numerosi cultori e operatori. Dall'architettura, alla pittura, alla liturgia: contesti e realtà che sono chiamate in causa di fronte al "tema" della cattedrale. Tema di attualità anch'esso, per il ruolo che ricopre nella vita della comunità diocesana e per l'interesse che suscita di fronte al visitatore. Ma anche per il bisogno di riprendere in più attenta considerazione il significato e il ruolo della cattedrale in ordine alla vita della Chiesa locale. Le quattro parti in cui è strutturato il volume rispondono a una molteplicità di attese e di interessi che è opportuno evidenziare sia per un confronto con quanto affidato a queste pagine e sia per uno sviluppo delle dialettiche che qui si incontrano. Già nell'ampia *Prefazione* le diverse voci introducono ad una lettura attenta: dal discorso di apertura di E. Bianchi, agli interventi di V. Pennasso e di mons. C. Maniago, e ai messaggi del card. P. Parolin e di mons. N. Galantino.

I contributi della *prima parte* orientano ad osservare "la cattedrale attraverso la storia". In questa linea si susseguono i testi di S. De Blaauw, *Casa, basilica, cattedrale. Modelli di comunità nei primi secoli cristiani*; F. Cardini, *La cattedrale nel medioevo. Il simbolo, il monumento*; G. Boselli, *Il segno della cattedrale oggi*; J. Geldhof, "Pietre vive". *Spazi liturgici per una Chiesa sinodale*.

Nella *seconda parte* lo sguardo si concentra sul vescovo e quindi sulla cattedra nella cattedrale: P. Tena Garrica, *Il vescovo nella sua cattedrale*; G. Cremascoli, *Sul simbolismo della cattedra episcopale nei primi secoli cristiani*; E. Castellucci, *La cattedrale, casa della Chiesa locale*.

I contributi della *terza parte* evidenziano aspetti della "vita della cattedrale"; in questa linea si collocano i contributi: M. Valdinoci, *Celebrare nella cattedrale secondo la riforma liturgica del Vaticano II. Alcuni casi in Italia*; R. Vosko, *Le cattedrali negli Stati Uniti. Trasformazione e innovazione*; F. Mollo, *Adeguare una cattedrale. L'esperienza della cattedrale di san Lorenzo ad Alba*; A. Minta, *Una nuova cattedrale? Il progetto per l'adeguamento della cattedrale di Berlino*; M. Botta, *Costruire una cattedrale*.

Finalmente nella *quarta parte* si delineano "architetture di prossimità" ed "esperienze di comunità": M. Abis, *Città e cambiamenti. Chiese e prospettive di sociologia urbana*; G. Drouin, *L'esperienza francese delle "Maison d'église". "Case chiesa": per quale uso?*; P. Di Monte - I. Grávalos Lacambra, *Spazi di gratuità. Architettura a misura umana*; A. Gerhaards, *Prossimità e alterità. La cattedrale come spazio vitale nella città del XXI secolo*.

L'ampia e puntuale rassegna dei titoli dei contributi permette di cogliere da una parte la ricchezza di stimoli, di riflessioni e di prospettive che emergono dal confronto, e dall'altra di constatare l'attualità dell'insieme di queste riflessioni. I problemi posti dalle situazioni strutturali hanno certamente bisogno di confronti seri per non trovarsi di fronte a soluzioni - soprattutto in ordine all'adeguamento - che lasciano per lo meno perplessi. Ma le riflessioni chiamano in causa non solo gli aspetti celebrativi che possono risultare facilitati in ordine alla partecipazione dei fedeli, ma anche le sfide che a livello educativo si pongono per far comprendere il valore e il ruolo della cattedrale.

In un contesto qual è quello odierno il dialogo tra le diverse competenze, soprattutto a partire dalla teologia della cattedrale, interpella gli operatori e i committenti secondo le varie discipline. Se l'attenzione oggi è posta in maniera determinante sull'adeguamento e sulla conservazione dei tesori architettonici e artistici propri della cattedrale, resta la sfida dell'educare a cogliere il valore della struttura per trasmetterne il significato e valorizzarne la funzione. Il presente volume, sulla linea dei precedenti, lascia un segno eloquente in coloro che ne valorizzano i variegati contenuti. Per coloro che operano nello specifico ministero della teologia (si pensi all'ecclesiologia, alla liturgia, alla sacramentaria, alla pastorale, alla spiritualità...) il volume può costituire un prezioso richiamo a tematiche che rischiano di passare sotto silenzio in un tempo come il presente alle prese con ben altre problematiche.

MANLIO SODI

G. LAFONT, *Un cattolicesimo diverso*, EDB, Bologna 2019, pp. 84, ISBN 978-88-10-41307-4, € 12.

Il saggio di Ghislain Lafont consiste nella raccolta e rielaborazione di alcuni contributi che il noto benedettino francese ha pubblicato precedentemente sia su riviste scientifiche sia in formato digitale su *blog* di carattere teologico e liturgico. Esso non nasce dunque tanto da uno studio accademico vero e proprio, ma dal tentativo di raccogliere alcune sollecitazioni che caratterizzano il tempo presente in rapporto alla fede, alla spiritualità, alla disciplina ecclesiastica. Pertanto, anche se è un libro estremamente sintetico e apparentemente poco impegnativo, in realtà esso si confronta con questioni di grande complessità e urgenza. Il testo si

articola attorno a quattro elementi che, per ammissione stessa dell'A., «disegnano nell'insieme una forma diversa da quella cui erano abituati gli anziani della mia generazione (e alla quale apparentemente alcuni più giovani sono tentati di ritornare)» (p. 5).

Il primo è l'idea secondo la quale il sacrificio non sia una pratica essenzialmente legata al male, quindi provvisoria, ma che appartenga alla struttura stessa del reale. Gli elementi relativi al male, la dimensione cruenta ed espiativa del sacrificio complicano soltanto una realtà essenziale dell'essere umano. Il sacrificio è per Lafont sempre legato all'amore. Tale prospettiva dovrebbe modificare la visione del sacrificio cristiano in tutte le sue forme: la croce di Cristo, il sacrificio eterno del Signore risorto, il sacrificio sacramentale della Chiesa e il sacrificio personale del cristiano.

Il secondo punto che attira l'interesse di Lafont, quello centrale, è che l'eucarestia della Chiesa non è in alcun modo una ripetizione del sacrificio assolutamente unico di Cristo, ma la sua «memoria attiva». Questo significa che non implica necessariamente tutti gli elementi del rito a cui siamo abituati, soprattutto il cosiddetto racconto dell'istituzione che invece fino a poco tempo fa era considerato indispensabile.

Il terzo elemento è l'idea che il ministero nella Chiesa cattolica sia unitario, un'autorità globale, radicata in un carisma specifico, che viene dallo Spirito Santo ed è ritualizzato nella liturgia del sacramento dell'ordine. È esso stesso un dono che suppone, rispetta e promuove gli altri doni di Dio affinché tutta la Chiesa cammini verso il Regno.

