

ALFIERO CERESOLI s.x.
(a cura)

MISSIONE POTENZA DEL VANGELO



LEGGERE, MEDITARE, PREGARE LA PAROLA

GUIDATI

DAL FONDATORE DEI MISSIONARI SAVERIANI

S

PIRITUALITÀ
MISSIONARIA



STUDI SAVERIANI

Collana Studi Saveriani
nuova serie
5

MISSIONE
POTENZA DEL VANGELO

COLLANA STUDI SAVERIANI

1. Guido M. Conforti, *La Parola del Padre*
2. Augusto Luca (a cura di), *Guido Maria Conforti. Testimonianze*
3. Lino Ballarin, *Tutto per la Missione*
4. AA.VV., *Spiritualità missionaria*
5. AA.VV., *Un grande Vescovo italiano*
6. Guido M. Conforti, *Chiamati alla santità*

nuova serie

1. AA.VV., *Missionari per il nostro tempo*
2. Donald Senior - Carrol Stuhlmuller, *Missione Parola della Croce*
3. Lino Ballarin, *Missione Storia di un progetto*
4. Juan Lozano, *Missione un progetto di vita*
5. Alfiero Ceresoli s.x. (a cura), *Missione potenza del Vangelo*

ALFIERO CERESOLI s.x.
(a cura)

MISSIONE POTENZA DEL VANGELO

**Leggere, meditare, pregare la Parola
guidati
dal fondatore dei missionari saveriani**



EDITRICE MISSIONARIA ITALIANA

© 1994 E.M.I. della coop. SERMIS
Via di Corticella, 181 - 40128 Bologna - Tel. 051/32.60.27

N.A. 872
ISBN 88-307-0487-3

Stampato dalla Tipografica Cristoforetti Fontanellato (PR)
Marzo 1994

INTRODUZIONE

L'intuizione è semplice.

Ogni famiglia missionaria e/o religiosa affonda le radici del suo carisma nell'humus della parola di Dio, fonte di ogni forma di vita cristiana (PC 2). Per questo il Concilio chiede ai religiosi che «in primo luogo abbiano quotidianamente fra le mani la Sacra Scrittura affinché dalla lettura e dalla meditazione dei Libri Sacri imparino la “sovraeminente scienza di Cristo (Fl 3,8)”» (PC 5).

Ogni fondatore, più o meno esplicitamente, correda la sua «esperienza dello spirito», il progetto di vita che intende proporre ai suoi discepoli, di alcuni riferimenti biblici; spesso una frase della scrittura diventa il motto della congregazione, frequentemente messo nello stemma. Il carisma esprime, secondo la felice espressione di Paolo VI, una «*intenzione evangelica*» (ET 11).

Anche il Venerabile Guido Maria Conforti non ha fatto eccezione, non solo perché ha lasciato nel pao-
lino CARITAS CHRISTI URGET NOS il motto programmatico della famiglia saveriana, ma anche perché, come formatore di missionari, ha attinto a piene mani ai testi della scrittura. Alcuni suoi interventi sia rivolti ai missionari della sua congregazione, co-

me quelli rivolti alla Diocesi (fu anche pastore della chiesa di Ravenna, prima, e della diocesi di Parma, poi) sono un rosario di citazioni bibliche.

La *partenza* è certamente uno dei momenti più qualificanti di una famiglia esclusivamente missionaria, una famiglia dove si fa il voto di partire verso «gruppi umani non cristiani, fuori dal nostro ambiente, cultura e Chiesa d'origine» e dove la partenza vuole essere vissuta come «avvenimento pasquale» (Costituzioni Saveriane). La domanda d'obbligo è questa: «Quali parole della Parola il fondatore consegnava al missionario nel momento della partenza?»

Allora si partiva con la prospettiva del «non ritorno», le parole del Padre in quel momento erano per il partente una specie di testamento, un viatico o, come si esprime lo stesso Venerabile Guido, «l'estremo ricordo» (DP 17).

Una ricerca, condotta più con il cuore di figlio che con la precisione del ricercatore, ma non per questo meno seria, ha fatto riscontrare che alcuni testi sono ricorrenti nei discorsi ai partenti, anzi si può dire che esiste un «peculio biblico» (secondo l'espressione del P. R. Larcher) o un «tesoro scritturistico» proprio del missionario in genere e del missionario saveriano in particolare.

Il Venerabile Guido credeva che «queste» parole potessero far nascere, crescere, alimentare e conservare lo spirito missionario, per questo le consegnava ad ogni missionario insieme al crocifisso il giorno dell'invio. Naturalmente le proponeva alla meditazione del missionario utilizzando le conoscenze e gli strumenti interpretativi del suo tempo.

Ecco dunque l'intuizione: ascoltare quegli stessi testi utilizzando gli strumenti di cui dispone oggi la scienza biblica ed in particolare facendoci aiutare dai

fratelli che nella chiesa hanno la vocazione di guidarci a leggere, meditare, pregare la parola: i biblisti.

Ho dunque affidato ad alcuni specialisti i testi del «peculio biblico» confortiano perché mi aiutassero a leggerli, meditarli, pregarli e quindi, con maggior slancio, farmi partire contemplativamente ad annunciare la buona-lieta notizia di Gesù, il Cristo, il figlio di Dio, il vivente (Mt 16,16).

Quando ho incominciato questo lavoro pensavo di utilizzare il materiale raccolto per la mia personale meditazione, o eventualmente per quei fratelli missionari che avessero voluto dialogare con me sul *meditare missionario*. Ora che il quadro è completo mi pare di poter affermare che gli esperti consultati, ognuno in particolare e nel loro insieme, hanno offerto un materiale di alta qualità e soprattutto capace di far nascere, alimentare e crescere una spiritualità missionaria, non in forza della parola di uomo, ma in forze della parola di Dio letta, meditata e pregata ogni giorno. La Parola si è rivelata più che mai potenza di Dio che suscita la vocazione missionaria. La parola fa la missione.

Mentre li ringrazio per il servizio che hanno prestato alla missionarietà della chiesa (io ho elaborato soltanto due brevi testi di apertura e di chiusura), mi auguro che il volumetto possa diventare una guida alla lectio quotidiana di tutti coloro che vogliono alimentare la propria spiritualità missionaria alla pura fonte della Parola.

Mi si permetta un ricordo pieno di affetto e di rimpianto per l'amico don Antonio Bonora. Aveva già tanto aiutato i nostri missionari orientando esercizi spirituali nelle nostre missioni; ai primi di gennaio (1993) mi aveva mandato il suo contributo scusandosi del ritardo. Siamo sicuri che si è per lui realizzato

il desiderio più profondo dell'uomo credente che cerca Dio e il suo amore: «vedere Dio gli occhi negli occhi» (Is 52,8), come egli ha affermato in chiusura del suo intervento (cfr. pag. 50).

Alfiero Ceresoli
missionario saveriano

I MISSIONARI SAVERIANI RINGRAZIANO

Antonio Bonora	(+ 3 febbraio 1993)
Lucio Cilia	30123 Venezia Dorsoduro, 1
Rinaldo Fabris	33100 Udine Via Ungheria
Giuseppe Ghiberti	10122 Torino Via Card. Maurizio, 7
Mauro Làconi	10122 Torino Via S. Domenico, 2
Renzo Larcher	43100 Parma Via S. Martino, 8
Bruno Maggioni	22100 Como Via Rho, 9
Luciano Pacomio	00186 Roma Piazza Capranica, 98
Antonio Pitta	80131 Napoli Viale dei Colli Aminei, 2
Pino Stancari	87030 Castiglione Scalo (Cosenza)
Fabrizio Tosolini	25121 Brescia Via Piamarta, 9
Giorgio Zevini	00139 Roma Piazza Ateneo Salesiano, 1

PARTE PRIMA

FEDE IN GESÙ
E NEL SUO AMORE PER NOI

**La Missione è problema di fede
è indice esatto della nostra fede in Cristo
e nel suo amore per noi
(RMi 11)**

IN OMNIBUS CHRISTUS

(Col 3,11)

Verrò per essere il dispensatore dei misteri di Dio, per annunziarvi quella parola di vita che sulla bocca degli Apostoli ha rinnovata la faccia della terra, per farvi ognora più conoscere ed amare nostro Signore Gesù Cristo, perché in questo consiste la vera vita dello spirito, che dobbiamo continuamente alimentare in noi: conoscere Dio e il Verbo Divino, che egli ha mandato, nel quale soltanto possiamo sperar salute. Per questo la mia parola d'ordine sarà sempre quella che ho voluta incisa nel mio stemma episcopale: *in omnibus Christus!* Sì figlioli diletteggianti, in tutte le cose noi dobbiamo aver di mira Cristo, e cercare di piacere a Lui, imperocché Egli è il principio e l'origine d'ogni nostro bene, sia nell'ordine della natura che della grazia, e senza l'opera del suo spirito vivificatore, uopo è che l'umana società ripiombi in quel profondo di malanni e di sciagura materiali e morali, da cui egli l'ha tratta nell'infinito amor suo. Che sarebbe infatti di noi senza l'opera riparatrice di Cristo? (Lettera pastorale di entrata nella diocesi di Ravenna)

ABBREVIAZIONI
CHE SI RIFERISCONO A DOCUMENTI SAVERIANI

C 1983 = Costituzioni dei Missionari Saveriani nell'edizione post-conciliare. Si trovano in *Costituzioni e Regolamento Generale*, XI capitolo generale, ISME, Roma 1983.

DP = DISCORSI AI PARTENTI.

Serie di 22 discorsi pronunciati dal Conforti in occasione di altrettante partenze di Missionari Saveriani per la Cina negli anni 1899-1931. Si trovano in *Parola del Fondatore*, ISME, Parma 1966.

LT = LETTERA TESTAMENTO.

È la quinta delle otto lettere circolari del Fondatore ai saveriani. La sua importanza deriva dal fatto che fa da introduzione alle costituzioni definitivamente approvate dalla S. Sede (1921).

Il Conforti stesso la definisce TESTAMENTO DEL PADRE. Si trova in C 1983.

PP = PAROLA DEL PADRE.

Serie di 67 brani scritti da Mons. Conforti in VITA NOSTRA, bollettino interno della Congregazione dei missionari saveriani. Si trova in CONFORTI, *La Parola del Padre*, EMI, Bologna 1981.

IN OMNIBUS CHRISTUS (Col 3,11)

Alfiero Ceresoli s.x.

Aveva dato inizio ad una famiglia con lo scopo unico — con l'esclusione esplicita di qualsiasi altro scopo «sia pur nobile e santo» — di annunciare il Vangelo ai non cristiani. Era l'anno 1895, Guido Maria Conforti aveva poco più di trent'anni.

Fin dall'inizio chiese ai suoi missionari — uno sparuto gruppetto di cinque o sei — di «dedicarsi in perpetuo» ad annunciare la Via, la Verità e la Vita, Cristo Gesù, il Signore nostro che aveva effuso il suo prezioso sangue sull'altare della Croce per la salvezza di tutti gli uomini¹.

Appariva evidente che Gesù Cristo era al centro del progetto di vita che andava proponendo. Cristo da incontrare nell'uomo e nella storia, Cristo da ascoltare nella parola, Cristo da annunciare come Lieta Notizia fino agli ultimi confini della terra, Cristo da celebrare nell'Eucaristia, Cristo da attendere nella vigilanza attiva².

¹ Cfr. manoscritto della «Formula propositi se dedicandi in perpetuum conversioni infidelium» Archivio Direzione Generale missionari saveriani.

² Così traduce il cristocentrismo confortiano la Ratio Formationis saveriana; cfr. Missionari per il nostro tempo, EMI, Bologna 1990, pag. 44.