Infine il quarto elemento di riflessione è che fra tutte le caratteristiche del Dio cristiano quella su cui poter costruire e vivere una visione di Chiesa più conforme possibile al Vangelo è la misericordia o, con le parole di Lafont, «amore all'eccesso». È tale eccesso di amore che permette ai quattro punti descritti di essere armonizzati e vissuti con reciprocità in modo da costituire l'ossatura su cui costruire una Chiesa diversa.

L'insistenza di Lafont nel riconoscere come legittime e assolutamente valide preghiere eucaristiche che non contengano esplicitamente il racconto letterale dell'istituzione con la pronuncia delle parole di Gesù è finalizzata ad una nuova e migliore comprensione della stessa eucarestia. I liturgisti, approfondendo l'anafora cosiddetta di Addai e Mari, si sono accorti che essa non comprende le parole «questo è il mio corpo, questo è il mio sangue» messe in risalto dalla teologia latina come «consacраторie». Tale studio ha liberato la teologia «da una visione del

mistero sacramentale forse troppo fissata su un punto preciso, quello che si chiama giustamente la presenza reale, e ci orienta nuovamente verso l'essenziale dell'azione eucaristica: mettere a disposizione della Chiesa il sacrificio fondatore del Figlio, perché essa ne sia purificata e vi introduca il suo proprio sacrificio, ossia la vita qui e ora dell'umanità condotta secondo il Vangelo della carità» (p. 24). Tale alleggerimento ha come effetto anche il ripensamento del ministero presbiterale, che per secoli è stato definito quasi esclusivamente a partire dalla celebrazione dei sacramenti. Il concilio Vaticano II ha riconosciuto in *Lumen gentium* 21 che i vescovi svolgono la parte dello stesso Cristo, maestro, pastore e sacerdote e agiscono in sua persona. I presbiteri sono qualificati come «cooperatori dell'ordine episcopale» e ricevono attraverso il sacramento dell'ordine le stesse qualifiche del vescovo in vista della stessa missione. Questo vuol dire che il carattere dell'ordine sacro abilita il vescovo e il presbitero a pronunciare tutte quelle parole che dipendono dal loro ministero e non solo quelle che hanno un effetto «quasi divino, come soprattutto la “transustanziazione” eucaristica» (p. 26). Il ruolo dei vescovi e presbiteri nella Chiesa non è quello di un *deus ex machina* detentore di superpoteri, ma di servitori che non sopprimono gli altri doni che sono necessari alla Chiesa e che provengono anch'essi dallo Spirito Santo, ma si adoperano perché tali carismi siano armonizzati e coordinati in vista della carità.

Nel terzo capitolo Lafont tenta un ripensamento della teologia del sacerdozio. Partendo ancora una volta dall'analisi dei testi del concilio Vaticano II, egli mostra un'aporia: le due concezioni diverse di ministero, forse inconciliabili. Da un lato, infatti, la Chiesa viene presentata come popolo di Dio, come un gruppo di credenti che hanno la loro radice comune nel battesimo; dall'altro, al numero 10 di *Lumen gentium* viene introdotta una distinzione fra un sacerdozio detto “comune” e un altro detto “ministeriale” e qualificato come “gerarchico”. Tra di loro vige una differenza di essenza e non di grado. Entrambi partecipano del sacerdozio di Cristo, tuttavia alcuni hanno il potere, il sacro, il gerarchico e sono di un'essenza che bisogna qualificare come superiore, mentre gli altri si distinguono solo per le loro virtù (cf. p. 54). Da questa constatazione Lafont lascia derivare le proprie riflessioni sul sacramento dell'ordine, sull'istituzione di tale sacramento da parte di Gesù Cristo, fino ad affrontare questioni più concrete come la competenza dei cristiani ordinati, l'età dell'ordinazione, la formazione e la possibilità di ordinare uomini e donne coniugati. Proprio su questo punto, cioè l'ordinazione delle donne,

il volume di Lafont è stato al centro di un ampio dibattito tra storici della Chiesa, canonisti, liturgisti e teologi dogmatici che verteva sulle posizioni possibiliste del monaco benedettino (cf. pp. 63-67).

Il lavoro di Lafont, seppure brevissimo, è un testo assai articolato perché raccoglie le riflessioni dell'A. su molti segmenti della vita liturgica, teologica ed ecclesiale espresse sostanzialmente nel corso di una vita di ricerca. Se dovessimo tentare di individuare un filo rosso che lega tra loro i vari temi sviluppati potremmo assumere come prospettiva la seguente: il primo nome di Dio, cioè l'essenza primaria della sua rivelazione, è l'amore assoluto con il quale egli si dona all'uomo. Assumere questa prospettiva in termini ecclesiologici significa entrare in una rivelazione che è spoliazione, cioè l'impossibilità di conservare per sé qualsiasi proprietà, la rinuncia a porsi come assoluto e come potere. L'immagine di questo Dio rivelato è Gesù crocifisso, nudo, sofferente che invoca il Padre e dice: «nelle tue mani consegno il mio spirito». Questo è per Lafont il momento cruciale della rivelazione in cui ci viene manifestato anche il mistero dell'uomo invitato a rispondere a Dio donando se stesso agli altri. Naturalmente Lafont è ben conscio che il suo breve saggio suggerisce unicamente prospettive non esaustive, bensì consegnate alla sensibilità dei credenti e alla ricezione delle Chiese locali.

ENRICO BRANCOZZI

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

F. SALVESTRINI (ed.), *La memoria del chiostro. Studi di storia e cultura monastica in ricordo di Padre Pierdamiano Spotorno O.S.B. archivista, bibliotecario e storico di Vallombrosa (1936-2015)*, L. S. Olschki Editore, Firenze MMXIX, pp. X+767 (Studi sulle Abbazie storiche e Ordini religiosi della Toscana 3), ISBN 978-8822-26590-6, € 78.

Un vero e proprio “monumento” in memoria di P. Spotorno è il volume che racchiude un’ampia serie di studi che ora appaiono in una recente e promettente collana che intende valorizzare pagine di storia relative alle Abbazie e agli Ordini religiosi che hanno operato in Toscana. Il merito va riconosciuto all’Avv. Paolo Tiezzi Maestri appassionato bibliofilo e cultore di storia, e all’Editore per le soluzioni grafiche così accurate. Per coloro che hanno studiato nell’Istituto liturgico “S. Anselmo” in Roma confrontarsi con quest’opera sarà un motivo per rallegrarsi nel ritrovare questo omaggio all’allora Segretario, sempre tanto accogliente e preciso. In questa linea è per me motivo di riconoscenza questa recensione sia per quegli anni e sia per la condivisione e l’incoraggiamento ricevuti in ordine alla pubblicazione del *Graduale Mediceo* (2 voll.) e del *Missale monasticum secundum ordinis Vallisumbrosae (1503)* apparsi nella collana “Monumenta Studia Instrumenta Liturgica” rispettivamente come nn. 10-11 (2001) e 71 (2013) presso la Libreria Editrice Vaticana.