Quando viene nominato arcivescovo di Ravenna, solo sette anni dopo, sceglierà come suo motto episcopale l'espressione paolina IN OMNIBUS CHRISTUS. La propongo all'inizio di queste meditazioni. Non l'ho voluta affidare ad uno specialista — come farò con l'ultima — per riferire e riferirmi quasi esclusivamente ai testi confortiani. Poi, lungo tutto l'itinerario proposto da questo libretto, gli scritti del Conforti rimarranno solo sullo sfondo, volutamente in ombra, per dare spazio soltanto o quasi alla Sacra Scrittura. Questo inizio vuole però ricordare che lui, il Fondatore dei missionari saveriani, ci ha suggerito la scelta delle parole da meditare.

LA LETTERA AI COLOSSESI

Tutti gli studiosi di Paolo ed in particolare della lettera alla comunità di Colosse non hanno dubbi: l'autore di questa lettera vuole cantare la centralità di Cristo nel cosmo e nella storia, nell'umanità e nella comunità cristiana, su ogni uomo e nella vita di ogni cristiano.

La signoria di Cristo è presentata tante volte nelle lettere di Paolo (per es. Cor 8,6; Rm 8,31-39; Fil 2,9-11), ma nella nostra lettera Cristo è visto come abitato dalla pienezza della divinità, che sta in lui corporalmente (2,9). Egli ha il primato su tutta la creazione fin da adesso (1,15-20; 3,1-2)... Da questi richiami alla cristologia della nostra lettera emerge da un lato che Cristo è al centro della riflessione dello scritto, dall'altro l'originalità di questa riflessione: il ruolo cosmico e universale di Cristo³.

³ Emanuela Ghini, LETTERA AI COLOSSESI, commento pastorale, ED Bologna 1990, pag. 25.

Cristo è contemplato nella sua dimensione cosmica; la Chiesa è vista come un «corpo», ma non nel senso di organismo dei vari cristiani, quanto piuttosto come realtà organicamente unita a Cristo-capo⁴.

Nel testo è chiaro il riferimento al libro della sapienza che sembra ispirare soprattutto l'inno cristologico (1,15-20).

L'attribuzione a Cristo delle stesse prerogative della sapienza fa sì che egli venga cantato per alcune prerogative altissime: immagine visibile di Dio, egli è anteriore ad ogni cosa, e non solo tutto fu fatto mediante lui, ma anche tutto continua a trovare in lui la propria sussistenza⁵.

Paolo sta rispondendo ad una non meglio precisata «eresia colossese» che certamente intaccava la piena e totale signoria di Cristo e risponde «con argomenti che si fondano sulla storia: il crocifisso, risorto e glorioso, Cristo, è Kyrios; accanto a lui non esiste altro Signore. La proclamazione di questa realtà raggiunge tutti i popoli. Non ci sono salvatori concorrenti perché non ci sono potenze di pari dignità. Il cristiano ha già sperimentato un trapasso di signoria dalla tenebra alla luce e la partecipazione al «regno del figlio diletto» di Dio (1,13): questo gli basta. Per due motivi: per gli effetti soteriologici connessi con l'operato di Cristo (cf. 1,14) e per la sua personale identità di Pantokrator (cf. 1,15-20)⁶.

⁴ Carlo Buzzetti, *CON LUI OGNI PIENEZZA*, lettera di Paolo ai Colossesi, LDC, Leumann (TO) 1982, pag. 6.

⁵ Romano Penna, *COLOSSESI* in *Nuovo Dizionario di teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, pag. 288.

⁶ Peretto Elio, in *IL NUOVO TESTAMENTO*, Atti Lettere Apocalisse, Ed. Paoline, pag. 589.

Il dettato di Paolo *omnia et in omnibus Christus*, posto quasi all'inizio della sezione parenetica, nel contesto immediato si riferisce al crollo di ogni muro di separazione e alla negazione di ogni sistema discriminatorio.

Vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore. Qui non c'è più Greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti (3,9b-11).

La radicale novità cristiana determina un'altrettanto radicale e assoluta novità di vita di cui la cancellazione di ogni differenza sociale e culturale è soltanto un aspetto. Il Conforti ne fa dunque una lettura più ampia e sembra rileggere in queste tre parole tutto il testo della lettera ed in particolare l'inno cristologico che certamente ne è il cuore. Su questa linea sembrano andare autorevoli commenti. La TOB che traduce *Cristo è tutto in tutti*, mette in nota.

Altra traduzione: *è tutto in tutto*. Questo versetto dà una nuova formulazione a un tema di catechesi battesimale: cf. 1Cor 12,13; Gal 3,28. Pur senza scomparire, le vecchie categorie dell'umanità perdono il loro potere determinante ed esclusivo per coloro che hanno rivestito l'uomo nuovo del battesimo. Da questo punto di vista, Cristo è già tutto in tutti, in attesa che nel regno del Padre, Dio stesso diventi tutto in tutti (1Cor 15,28).

E in questo lavoro di trasfigurazione si livellano tutte le differenze di stirpe, di religione, di posizione sociale e di cultura (né Greco né Giudeo... né schiavo né libero): l'unica fisionomia che ormai sorride in tutti i volti è Cristo, l'unica realtà rimasta è lui, insediandosi ormai al centro vitale e sussistente di ogni redento: «Tutto e in tutti

è Cristo (v 11). Solo in lui si può rifare l'unità degli uomini, così come in lui tutto "si ricapitola" (Ef 1,10)⁷.

Il Conforti, mentre nella sua prima lettera pastorale ai ravennati spiega la ragione che lo ha spinto a scegliere come motto *In Omnibus Christus*, sembra passare in rassegna i titoli che l'autore della lettera ai Colossesi dà a Cristo.

Egli è l'immagine del Dio invisibile.