Il “certosino” lavoro del Curatore è condensato in due pagine di *Premessa*: i 31 contributi sono articolati in tre sezioni; il tutto è completato da un profilo (“Un grato e affettuoso ricordo”) di P. Spotorno per opera della prof. Sofia Boesch Gajano. Per un’opera come questa ci saremmo aspettati un indice dei nomi, ma l’ampiezza del volume fa comprendere la difficoltà e invita, comunque, a immergersi nei singoli lavori.

La prima sezione raccoglie studi che offrono essenzialmente pagine di riflessione storica; anche se può apparire pesante la lettura, credo che almeno il percorso dei titoli permetta richiami puntuali ed eventuali occasioni di sviluppi: A. Benvenuti, *Berta di Cavriglia tra inventio erudita e devozione popolare*; C. Caby, *Influenze e insediamenti vallombrosani in Francia? Nuove risposte per una domanda superata*; F. Salvestrini, *La mobilità dei monaci nell’Ordine di Vallombrosa. Italia centrale e settentrionale, XI-XIV secolo*; M. Dell’Omo, *Montecassino in Umbria. Un*

visita canonica dell'abate vallombrosano Bono di san Fortunato di Todi alla dipendenza cassinese di san Magno di Quadrelli a Montecastrilli (Terni); S. Pagano, Una fortunata conservatoria di Giovanni XXII per Vallombrosa (1322); P. Foschi, L'abbazia vallombrosana di santa Cecilia della Croara (Bologna) nel XIV secolo; R. Zagnoni, I monasteri vallombrosani della collina e montagna bolognesi nel periodo della decadenza: la visita pastorale del 1373; U. A. Fossa, Un piccolo monastero camaldolese nella diocesi di Fiesole in territorio di influenza vallombrosana: santa Margherita di Tosina; F. G. B. Trolese, L'abate di san Daniele in Monte Smeraldo Rustega († 1474) e l'abbazia di santa Giustina di Padova alla luce di un testamento del 1450; M. Navoni, Federico Borromeo e Vallombrosa nel carteggio della Biblioteca Ambrosiana; G. Spinelli, Vescovi vallombrosani in età moderna; U. Paoli, Il primo capitolo generale della Congregazione Vallombrosana-Silvestrina (26 aprile-8 maggio 1665); A. D'Ambrosio, Le regole per la cucina di Monte Oliveto Maggiore (sec. XVIII); M. Mazzucotelli, L'abate vallombrosano Francesco Maratti (1704-1777) lettore di botanica pratica alla Sapienza e prefetto dell'Orto Medico Accademico di Roma; L. Roselli, L'archivio del monastero di san Bartolomeo di Ripoli a Firenze; S. Sassolini, Le visite pastorali del vescovo di Fiesole mons. Ranieri Mancini agli istituti religiosi maschili nel 1789 e 1790. Le visite all'abbazia di Vallombrosa; R. Cecchini, Per una storia dei Vallombrosani fra Otto e Novecento. San Giuseppe, un insediamento nella diocesi di Pescia.

Nella seconda sezione l'orizzonte spazia tra filosofia, liturgia, codicologia e letteratura, con questi contributi: R. Nardin, *Il Cur deus homo di Anselmo d'Aosta. Ermeneutiche e prospettive*; A. Degl'Innocenti, *Un'inedita abbreviazione della Vita s. Iohannis Gualberti di Gregorio di Passignano (BHL 4400)*; S. Brambilla - M. Tagliabue, *Al "priere dormiglioso". Comunicare per lettera alla fine del Medioevo*; G. Farnedi, *Il breviario trecentesco di san Pietro di Perugia. Il manoscritto Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 461*; N. Togni, *Il Breviario Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. Soppr. 461. Descrizione codicologica, paleografica e dell'apparato decorativo*; D. Frioli, *Girolamo da Raggiolo e Giacomo da Pratovecchio: praeceptor e discipulus a Vallombrosa nella seconda metà del secolo XV*; R. Angelini, *L'ultimo Verino: i carmi in lode di san Giovanni Gualberto*; M. Sodi, *Il canto liturgico nei libri della riforma tridentina (1568-1614)*; G. Baroffio, *Appunti sulla Miscellanea di Zanobi Piazza (1636)*.

I contributi della terza parte, infine, si muovono nell'orizzonte tra arte e architettura: I. Moretti, *Per un atlante degli insediamenti vallombrosani: proposta di scheda*; M. Caperna, *Il monastero vallombrosano di santa Prassede a Roma: caratteri dell'insediamento e vicenda urbana*; C. Fabbri, *Fra Diamante di Feo: un vallombrosano pittore nella Cappella Sistina (1478)*; A. Natali, *La quale poi fu posta in San Salvj. Osservazioni sulla destinazione e sulla cronologia del Battesimo di Cristo di Verrocchio e Leonardo*; L. Bencistà, *Artisti noti e meno noti per san Cassiano a Montescalari: Verrocchio, del Brina, Boccacci e Cornacchini in una descrizione della chiesa di don Fulgenzio Nardi*.

La molteplicità dei lavori più che un ostacolo costituisce un invito a tenere per quanto possibile ampio l'orizzonte dell'attenzione culturale. Attorno ad Abbazie e Ordini religiosi si sono mossi capitoli importanti di cultura di vario genere che hanno strutturato e dato vita al tempo dell'Umanesimo e del Rinascimento. Il merito del Curatore dell'opera si unisce all'impegno che l'Ordine Vallombrosano continua a perseguire secondo il proprio carisma. Queste pagine chiamano in causa l'attenzione dello storico tra medioevo ed età moderna, del filosofo, del liturgista, del letterato e dello studioso di codicologia. Sono ambiti che meritano la dovuta attenzione qualora si voglia comprendere una "pagina" di storia qual è quella abbracciata dai lavori qui raccolti e che offrono - secondo le diverse prospettive - un contributo prezioso per comprendere più in profondità idee ed eventi dell'età moderna.

MANLIO SODI

M. CAVALLARO - S. LEONE, *Genitori liquidi. Ideale cristiano e crisi della genitorialità*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, pp. 118, ISBN 978-88-308-1681-7, € 11,90.

Il volume presentato fa parte della collana della Cittadella "tra Bibbia e Psicologia" e questa sua caratterizzazione, nella volontà supponiamo di far dialogare due mondi quali il dato biblico e le scienze psicologiche, è resa evidente sia dalla coppia di Autori del volume sia dall'intera stesura dell'opera, che esprime in tutti i suoi capitoli una duplice matrice linguistica ed ermeneutica del dato presentato, ovvero quella biblico-esegetica e quella psicologica-analitica. Gli Autori dell'opera sono rispettivamente Salvino Leone, medico specialista e dottore in Teologia,

che possiamo supporre abbia curato più l'aspetto biblico del volume, e Marta Cavallaro, psicologa e psicoterapeuta di orientamento junghiano, entrambe di origine siciliana, con diversi incarichi accademici e professionali. Il tema trattato è quello della genitorialità e di cosa vuol dire essere padri e madri nel tempo presente, un tema attuale con un dibattito attivo su più fronti sia ecclesiale, che culturale, che psicologico. Nel titolo dell'opera troviamo un'accezione particolare, «genitori liquidi» che ci suggerisce già la prospettiva adottata dagli Autori per affrontare questo tema, rafforzata dalle espressioni presenti nel sottotitolo dove si parla di «ideale cristiano» e di «crisi della genitorialità».

L'introduzione del libro pone le premesse per una riflessione sulla genitorialità proprio a partire dalla categoria della "liquidità", proposta dal filosofo Bauman nella sua opera «Modernità liquida» e applicata qui al tema dell'essere genitori oggi. L'analisi della realtà presentata dagli Autori in queste prime pagine, è una lettura lucida e a tratti "feroce" di come la genitorialità sia ora più che mai in crisi e di come le nuove generazioni stiano crescendo di fatto senza padri e madri in grado di assumersi la responsabilità di questo ruolo e rispondere in maniera adulta alle questioni pedagogiche e evolutive dei propri figli. In particolare si mette in evidenza come la tendenza narcisistica, tipica di questa nostra società, applicata alla relazione genitoriale e di coppia, generi proiezioni e bisogno di conferme impedendo all'altro di essere se stesso e di crescere con le sue capacità. Gli autori fanno notare come «è sotto gli occhi di tutti quanto le relazioni interpersonali, di coppia e genitoriali, siano oggi spesso permeate da un tale scenario narcisistico, laddove l'altro è fatto oggetto di proiezioni e di aspettative di "conferma narcisistica" e la sua differenza, più che essere vista come sfida arricchente e un'opportunità di crescita e trasformazione individuale e di coppia, viene percepita come un limite insanabile, uno scacco insolubile e intollerabile e il conflitto immediatamente tradotto come motivo di rifiuto o rottura della relazione stessa» (p. 11). Di fatto ciò che avviene è che l'adulto vuole rimanere bambino, vivere la vita del figlio, "appropriarsi" della sua giovinezza impedendo al figlio di crescere e rincorrendo goffamente i linguaggi e le mode dei giovani. Un evidente dinamismo di questo fenomeno è riscontrabile sull'utilizzo dei social dove di fatto gli adulti rincorrono i giovani nelle varie piattaforme, provando ad imitare linguaggi e mode dei propri figli, i quali ben presto si trasferiscono su nuovi spazi virtuali. Da questa analisi iniziale potrebbe scaturire un atteggiamento pessimista o disfattista che di fatto stroncherebbe la riflessione sul nascere ed è per questo che le ultime righe dell'introduzione

osservano come «la liquidità genitoriale non è una condanna o un eludibile dato di fatto ma una criticità socio-antropologica contemporanea che in una ri-fondazione biblico-teologica e in un'approfondita analisi psicologica può trovare feconde chiavi di superamento» (p. 17). Credendo dunque possibile un processo di superamento di alcune “patologie sociali” e il recupero del ruolo paterno e materno nel nostro tempo “liquido” l'opera si struttura in quattro parti: la prima dedicata al tema della paternità intitolata «Sei forte papà. Il padre fragile» (pp. 19-52); la seconda dedicata alla figura della mamma da titolo «Mamma mia! La destrutturazione della maternità» (pp. 53-86) e infine le ultime due parti più brevi dedicate al tema della coppia e della genitorialità: «per fortuna che ci siete. Risorse ed opportunità genitoriali» e «...e vissero felici e contenti? Verso una normalità possibile» (pp. 87-110).

Le parti centrali del volume presentano al loro interno uno schema binario dove si analizzano prima alcuni brani biblici riguardanti la categoria di paternità e di maternità per poi cambiare registro e passare al dato psicologico sugli stessi temi, in particolare attingendo agli scritti di Jung. Questo cambio di registro è fin troppo netto e a volte anche difficilmente coniugabile: troviamo la parte biblica, trattata in maniera generale e non molto documentata bibliograficamente, e quella psicologica che rispecchia per molti versi un vero e proprio trattato di analisi sulle dinamiche del paterno e materno. La lettura rimane comunque sempre scorrevole e chiara e accessibile ad un pubblico vasto di lettori. Probabilmente le stesse finalità della collana, di tipo divulgativo e pastorale dettano lo stile del presente volume evitando eccessive rielaborazioni o analisi troppo estese.

Le due parti finali del testo, dedicate al tema della coppia e della famiglia, partono da due icone bibliche ben conosciute quali le nozze di Cana e la famiglia di Nazareth. Qui il duplice registro, biblico e psicologico, è più amalgamato e le riflessioni legate al brano delle nozze di Cana risultano assai interessanti e anche “innovative” per alcuni aspetti. Si analizzano i passaggi dell'esistenza dell'umano tenendo in parallelo il racconto giovanneo e alcune riflessioni di Jung sulle fasi evolutive dalla giovinezza all'età adulta che comprendono in particolare il distacco dalla madre come passaggio decisivo. «Si è parlato di scenari narcisistici della genitorialità, dove il figlio non viene “visto” e riconosciuto nella sua unicità e “alterità” ma come “estensione narcisistica” del genitore, “in funzione” dei bisogni di conferma, di gratificazione, di consolazione, di riscatto, di affermazione, di potere del genitore. A Cana invece ci troviamo

di fronte a uno scenario diverso, in cui Maria è la madre che “vede”, intuisce e riconosce nel profondo l’identità del Figlio che le sta di fronte. Il dialogo con Maria fa crescere Gesù, sotto il profilo umano e lo porta a prendere consapevolezza che “la sua ora” è giunta. Ma perché questo avvenga, madre e figlio, devono essere disposti a fare un passaggio, ad accettare di separarsi l’uno dall’altro ed entrambi da quel mondo quotidiano dolce e se vogliamo comodo e protetto» (p. 100).

Il testo non contiene un capitolo conclusivo in cui poteva essere utile ritrovare in sintesi le piste suggerite, ma si conclude proponendo il modello della famiglia di Nazareth come paradigma della genitorialità e dell’essere famiglia oggi. In generale possiamo rilevare come dato positivo di questo volume il fatto che tratti un tema molto attuale e che lo faccia con chiarezza espositiva e onestà intellettuale, provando a suggerire piste di riflessione e di revisione personale e comunitaria su come essere genitori oggi. È apprezzabile il tentativo di coniugare su questo tema il dato rivelato, di matrice biblica e quello analitico di matrice psicologica anche se, come già detto in precedenza, questo a volte avviene in maniera giustapposta e non molto armonica. La riteniamo una lettura utile sia per tutti i genitori in genere, sia per gli operatori pastorali e catechisti, così come per educatori ed insegnanti. Conoscere alcuni elementi psico-attitudinali legati alla genitorialità e alcune dinamiche patologiche sempre più diffuse oggi può essere di aiuto a tanti; e insieme a questo attingere elementi sapienziali dalla tradizione biblica, acquisendo modelli sani di genitorialità quali la famiglia di Nazareth e altri, aiuta a sentirci in cammino e in uno stato di continua conversione e continuo apprendimento.

DAVIDE BARAZZONI

S. BASSI (ed.), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, L. S. Olschki Editore, Firenze MMXIX, pp. VIII + 187 (Pubblicazioni dell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni 52), ISBN 978-88-2226-633-0, € 25.