Orbene, la divinità che abita una luce inaccessibile, si è resa visibile nella persona adorabile di Gesù Cristo, e così il modello per accellenza della santità di Dio fu sottoposto ai nostri sguardi, le perfezioni divine si sono rese, a così dire, sensibili, e la vita immacolata dell'uomo Dio è divenuta legge per il mondo tutto, pietra di paragone dell'umana perfezione. Una nuova via fu aperta allora all'operare umano, via per la quale Gesù camminò per primo, tracciandone a noi la direzione; via sconosciuta alla filosofia gentile e al paganesimo, che per mezzo di dottrine più o meno favorevoli alla corrotta natura, piegarono sempre gli uomini all'adorazione della materia. E questa si è la via regia dell'umiltà, della carità, della pudicizia, della pazienza, della mansuetudine, della mortificazione, della preghiera (Lettera pastorale 11 giugno 1902)⁸.

Egli è il principio.

Verrò per essere il dispensatore dei misteri di Dio, per annunziarvi quella parola di vita che sulla bocca degli Apostoli ha rinnovata la faccia della terra, per farvi ognora più conoscere e amare nostro Signore Gesù Cristo, per-

⁷ Settimio Cipriani, *LE LETTERE DI S. PAOLO*, Cittadella Editrice, Assisi 1965, pag. 527.

⁸ Leggendo questo testo, come non pensare ai filosofi di cui parla l'autore della lettera ai Colossesi e alla lista di vizi e virtù di questa e di altre lettere paoline?

ché in questo consiste la vera vita dello spirito, che dobbiamo di continuo alimentare in noi. Conoscere Dio e il Verbo Divino, che egli ha mandato, nel quale soltanto possiamo sperar salute. Per questo la mia parola d'ordine sarà sempre quella che ho voluta incisa sul mio stemma Episcopale: *in omnibus Christus!* Sì, Figlioli Dilettissimi, in tutte le cose noi dobbiamo aver di mira Cristo e cercar di piacere a Lui, imperocché Egli è il principio e l'origine di ogni nostro bene, sia nell'ordine della natura come della grazia, e senza l'opera del suo spirito vivificatore, uopo è che l'umana società ripiombi in quel profondo di malanni e di sciagure materiali e morali, da cui Egli l'ha tratta nell'infinito amor suo. Che ne sarebbe infatti di noi senza l'opera riparatrice di Cristo? (lettera pastorale 11 giugno 1902).

Egli è il modello.

E per ultimo a quanti sono Figli Dilettissimi dell'anima mia rivolgo la mia parola ed il mio saluto e ripeto: *in omnibus Christus!* Voi che alla nobiltà del sangue quella accoppiata e dell'animo, voi che vi distinguete per vastità di sapere e per larghezza di censo, voi umili figli del popolo, a me particolarmente cari, sollevate la mente ed il cuore all'Autore e Consumatore della nostra fede, al vero modello dei predestinati, alla stregua del quale tutti quanti dovremo essere giudicati e che nel tempo del terreno nostro esilio deve formare la nostra forza, la nostra gloria, la nostra vita, il nostro tutto. Stringetevi a lui, imperocché egli è la vite e voi i tralci, egli il tronco e voi i rami, egli il corpo e voi le membra, egli il duce e voi i militi, egli il re e voi i sudditi. Regni dunque sul vostro intelletto colla dottrina e colla verità, sulla vostra volontà colla legge e coi precetti, sui vostri cuori coll'amore e col sacrificio ed allora seguirete sempre «tutto quello che è vero, puro, giusto, santo, che rende amabili, che fa buon nome ed il Dio della pace sarà con voi» (Fil 4,8-9).

Egli è il capo.

Modello per tutti, ma — sottolinea con forza il fondatore dei saveriani — specialmente per coloro che sono chiamati alla diakonia dell'annuncio e della ri-

conciliazione. Per il missionario, Cristo è una presenza costante, occupa tutta la sua vita ed è il tutto della sua vita. Gesù è il “prototipo divino dei predestinati”. Questa espressione, utilizzata abitualmente dal Conforti, sottolinea allo stesso tempo il primato di Cristo, il suo essere origine — protosarché — e modello cioè meta definitiva per ogni uomo e donna della terra.

Come per Paolo «l'esemplarità di Cristo è una dimensione ontologica, che tocca l'essere stesso dell'uomo. Questi viene creato da Dio secondo un modello e il modello è Cristo. Infatti quella “immagine di Dio” di cui parla la Genesi (1,26-27) è modellata secondo quel “prototipo” che è Cristo (Col 1,15; 2Cor 4,4), Cristo, prima immagine del Dio invisibile è anche “primogenito di molti fratelli” (Rm 8,29; Col 1,18), perché «tutto è stato creato nel Cristo» (Col 1,16). E proprio in questo essere di Cristo, in sé, *immagine del Padre*, si trova la ragione ultima per cui nell'economia della salvezza “è lui” al centro del progetto creativo e salvifico di Dio, e cioè colui “per il quale” ed “in vista del quale” (Col 1,16) tutto è stato creato»⁹.

Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio e di Maria, occupa tutto lo spazio e diviene il *pantokrator* della vita e delle opere del Missionario. Cristo sempre, tutto e ovunque. Ogni altra realtà è ombra (cfr. 2,7).

Vivremo di questa vita (di fede) se in tutte le contingenze terremo Cristo dinanzi agli occhi della nostra mente, ed egli ci accompagnerà ovunque nella preghiera,

⁹ Battista Mondin, GESÙ CRISTO SALVATORE DELL'UOMO, Edizioni Studio domenicani, Bologna 1993, pag. 417.

all'altare, allo studio, nelle opere molteplici del ministero apostolico, nei contatti frequenti col prossimo, nel momento dello scontro, del dolore e della tentazione. Ed in tutto da lui prenderemo ispirazione per modo che le nostre azioni esteriori siano la manifestazione della vita interiore di Cristo in noi. Questa vita intima di fede ci premunirà contro i pericoli del ministero stesso, moltiplicherà le nostre energie ed i nostri meriti, purificherà sempre più le nostre intenzioni e ci procurerà gioie e consolazioni ineffabili che ci renderanno soave il peso dell'apostolato (LT 7).

Alla scuola dell'autore della lettera ai Colossesi, il fondatore dei Missionari saveriani lega strettamente la saldezza della fede alla concentrazione su Cristo. Il missionario è il battezzato su cui «ha trionfato la fede» (DP 13), è salito sul «carro trionfale di Cristo» (2,15) con la consapevolezza di accettare, salendo su quel carro, di far parte delle sue sofferenze, per completarle (1,24), perché di fatto già «siete morti e la vita vostra è nascosta con Cristo in Dio» (3,3).

Altri binomi paolini, intuiti e sottolineati fortemente dal Conforti, e che meritano uno spazio di meditazione sono: sofferenza e gioia, peso e soavità dell'apostolato (cfr. Col 1,24)¹⁰.

LA DIACONIA DELL'ANNUNCIO

Se dunque... Così inizia la parte parenetica della lettera ai Colossesi (3,1) e questo *dunque* ritorna incalzante: Camminate dunque... Nessuno dunque vi condanni... (2,6.16). Mortificate dunque... Rivestite-

¹⁰ Si vedano gli interventi di A. Pitta, Pervaso di gioia in nostra tribulazione, pag. 125 e di B. Maggioni, Croce e missione, pag. 115.

vi dunque... (3,5,12). Lo stile di vita e le sue scelte concrete diventano conseguenze a cui non si può sfuggire, come conseguenza ineludibile è l'urgenza dell'annuncio. Se Cristo è il tutto nell'universo, della creazione e della redenzione, non può che diventare il senso unico della vita umana nel suo insieme e nei particolari del suo svolgersi quotidiano. Per me e per tutti! *Dunque* non può che essere annunciato a tutti perché di fatto sia per tutti principio e fine, redentore e riconciliatore, il Kyrios.

È impressionante il ritorno dei termini «sempre», «tutti» e «tutto» nella lettera ai Colossesi a indicare la serietà della sequela di Cristo¹¹. Si ripete, in altre parole, l'auto-anatema di Paolo: «Guai a me se non predicassi il vangelo» (1Cor 9,16), e in positivo «la carità di Cristo ci spinge» (2Cor 5,14)¹². Paolo non può che sentirsi servo del vangelo, annunciatore della lieta notizia.

(Il vangelo) che avete udito, annunciato in tutta la creazione sotto il cielo, del quale, io Paolo sono divenuto ministro.

Ora gioisco nelle sofferenze per voi e compio nella mia carne ciò che manca alle tribulazioni di Cristo, per il suo corpo che è la chiesa di cui sono diventato ministro secondo l'incarico di Dio dato a me per voi di compiere la parola di Dio, il mistero nascosto dai secoli e dalle generazioni; ora invece è stato manifestato ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la ricchezza della gloria di questo mistero fra le genti, che è Cristo in voi, la speranza della gloria.

Lui noi annunciamo, ammonendo *ogni uomo*, istruendo *ogni uomo* con ogni sapienza, per presentare *ogni uomo* perfetto a Cristo.

¹¹ Cfr. C. Buzzetti o.c. pag. 23.

¹² Vedi intervento di F. Tosolini, pag. 93.

Per questo anche fatico lottando con l'energia di lui, che opera in me con potenza (1,23-29).

E. Ghini, dalla quale ho preso la traduzione, sottolinea opportunamente il ripetersi per ben tre volte di «ogni uomo» e commenta: «Fondati e stabiliti nell'unico fondamento che è Cristo, i Cristiani di Colossi e di oggi aderiscono al Vangelo, che si riassume nel Cristo. Il Vangelo speranza per tutta la creazione (Rm 8,19-25). Parola che libera (2Tm 2,9), lanciata in una corsa inarrestabile (2Tm 3,1), in cui si realizza il servizio della chiesa all'umanità. Servizio di annuncio universale, ministero di rivelazione del Cristo a tutti gli uomini»¹³.

¹³ E. Ghini, o.c. pag. 73.

IL GIUSTO VIVRÀ MEDIANTE LA FEDE

(Rm 1,17)

Procuriamo sempre di vivere quella *vita di fede*, che deve essere la *vita del giusto*, in genere, e tanto più del Sacerdote e dell'Apostolo, la quale ci porti a cercare e volere il beneplacito di Dio e non il nostro. E vivremo di una tal vita, se prenderemo la Fede a regola indeclinabile della nostra condotta per guisa che informi i pensieri, le intenzioni, i sentimenti, le parole e le opere nostre. Vivremo di questa vita se in tutte le contingenze terremo Cristo innanzi agli occhi della nostra mente, ed egli ci accompagnerà ovunque, nella preghiera, all'altare, allo studio nelle opere molteplici del ministero apostolico, nei contatti frequenti col prossimo, nel momento dello sconforto, del dolore e della tentazione. Ed in tutto da lui prenderemo ispirazione per modo che le nostre azioni esteriori siano la manifestazione della vita interiore di Cristo in noi. Questa vita intima di fede ci premunirà contro i pericoli del ministero stesso, moltiplicherà le nostre energie ed i nostri meriti, purificherà sempre più le nostre intenzioni e ci procurerà gioie e consolazioni ineffabili che ci renderanno soave il peso dell'apostolato (LT 7).

IL GIUSTO VIVRÀ MEDIANTE LA FEDE

(Rm 1,17)

Luciano Pacomio

1. *Quale fede?*

Tutto il cristianesimo può essere riconosciuto come «fede»¹. Non una fede qualunque, un'esperienza culturale e religiosa comunque vissuta, un affidarsi a visioni o concezioni della storia e del mondo, un ripiegarsi su particolari certezze o su se stessi.

«Fede» è incontro e rapporto con Gesù di Nazareth, Signore e Dio, accolto, riconosciuto, amato come Colui che si è donato per primo, vero uomo e Signore, e continua a donarsi perché io, con tanti altri, abbia la Vita: vita nuova, salvezza, giustizia, pace, sapienza, redenzione, santificazione, speranza².