Per un certo ambito accademico il titolo costituisce un invito allettante per entrare in un dialogo o per lo meno per confrontarsi o approfondirne gli aspetti, quello del tempo che abbraccia il periodo così detto del Rinascimento. Un tempo senza dubbio complesso, e proprio per questo bisognoso di studi e di approfondimenti; la collana delle

“Pubblicazioni” in cui appare la presente opera è senza dubbio meritoria.

Gli ambiti che qui vengono presi in considerazione sono subito annunciati nel sottotitolo: filosofia, religione e politica. È interessante in opere miscellanee come questa osservare i singoli contributi per trarne poi alcune considerazioni. Questi i lavori introdotti dalla Curatrice: M. Lenci, *Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del "rational dissent"*; S. Bassi, *Lo spazio della profezia fra Bruno e Campanella*; L. Bianchi, *Il Rinascimento italiano tra Naudé e Bayle*; L. Brotto, *Il tema della profezia e la figura di Savonarola nel Dictionnaire di Bayle*; A. Del Prete, *Che cosa ci insegna l'aristotelismo padovano? Immortalità dell'anima, empietà e problemi di metodo storico*; A. Angelini, *L'astro di Pietro Ramo all'alba del "nuovo giorno per la scienza". Le voci ramiste nelle enciclopedie di Bayle, d'Alembert e Diderot*; V. Lepore, *Dal metodo critico alla storiografia filosofica nel secondo illuminismo. Bruno, Cardano e Pomponazzi nell'Encyclopédie*; G. Paoletti, *I fantasmi di Hobbes. Ragione, religione e paura in alcune voci dell'Encyclopédie*; G. Mori, *Bayle nella Encyclopédie: modello o nemico?*

Nell'impossibilità di entrare in dialogo con tutti i contributi, resta anzitutto l'atteggiamento di doveroso ringraziamento per quanto offerto. Ogni lavoro è frutto di ricerca appassionata e di confronto con documenti e soprattutto idee che da prospettive diversificate hanno posto il loro influsso nella costruzione di un tessuto culturale che poi rifluirà nell'illuminismo. A partire dai tre termini del sottotitolo: *filosofia, religione e politica*, il lettore si lascia prendere da singoli specifici percorsi che nella loro unicità aprono uno squarcio o invitano a sollevare lo sguardo per cogliere idee portanti. Come evidenziato nell'*Introduzione*, “i saggi... mirano a mettere in evidenza la fitta trama di letture che sta all'origine di alcune strutture costitutive del pensiero della prima età moderna, dalla critica della religione al nuovo concetto di storia e alla nuova idea di conoscenza che si realizza nelle grandi enciclopedie sei-settecentesche” (p. VII).

È un tempo, infatti, questo da considerarsi come un vero e proprio “laboratorio”, determinato da un insieme di altri elementi con i quali risulta opportuno il confronto. Si pensi alla scoperta dei documenti del culto cristiano propri del primo millennio, alla logica che ha ispirato l'arte e soprattutto l'architettura ecclesiale (e non solo), al confronto con le nuove culture da poco apparse all'orizzonte mondiale, alla specificità vissuta del sacerdozio comune nelle tante forme della pietà popolare, ai capolavori musicali espressione anch'essi di un'idea filosofica o ancor più di una percezione religiosa... L'elenco potrebbe continuare proprio per cogliere

quanto le prospettive appena accennate possono aver influito nei percorsi culturali qui delineati. Credo che il dialogo culturale abbia bisogno di continuare tenendo conto di una gamma di elementi che nel loro insieme permettono di continuare a dare forma a quell'*Encyclopédie* perennemente *in progress*! E in questo orizzonte la teologia in genere e la teologia liturgica in particolare non si tirano indietro.

In conclusione, per muoversi nell'ambito di "costellazioni" è doveroso tener presente l'orizzonte di riferimento costituito: *a)* dagli elementi portanti del *pensiero filosofico* (supportato anche dalle prime edizioni a stampa tra il XV e XVI secolo) che poi influenzeranno anche la "rivoluzione scientifica" dal XVI secolo in poi; *b)* dalla storia della *teologia* (almeno occidentale; il termine "religione" può risultare un po' limitante) che permette di cogliere il metodo e i contenuti del nuovo percorso così detto della "manualistica" successivo all'evento del Concilio di Trento e prima ancora alle *Summae* medievali; *c)* da quella complessa congerie di *eventi politici* che almeno in Europa ruotano attorno all'età dell'assolutismo, alla guerra dei trent'anni, alla prima rivoluzione inglese, al raggiungimento di un certo equilibrio europeo attraverso le guerre di successione per confluire poi nell'età dell'illuminismo. Penso che il lettore si ritrovi perfettamente in linea con la Curatrice quando auspica che "lo studio del pensiero della prima modernità possa oggi attuarsi solo attraverso un metodo che permetta di integrare materiali diversi [...], all'interno di una prospettiva storiografica basata sulla ricostruzione delle reti concettuali" (p. VII). Ed è proprio il problema del metodo che oggi continua a interpellare chiunque si accosti allo studio del pensiero, e quindi degli eventi, che dà vita a "costellazioni concettuali" non solo "tra Cinque e Settecento". Il volume ne offre un interessante contributo che è di stimolo anche per l'ambito teologico (e non solo *religioso*).

MANLIO SODI

G. VERGANO, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia. Una ricerca... non dimenticando Louis Billot*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 308, ISBN 9-788868-796495, € 21.

Il volume di Vergano consiste in un'accurata ricostruzione dei principali indirizzi di metodologia teologica del XIX secolo, all'interno della quale l'A. colloca la riflessione di Louis Billot a cui è dedicata la

seconda parte del testo. Dopo aver richiamato nell'introduzione i maggiori nuclei problematici della teologia dell'Ottocento di fronte alla quale il lettore è collocato, Vergano apre la propria ricostruzione storico-teologica iniziando dalla Scuola Romana, che rappresenta uno dei maggiori contributi teologici dell'epoca in area italiana. L'A. si sofferma in modo particolare su Giovanni Perrone (1794-1876), Georg Hermes (1775-1831) e Tommaso Maria Zigliara (1833-1893). Nel secondo capitolo egli richiama il pensiero di Johann Adam Möhler (1796-1838), Joseph Kleutgen (1811-1883), Carlo Passaglia (1812-1887) e Clemens Schrader (1820-1875). Nel terzo capitolo si sofferma invece su John Henry Newmann (1801-1890), Johann Baptist Franzelin (1816-1886) e su Matthias Joseph Scheeben (1835-1888). Si tratta degli autori che più significativamente hanno tentato un ripensamento della teologia in chiave moderna, forse l'ultimo grande tentativo prima degli impulsi modernisti che caratterizzeranno l'inizio del Novecento. Com'è noto tali contributi ebbero uno scarso rilievo all'interno del magistero pontificio. Nel concilio Vaticano I la loro rilevanza ecclesiologica è rimasta marginale in quanto il concilio preferì definire la Chiesa in senso visibile e militante, lasciando in secondo piano la componente spirituale e soprannaturale che invece tale scuola avrebbe preferito. Per quello che riguarda l'apologetica e il dialogo con la modernità il risultato non fu migliore. L'enciclica *Aeterni Patris*, infatti, sancì il ripristino della neoscolastica come indirizzo teoretico di riferimento per il pensiero credente. Si trattava di una linea palesemente fallimentare in quanto, anziché privilegiare l'interlocutore esistente, la Santa Sede ne sceglieva uno in modo artificiale, ossia il pensiero di San Tommaso, estrapolato tuttavia dal grande respiro medievale in cui esso era nato. Il movimento neotomista nasce intorno agli anni Venti del XIX secolo, trova un primo significativo approdo alla metà dell'Ottocento con la nascita della rivista dei gesuiti *La Civiltà Cattolica* e raggiunge il proprio apice di riconoscimento appunto nel 1879 con l'*Aeterni Patris*. Per contrastare i tentativi eterodossi di sviluppo dottrinale, la Chiesa torna ad uno dei suoi riferimenti più celebri e più sicuri, la metafisica tomista, che tuttavia viene distorta dal suo senso più profondo. Mentre infatti San Tommaso compie la complessa operazione di rileggere un autore come Aristotele perché possa rendere il proprio contributo agli uomini del XIII secolo, dunque evidentemente mediante una grandiosa lettura di inculturazione, Leone XIII ha in mente esattamente il contrario. Il papa necessita infatti di uno strumentario teoretico e categoriale immobile tale da garantire un recinto invalicabile per la teologia.