La fede è esperienza vitale realistica e critica; non è alienazione, non entusiasmo fatuo, non fuga dal drammatico quotidiano, non estraniamento da rapporti e concrete responsabilità. Dono divino che postula, sollecita, abilita ad una risposta e ci collega in una fraternità inedita con gli altri credenti. Così si esprime Paolo:

¹ Penna R., *Essere cristiani secondo Paolo*, Torino 1979, 23-25.

² Cfr. Col 3,4; Ef 2,14; 1Cor 1,30; Col 11,27.

«Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me; questa vita che vivo nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20).

Mons. Conforti sembra parafrasare questo testo quando esorta i suoi missionari:

«Il giusto deve vivere di fede e questa deve animare, santificare tutti i suoi atti... E così la santità, il sentimento del dovere, la rigenerazione del cuore, la spiritualità della vita compiranno in noi l'opera della fede, trasformandoci in Cristo. Avremo così la fede vera, quella fede che giustifica, perché opera mediante la carità»³.

2. *Da Gesù a Paolo*

«La grandezza di Paolo consiste nell'aver compreso il messaggio di Gesù come nessun altro scrittore del Nuovo Testamento. Egli fu interprete fedele di Gesù. Ciò è vero specialmente della sua dottrina sulla *giustificazione*. Essa non è una sua invenzione, ma nella sua sostanza trasmette il messaggio centrale di Gesù così come esso è condensato nella prima beatitudine: "Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio" (Lc 6,20)»⁴.

Possiamo constatare come «Paolo traduce costantemente in linguaggio teologico ciò che Gesù aveva espresso in immagini e parabole prese dalla vita di ogni giorno»⁵.

³ Guido Maria Conforti, *La Parola del Padre*, EMI, Bologna 1981, pp. 25-26.

⁴ Jeremias J., *Il messaggio centrale del Nuovo testamento*, Brescia 1982, 71.70.

⁵ Jeremias J., op. cit., pag. 70.

Lo stesso Joachin Jeremias instaura un confronto che ci apre alla comprensione del dono del Signore.

«Gesù dice: Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori; Paolo dice: L'uomo empio è giustificato. Gesù dice: Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti (parola forte, significante che fuori del regno non si trova altro che morte); Paolo dice: Colui che è giustificato per fede avrà vita.»

3. «*Il giusto vivrà per la sua fede*» (Ab 2,4)

Riandiamo ad un testo paolino chiave che consideriamo come tesi. Ha una sua consistenza anticotestamentaria, riproposta e reinterpreta a livello neotestamentario. Nel contesto della lettera ai Romani (1,17) assume tutta la sua portata di azione divina di salvezza, di «mistero»: missionarietà salvifica.

Alonso Schökel traduce così il testo di Abacuc che ci è giunto come testo che si dovrebbe «decifrare»⁶:

«L'animo ambizioso fallirà;
l'innocente, per la sua fede, vivrà» (Ab 2,4).

La contrapposizione tra due tipi di persone può essere così spiegata. «C'è un uomo mosso dalla cupidigia e dall'ambizione (npš), che si gonfia con la sua arroganza e con quello che inghiotte (pl), o con i suoi successi; ma non trionferà (Lyšr), perché non è retto (L'yšr). E c'è un uomo opposto al precedente, giusto e innocente (sdyq), che non ricorre alla forza perché si fida ('mwnh) di Dio e per questo salverà la sua vita.»

⁶ Cfr. Alonso Schökel L., *I Profeti*, Roma 1984, 1254.1256.

Per rilevare il valore teologico di questo versetto è sufficiente confrontare l'insegnamento coevo del Deuteronomio o, meglio, di tutti i libri del corpo deuteronomistico: la vita e la felicità sono date dall'osservanza della legge di Dio. Il profeta Abacuc, pur non entrando in discussione con questo insegnamento, si distingue. Non sottolinea ad oltranza l'osservanza, giacché anche per questa ci si può «gonfiare», ma accentua con forza la fede/fiducia in Dio.

L'espressione di Abacuc, con variazioni, è riproposta più volte nell'AT e nella traduzione greca dei LXX⁷.

Si può con interesse confrontare, a proposito di Qumran, l'interpretazione che dà il Commentario di Abacuc proprio al testo profetico 2,4:

«l'interpretazione concerne tutti coloro che compiono la legge nella casa di Giuda (e) coloro che Iddio salverà dalla casa del giudizio (cioè dal giudizio finale) a motivo della loro fatica e della loro fedeltà al Maestro di giustizia» (IQp Hab).

Commenta Jeremias, dopo averci offerta la traduzione di questo testo: «Qumran non è premessa a Paolo. Qumran è invero conscio della bontà e misericordia di Dio, ma esse sono valide soltanto per coloro che cercano di adempiere la legge sino all'ultima oncia delle loro forze... Qumran e Paolo appartengono a due mondi diversi»⁸.

È il mondo diverso di Paolo da scoprire per conoscere il disegno di Dio, definitivamente rivelato-

⁷ Cfr. Liedke G., *JSR, Essere retto, giusto*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978, 684-685.

⁸ Jeremias J., op. cit., p. 69.

donato in Gesù, e cogliere radicalmente con gioia l'identità del *missionario*.

La citazione di Ab 2,4, oltre che nel testo ai Romani, è riproposta alla lettera in Gal 3,11 e in Ebr 10,38. Schlier commenta con quattro rilievi la «totale diversità dell'interpretazione paolina» di questo testo profetico⁹. «Secondo l'apostolo, (I) il giusto è colui che nella fede sperimenta la *dikaíosýne theōu* (giustizia di Dio); (II) la *pístis* (la fede) non è un modo di adempiere la legge e quindi un merito, bensì è l'opposto degli *érğa nóμου* (opere di legge) delle opere legalistiche; (III) *zésetai* (vivrà) è la vita escatologica nel futuro (cfr. Rm 6,22s; 11,25) e già nel presente (Rm 6,2.11.13); (IV) infine da tutte le citazioni risulterà probabile che *ek písteos* (per la fede) si debba riferire a *zésetai* (vivrà).