L'*Aeterni Patris* afferma la necessità che la ragione prepari l'adesione della fede alla rivelazione, arrivando alla certezza di quelle "conoscenze naturali" che la tradizione aveva chiamato *preambula fidei*, ad esempio esistenza di Dio, la sua sapienza e veracità, la credibilità della dottrina soprannaturale, etc. Dopo l'adesione di fede, la ragione contribuisce al suo irrobustimento donando una certa "intelligenza" dei misteri rivelati e diventando lo strumento principe dell'apologetica, che era quell'attività che avrebbe dovuto smascherare gli errori e dimostrare la non-irrazionalità della fede. Nasce però una teologia che, cercando di contrapporsi alla filosofia moderna, di fatto rischia di accoglierne surrettiziamente i presupposti (ad esempio l'assolutezza dell'idea di ragione) rifiutandone però gli esiti (ad esempio l'integrazione della fede entro il cerchio della ragione). Quindi è una teologia in cui la fede deve essere giustificata di fronte alla ragione. È una teologia dunque che riconosce alla ragione il fondamento del sapere *tout court*, che consiste nella dimostrazione razionale della possibilità di un sapere sovrarazionale, cioè la rivelazione.

Come è noto, ciò ha condotto all'interno della neoscolastica ad una scissione tra il momento apologetico e il momento dogmatico. Il momento dogmatico è solo un principio di coerenza interna, una serie di verità che devono stare insieme. Ma quello che è realmente essenziale è l'apologetica, perché essa è la dimostrazione con portata realistica della possibilità di un sapere sovrarazionale. Questo, con le migliori intenzioni, rischia di diventare la legittimazione della separazione tra ragione e fede perché viene espressamente concepito un *duplex ordo cognitionis* - un doppio ordine di conoscenza, un doppio piano del sapere - quello razionale e quello rivelato (cf. pp. 147-155).

Nella seconda parte del volume Vergano si concentra come si è detto su quattro opere fondamentali di Louis Billot: *De virtutibus infusis*, *De immutabilitate traditionis*, *De inspiratione sacrae scripturae* e *De gratia*. Gli elementi portanti dell'opera di Billot si possono meglio comprendere, e in effetti così vengono proposti da Vergano, come contributi sistematici che risentono inevitabilmente del dibattito antimodernista che ha coinvolto la teologia cattolica tra fine Ottocento e inizio Novecento. La riflessione del cardinale francese riguarda primariamente il ruolo della tradizione all'interno della rivelazione cristiana e il contributo specifico all'apologetica cattolica. È ad esempio sintomatico il fatto che egli si fermi ad analizzare a lungo l'idea di tradizione per mostrare che l'immutabilità sostenuta dalla Chiesa cattolica non debba essere intesa come un rigido

fissismo, quasi che non si possa concepire uno sviluppo dei dati di fede. Al contrario, «ogni dato rivelato nella Tradizione segue necessariamente il percorso di un progressivo disvelamento che dalla debolezza di un'oscurità primordiale perviene alla robustezza di un pieno consenso, attraverso il travaglio della controversia tra diverse opinioni» (p. 188). Altrettanto avviene in Billot per quello che riguarda le virtù infuse, la sacra Scrittura e la grazia. Soprattutto l'ambito biblico era diventato un terreno di scontro assai aspro con il modernismo perché, ad avviso degli apologeti cattolici, i modernisti impiegavano la Scrittura per dimostrare l'infondatezza di alcuni dogmi tradizionali e soprattutto l'obsolescenza di alcune prassi ecclesiali. La Chiesa cattolica vive questo tentativo come una sorta di applicazione del celebre *sola Scriptura* protestante, a cui oppone per reazione un irrigidimento sulla tradizione, intesa però non tanto come *traditio* o *paràdosis*, bensì come un deposito imm modificabile di dati che avrebbe dovuto preservare la Chiesa da derive eterodosse. Anche se Billot è figlio del proprio tempo e non sfugge del tutto a questi rischi, tuttavia è innegabile che nella sua opera si possano rintracciare dei tentativi di richiamo autentico alla patristica, soprattutto ad Agostino, alla teologia di San Tommaso d'Aquino, alle grandi *summe* del medioevo e soprattutto un rapporto raro per quel tempo con il testo biblico, che egli non ha difficoltà a ritenere un elemento imprescindibile per la formulazione dogmatica.

Il volume di Vergano riesce a restituire l'originalità e la singolarità di una teoria di tipo metodologico della quale Billot è artefice e che si colloca con pregio come uno degli elementi di maggiore interesse dell'apologetica cattolica.

ENRICO BRANCOZZI

C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 198, ISBN: 978-88-15-28412-9, € 15.

Il saggio di Giaccardi - Magatti si presenta come una complessa analisi del rapporto tra il cristianesimo e il mondo postmoderno che in fondo tenta di rispondere alla domanda se ci sia ancora una relazione tra il destino delle nostre società e le vicende del cristianesimo.

Strutturato in quattro capitoli, il volume muove da un generale sguardo sull'evoluzione delle società contemporanee occidentali (cf. pp. 15-47) per poi tracciare le coordinate del «paradosso cristiano» che,

correttamente inteso, ha ancora un ruolo rilevante anche nelle società più laicizzate. Nel terzo e quarto capitolo gli A. suggeriscono alcune linee di ripensamento ecclesiale tanto *ad intra* quanto *ad extra*, mostrando come alcuni irrigidimenti della tradizione cristiana occidentale non siano più sostenibili nel quadro della cultura attuale che è fatta di universalismo e di globalizzazione (cf. pp. 153-192).

Il cristianesimo è stato per molti secoli indubbiamente il fenomeno centrale della tradizione occidentale. Il fatto che tale ruolo non solo sia stato messo in crisi, ma si sia passati addirittura ad una condizione di minoranza e per certi versi di irrilevanza (almeno in alcuni paesi) è un processo che è stato ampiamente descritto negli ultimi anni e su cui non c'è forse molto da aggiungere. Basti pensare alla monumentale opera di Charles Taylor, *L'età secolare*, oppure ai numerosi saggi di Peter Berger, uno dei primi grandi studiosi che si pone il problema del cristianesimo come minoranza. Giaccardi - Magatti ritengono che uno dei fattori che implicitamente hanno portato al declino dell'esperienza religiosa sia il fenomeno dell'astrazione. Riprendendo Guardini gli A. ritengono che il cristianesimo sia allo stesso tempo causa e vittima dei tanti passi che l'Europa ha percorso lungo la via dell'astrazione, nel suo senso etimologico di "astrarre", "tirare fuori", "separare", dunque rompere un'unità. Naturalmente non si vuole demonizzare la concettualizzazione e la capacità fondamentale dell'uomo di prendere le distanze da una realtà concreta per poter meglio giudicarla e affrontarla. Si sostiene solamente che tale sforzo ha condotto alla produzione di concetti atemporali, rigidi, appunto astratti, cioè pensati per essere validi ad ogni latitudine ed in ogni momento storico. La prima tappa di un cristianesimo rinnovato è il ritorno alla realtà e alla concretezza, sostengono Giaccardi - Magatti, perché questo passaggio è l'unico che può permettere alla Chiesa di dire ancora una parola comprensibile ed eventualmente efficace.

D'altra parte, occorre prendere atto che il lungo itinerario culturale e sociale iniziato con i Padri della Chiesa e la loro maestosa declinazione del cristianesimo nei diversi contesti territoriali dove essi hanno esercitato il loro ministero è sostanzialmente terminato. Quale che sia il nostro giudizio sulla scolastica medioevale, sulla riforma inaugurata dal concilio di Trento, sull'intransigentismo dell'Ottocento, occorre ammettere che «ora, però, ci troviamo a un nuovo crocevia di questa lunga vicenda. È chiaro infatti che il ruolo svolto dal cristianesimo negli ultimi secoli (essere il complemento culturale, in qualche caso persino ideologico, dei processi e degli assetti della modernità) si è indebolito: la modernità contemporanea

è sempre più attratta dalla possibilità di una definitiva autonomizzazione dalle sue premesse cristiane. E ogni giorno che passa essa si sforza di dimostrare di poter funzionare a prescindere, sostenuta dalla constatazione del proprio crescente successo anche in mondi nei quali la tradizione culturale e religiosa e di tutt'altra specie» (p. 45).

Va anche osservato che la secolarizzazione non è un fenomeno che spinge l'umanità di progresso in progresso e che non conosce fatiche o veri e propri fallimenti. Il degrado ambientale, l'aumento delle disuguaglianze sociali, la distribuzione delle risorse tra il Nord e il Sud del mondo, la questione della fame e dell'infanzia, la soggezione della politica rispetto all'economia sono fenomeni che ci dicono in modo chiaro che la secolarizzazione è un fenomeno complesso e multiforme, esposto alla possibilità di dimenticare o addirittura di negare gli elementi di promozione umana che il pensiero religioso aveva contribuito a portare alla ribalta in tante fasi storiche. Hans Joas ha parlato di «apologetica del secolarismo» (*La fede come opzione*), ossia un'ubriacatura nella quale un mondo a-religioso e del tutto secolare è per ciò stesso migliore solo in quanto privo di quei riferimenti soprannaturali propri della tradizione classica. È un rischio da cui Giaccardi e Magatti vorrebbero mettere in guardia il lettore.

Se l'astrazione è considerata la matrice, o *una* delle matrici, di molti dei limiti culturali dell'Occidente, la concretezza diviene invece una «scommessa» sulla quale vale la pena investire. Questa sezione del volume si occupa di fornire gli elementi per una presenza ecclesiale che sia capace «di quel movimento paradossale che il nostro tempo richiede: “attraversare abitando” le due frontiere che, al di là di ogni tecnica, sistema, organizzazione, continuano a interpellare l'uomo contemporaneo: il senso della propria finitezza e il desiderio di altri» (p. 142). La comunità credente, in altre parole, è chiamata a riappropriarsi di alcuni spazi e momenti che hanno caratterizzato la propria tradizione per riadattarli in modo creativo al nostro tempo. Questo riguarda ad esempio i luoghi della comunità, come gli oratori, i luoghi abitativi della famiglia, che possono sostenere con la loro porosità e ariosità il contatto con altre famiglie, i luoghi e i tempi della preghiera, senza la quale non esiste una piena vita cristiana. Non si tratta dunque di distruggere l'esistente ma di restaurare spazi fisici e prassi ecclesiali perché possano rispondere meglio alle domande del nostro tempo ed essere dunque più «concreti».

Infine il cristianesimo è chiamato a fare i conti con un contesto multiculturale e multireligioso. Secondo gli A. «in un'epoca in cui il

pianeta si è fatto piccolo e interconnesso, l'universalità cristiana va pensata nel rapporto con le altre fedi e nel quadro del pluralismo culturale che caratterizza ormai il mondo» (cf. p. 170). Si tratta del passaggio dal *logos* al *dia-logos*, cioè da una fede preoccupata unicamente in senso dogmatico, ad una che si colloca su un piano dialogico e dunque cognitivo (la conoscenza dell'altro), pratico (il tentativo di ridurre le distanze coinvolgendosi in cammini comuni) e mistico (il riconoscere che c'è qualcosa che ci aspetta e ci unisce). L'aspetto cognitivo, pratico e mistico sono i tre sentieri sui quali il pensiero credente è invitato ad incamminarsi (cf. p. 175).

Lo studio di Giaccardi-Magatti è il tentativo riuscito di proporre le sfide che la Chiesa ha davanti a sé come un compito affascinante, anche se complesso, che può essere animato da una antropologia positiva che chiami in causa la libertà e la creatività, che faccia del legame una condizione e non un ostacolo. Il Dio cristiano che è trinitario offre a tutti in questo senso la possibilità di dare il proprio contributo.