4. *Il Vangelo è potenza di Dio. Contesto prossimo*

Il contesto in cui Paolo cita Ab 2,4 è il cuore del Vangelo che egli serve, per il quale dà la vita e che configura l'apostolo totalmente in Gesù il Cristo.

«Io infatti non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede come sta scritto: il giusto vivrà mediante la fede» (Rm 1,16-17).

In questi due versetti Paolo ci apre alla vita nuova, ad un orizzonte dell'essere, del pensare e del vivere inedito. È doveroso soffermarci, anche se brevemente, su alcuni vocaboli: "vangelo", "potenza di Dio", "salvezza", "giustizia di Dio", "fede".

⁹ Schlier H., *La lettera ai Romani*, commentario teologico del Nuovo testamento, Brescia 1982, 97.

4.1. *Vangelo* è termine già al centro dei primi versetti della lettera ai Romani. Paolo è innanzitutto «prescelto per annunciare il vangelo» (Rm 1,1b). E questo «vangelo» è promessa divina nei millenni, riguarda il Figlio nel suo risorgere e nel suo agire per opera dello Spirito.

In secondo luogo, il «Vangelo» annunziato da Paolo, meglio, «l'annunziare il Vangelo del Figlio» (Rm 1,9) è «rendere culto nel proprio spirito» a Dio.

In terzo luogo, Paolo si sente e si riconosce debitore verso tutti; e quindi «pronto a predicare il vangelo anche - a quelli - di Roma» (Rm ,15).

Il «vangelo» è il messaggio di salvezza; è «di Dio» in quanto (genitivo soggettivo e auctoris) è Dio che attraverso il vangelo «chiama e in esso pronuncia i suoi ammonimenti, annunzia le sue richieste sovrane e dispiega la sua "potenza"¹⁰. È attraverso l'annuncio del Vangelo che si manifesta e agisce il dono del Signore Gesù. Paolo, in particolare, «ha ricevuto la grazia di Dio in quanto gli è stato affidato l'evangelo. Essa è dunque la grazia presente nell'evangelo»¹¹.

4.2. Inoltre *potenza di Dio* è il vangelo, «per la salvezza di chiunque crede». Il vocabolo *dýnamis* è stato ristudiato e riproposto con tutte le sfumature semantiche nella Bibbia dei LXX, oltre che nel mondo greco, e nell'epistolario paolino come *dýnamis Theōu* e *dýnamis Christōu* da Romano Penna¹².

¹⁰ Schlier H., op. cit., p. 59.

¹¹ Ibid., p. 70.

¹² Penna R., *Il vangelo come «potenza di Dio» secondo 1Cor 1,18-25*, L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia, Cinisello Balsamo 1991, 200-212, in particolare pp. 210-212.

Riproponiamo le conclusioni dell'uso paolino più originali di *dýnamis*. Innanzitutto, stando a Rm 1,4.16; 1Cor 1,18.13-24; 6,14; 2Cor 3,4; Fil 3,14; Ef 1,19, «Paolo parla di *dýnamis* come di una potenza salvifica, propria insieme di Dio Padre e di Cristo: tale equiparazione tra Dio e Cristo è fondata su un avvenimento originalissimo quale la risurrezione al terzo giorno».

In secondo luogo Rm 1,16 «mostra chiaramente che il genuino Kerygma apostolico altro non è che il prolungamento, e in certo senso una riattualizzazione dell'opera divina compiutasi nel Cristo storico... L'annuncio cristiano dunque non è vuota parola, ma una potenza salvifica, e lo è tanto nel senso del suo contenuto, costituita da una *dýnamis* già esercitata dal Padre sul Cristo crocifisso, quanto del suo autore principale, poiché *hic et nunc* è Cristo che agisce, chiama e accoglie».

A conclusione di queste due riflessioni sulla *dýnamis* vorrei citare questa annotazione finale: «il parallelismo tra

1Cor 1,24
Predichiamo
Cristo
potenza di Dio
e sapienza di Dio.

e 1,18
La parola
della Croce è
potenza di Dio
per quelli che si salvano

rivela la presenza della stessa e identica *dýnamis* vivificante, che troviamo all'opera prima in Cristo e poi nel credente; analogicamente perciò l'atto di fede al momento del kerigma equivale alla risurrezione di Gesù».

4.3. *Giustizia di Dio* come espressione richiama immediatamente il linguaggio forense. Il verbo in parti-

colare (ebraico *sadaq*; nel greco dei LXX *dikaion*) appartiene al vocabolario legale.

Sinteticamente Jeremias¹³, richiama come a partire dai salmi e dal secondo-Isaia «giustizia di Dio» è usato alternativamente come «salvezza di Dio», «grazia di Dio». Il testo di Romani potrebbe essere tradotto: «nel vangelo è rivelata la salvezza di Dio». Questo rilievo ha una portata estremamente significativa per la vita concreta del credente e di ogni persona che si apre all'interpellanza di Dio.

Käsemann ci offre in merito una serie di riflessioni che ci aiutano a far luce anche sugli itinerari della fede, rispettando una prospettività complessa, non solo terminologica, ma concernente la realtà in cui Dio opera.

Innanzitutto «non si dovrà dimenticare che l'espressione "giustizia di Dio" è parallela ad altre espressioni che riguardano la forza, l'amore, la pace, la collera di Dio»¹⁴.

«È necessario a questo punto ricordare a noi stessi che Paolo parla e scrive come un missionario. Nell'attività missionaria, il battesimo era l'atto decisivo... la dottrina della giustificazione per la fede non dovrebbe restare isolata. Essa può essere compresa soltanto se connessa con tutte le altre affermazioni sul battesimo. La grazia che Dio ci dà per il battesimo è così ricca che Paolo usa vari paragoni e immagini per esprimere di volta in volta i singoli aspetti. Se egli parla di abluzioni, l'accento è posto

¹³ Rivela come il primo a riconoscerne lo specifico significato soteriologico all'inizio del secolo fu: Hardy Ropes J., *Righteousness in the Old Testament and in St Paul*, in *Journal of Biblical Literature*, 22 (1903) 211-227.