ENRICO BRANCOZZI

INDICE

Editorial	Pag. 5
Editoriale	

SEZIONE "SACRAMENTARIA" ARTICOLI

BAPTISM AND ANCIENT PRACTICES

BATTESIMO E PRASSI ANTICHE

G. Frulla	» 11
Abstract	» 11
Introduction	» 12
1. Symbolic perspective	» 13
2. Ancient evidence	» 17
Conclusion	» 28
Keywords	» 30
Parole chiave	» 30

CATECHESI BATTESIMALE MEDIANTE LE ICONE

BAPTISM CATECHESIS THROUGH ICONS

L. Masi	» 31
Abstract	» 31
Introduzione	» 31
1. Battisteri e immagini battesimali	» 32
2. Il battesimo di Gesù nelle icone: immagine e interpretazione	» 36
3. Implicazioni catechetiche e pastorali a partire dalle icone	» 45
Conclusioni	» 56
Parole chiave	» 59
Keywords	» 59

SACRAMENTO DELLA FEDE? IL BATTESIMO TRA NOVITÀ LITURGICHE,
IMPLICAZIONI TEOLOGICHE E SFIDE PASTORALI

SACRAMENT OF FAITH? BAPTISM AMONG LITURGICAL NOVELTIES,
THEOLOGICAL IMPLICATIONS AND PASTORAL CHALLENGES

P. Bua	Pag.	61
Abstract	»	61
1. La tensione insopprimibile tra fede e battesimo	»	62
2. Il battesimo tra <i>dispositivum fidei e habitus fidei</i>	»	70
3. Il battesimo tra <i>fides qua e fides quae</i>	»	76
4. Il battesimo tra <i>fides subiecti e fides Ecclesiae</i>	»	81
Parole chiave	»	92
Keywords	»	92

LA CICOGNA NON C'ENTRA! NATI A VITA NUOVA NEL BATTESIMO
PER OPERA DELLO SPIRITO SANTO, NELLA SANTA CHIESA

THE STORK HAS NOTHING TO DO WITH IT! BORN TO A NEW LIFE IN BAPTISM
BY THE HOLY SPIRIT, IN THE HOLY CHURCH

G. Frausini	: »	93
Abstract	: »	93
Premessa	: »	94
1. Dal Concilio alcune indicazioni	: »	95
2. Una riflessione necessaria: andare oltre la nostra esperienza	: »	97
3. La Chiesa è nostra madre	: »	98
4. Ministri della IC	: »	99
5. La vita eucaristica è lo scopo del Battesimo-Confermazione	: »	101
6. Una pastorale nuova	: »	103
7. IC e conversione	: »	105
8. La speranza dell'unità della Chiesa: il Battesimo	: »	108
Conclusioni	: »	109
Parole chiave	: »	110
Keywords	: »	110

IL BATTESIMO E L'UNITÀ DEI CRISTIANI. TEORIE E PRASSI NEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO	
BAPTISM AND THE UNITY OF CHRISTIANS. THEORIES AND PRACTICES IN THE CATHOLIC-ORTHODOX DIALOGUE	
D. Cogoni	Pag. 111
Abstract	» 111
1. <i>Status quaestionis</i>	» 111
2. La confusa posizione teorica delle Chiese ortodosse sui ribattesimi	» 117
3. La contraddittoria prassi delle Chiese ortodosse sui ribattesimi	» 124
4. Alla ricerca di una qualche spiegazione	» 128
5. E i battezzati?	» 141
Parole chiave	» 145
Keywords	» 145

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"
ARTICOLI

«ECCO L'UOMO». FIGURE VETEROTESTAMENTARIE NELLA PASSIONE SECONDO GIOVANNI	
"HERE'S THE MAN". VETEROTESTAMENTARY FIGURES IN THE PASSION ACCORDING TO JOHN	
M. Di Giorgio	» 149
Abstract	» 149
Introduzione	» 150
1. La <i>Aqedah</i> di Gesù	» 151
1.1. Il merito di Isacco	» 152
1.2. Cristo nuovo Isacco	» 154
1.3. Il Padre consegna il suo Figlio amato: Dio vede e si fa vedere	» 155
1.4. L'ultima legatura e la morte	» 156
2. «Ecco l'uomo» (Gv 19,17)	» 158
2.1. L' <i>Ecce homo</i>	» 158

2.2. Lo sfondo dell'Antico Testamento	Pag.	160
2.3. Le domande	»	161
2.4. La possibile risposta	»	162
3. La tunica tutta d'un pezzo	»	163
3.1. Il testo (Gv 19,23-24)	»	163
3.2. La tunica	»	164
3.3. Senza cuciture	»	165
3.4. Tessuta dall'alto in basso	»	167
3.5. Tirata a sorte	»	168
3.6. La tunica come velo del Tempio	»	168
3.7. Le tuniche di Adamo ed Eva	»	169
3.8. La tunica del patriarca Giuseppe	»	171
Conclusioni	»	173
Parole chiave	»	176
Keywords	»	176

TESSERE LA FRATERNITÀ.

UNA PROSPETTIVA SULL'ENCICLICA "FRATELLI TUTTI"
 ALLA LUCE DEL CARISMA IGNAZIANO

WEAVING BROTHERHOOD.

A PERSPECTIVE ON THE ENCYCLIC "ALL BROTHERS"
 IN THE LIGHT OF THE IGNATIAN CHARISM

M. Strona	»	177
Abstract	»	177
Introduzione	»	178
1. K. Rahner.		
Fraternità: prossimità e ulteriorità	»	178
2. M. de Certeau.		
Fraternità: la custodia della differenza	»	185
3. C. Theobald.		
Fraternità: la santità ospitale	»	192
Conclusioni	»	198
Parole chiave	»	198
Keywords	»	198

«UN NUOVO SVILUPPO CULTURALE DELL'UMANITÀ».
RIFLESSIONI A MARGINE DI *LAUDATO SI'* 47

«A NEW CULTURAL DEVELOPMENT OF HUMANITY».
REFLECTIONS IN THE MARGIN OF *LAUDATO SI'* 47

P. Tomassetti	Pag.	199
Abstract	»	199
1. Il punto 47 della <i>Laudato si'</i>	»	200
2. L'onnipotenza dei <i>media</i> e del mondo digitale	»	202
3. Il rumore dispersivo dell'informazione	»	204
4. La responsabilità	»	206
5. L'accumulo dei dati e l'inquinamento mentale	»	208
6. Le relazioni mediate	»	210
7. Le emozioni artificiali	»	212
8. L'insoddisfazione delle relazioni interpersonali	»	214
9. Riconoscere ed accettare il cambio d'epoca	»	215
10. Prospettive per vivere virtuosamente il cambio d'epoca	»	216
Parole chiave	»	220
Keywords	»	220

SEZIONE "EVENTI"

“RICOMINCIAMO A CAMMINARE INSIEME,
LA COMUNITÀ CRISTIANA SI RISCOPRA CHIESA SINODALE”.
PAPA FRANCESCO AI PARTECIPANTI ALL'INCONTRO ORGANIZZATO
DALL'UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE

“LET'S START AGAIN TO WALK TOGETHER,
CHRISTIAN COMMUNITY REDISCOVERS ITSELF A SYNODAL CHURCH”.
POPE FRANCIS TO THE PARTICIPANTS IN THE MEETING ORGANIZED
BY THE NATIONAL CATECHISTIC OFFICE

M. Tiranti	»	223
Abstract	»	223
Introduzione	»	223
1. Il contesto in cui stiamo vivendo e l'evoluzione della catechesi	»	224

2. Il discorso di Papa Francesco nell'Udienza del 30 gennaio 2021	Pag.	225
2.1. Catechesi e Kerigma	»	225
2.2. Catechesi e futuro	»	227
2.3. Catechesi e comunità	»	228
3. Spunti di riflessione per la catechesi a partire dalle parole del Papa	»	230
Parole chiave	»	233
Keywords	»	233

SEZIONE "RECENSIONI"

Recensioni area liturgico sacramentaria	»	237
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	»	253