Cfr. Jeremias J., op. cit., pp. 54-55.

¹⁴ Käsemann E., *La giustizia di Dio in Paolo*, in *saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, 137. Cfr. Jeremias J., op. cit., pp. 60-62.

sulla rimozione delle impurità dell'esistenza precedente. Se egli usa l'immagine del "rivestirsi di Cristo" presa a prestito dal linguaggio mistico, viene sottolineata la comunione, e persino unità, col Signore risorto. Lo stesso concetto con la nota addizionale dell'unità dei cristiani tra loro, è espresso dall'immagine dell'incorporazione nel corpo di Cristo. Se egli adopera l'espressione "la circoncisione di Cristo" vuole indicare l'aggregazione al nuovo popolo di Dio. Infine, quando egli adotta il vocabolario della giustificazione, di origine forense, intende affermare che chi agisce è Dio solo. L'uomo non fa nulla: Dio fa tutto.

Ancora una volta nessuna immagine singola può esaurire la ricchezza senza limiti della grazia di Dio. Piuttosto ognuna di esse è solo una *pars pro toto*, una illustrazione particolare che sta in funzione dell'intero dono.»¹⁵

In terzo luogo, deve essere diariamente riconosciuto che il «dono comunicato qui non è dissociabile dal donatore» e non potrà mai esserlo. Perciò da un lato «la sovranità — di Dio in Cristo — su di noi si realizza totalmente quando si impossessa anche del nostro cuore e ci prende al suo servizio». «Lo stesso Signore che ci chiama al suo servizio rende anche possibile tale servizio, lo rivendica in modo tale che continua a trasmetterci i suoi doni». Dall'altro lato, in questo modo, è riconosciuto «il nucleo omogeneo che permetteva a Paolo di associare l'escatologia presente (il già realizzato con il dono) e l'escatologia futura (il definitivo con Dio), il "dichiarare giusto" e il "rendere giusto", il dono e il servizio, la libertà e l'obbedienza, concezioni giuridiche sacramentali ed etiche», mai assolutizzando uno dei poli o aspetti e rispettando la dialettica paolina che li abbraccia ambedue.

¹⁵ Jeremias J., op. cit., p. 60.

4.4. Ritorniamo a tentare di ridire che cosa è la “*fe-de*” strettamente legata alla “salvezza”.

«La *dýnamis theōu*... evidenzia che il vangelo, il kerigma è *dýnamis* essenzialmente quando agisce, suscita una risposta, provoca una presa di posizione. Si attua così la funzione “critico escatologica” della Parola»¹⁶.

Per questo il vangelo è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede». La salvezza è in atto, è già in corso nella storia, perché si compie nell’annuncio del vangelo, evento della giustizia di Dio “potenza di Dio”. «La salvezza si attua là dove c’è la fede che si apre alla “potenza di Dio”, a Gesù il Risorto e l’ac-coglie»¹⁷.

5. Paolo Missionario. Contesto ampio

Rileggiamo, come conclusione di questa mirabile parola di Dio, l’indirizzo e l’introduzione della lettera ai Romani, e con trepidazione riandiamo alla testimonianza, alla autocoscienza che Paolo attesta alla Chiesa di tutti i tempi, perché si riconosca il “mistero” che rende un uomo, a servizio del vangelo, della “potenza di Dio”.

Cogliamo la «ricca trama dei rapporti»¹⁸ che qualifica e configura Paolo: rapporto a Gesù e alla Trinità, al Vangelo, alla Comunità espressa nel ministero, nella preghiera, nell’agape.

¹⁶ Penna R., *Il vangelo come «potenza di Dio» secondo ICor 1,18-25*, p. 211.

¹⁷ Schlier H., op. cit., p. 95.

¹⁸ Cfr. Pastores dabo Vobis 12-13.

5.1. Paolo non riconosce la propria identità dalle ascendenze familiari, da una appartenenza etnica, da una tradizione culturale, da un'origine geografica, ma dal suo rapporto con Gesù.

«Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione»
(Rm 1,1).

Servo dice dipendenza, appartenenza unica, totale; dedizione nel servizio; rapporto tipico d'amore. Da Abramo a Gesù essere "servo" significa aver fatto un salto qualitativo; l'essersi posto in un modo completamente nuovo nella storia, in rapporto agli altri. Tutto questo rende orientati (chiamati: «per vocazione») dovunque ci si trovi; perciò si è inviati, si è e si diviene "missionari" (apostoli): è una dinamica vitale unica, incredibile. Si può geograficamente andare dovunque e vivere un rapporto d'amore che ricrea e ci dà veramente identità e consistenza. È una vita di relazione piena che fa sperimentare la libertà interiore nel servire. Possiamo dire che Gesù è la radice dell'essere del "missionario": fonte di vita e di senso.

Gesù è la Presenza divina e umana in una storia concreta, di morte e di risurrezione (*dynamis*): contenuto della nostra fede (Rm 1,2-3).

È artefice della vocazione e dei doni dell'apostolo (Rm 1,6-7).

Ogni esperienza del pregare, frutto della fede e testimonianza del rapporto, è *in* Cristo e *per* Cristo (Rm 1,8-9). È unica fonte e ragione della nostra salvezza, proprio per il dono della fede (Rm 1,16); con la portata storica ed escatologica che la salvezza ha.

5.2. Anche il rapporto con il Padre è pienamente attestato dall'autocoscienza di Paolo. Dio (il Padre) ha un

disegno su ciascuno (Rm 1,2) e ama (Rm 1,7). È Padre di Gesù, morto e risorto; ed è Padre nostro (Rm 1,7). È testimone e garante delle scelte di Paolo (Rm 1,9-10).

Lo Spirito poi è Spirito di santificazione (Rm 1,4). L'essere e il vivere di Paolo, apostolo, è presenza costitutiva del Mistero della Chiesa, per il rapporto con il Padre, il Figlio e lo Spirito.

5.3. Diviene di conseguenza determinante il rapporto di Paolo con il Vangelo; rapporto già richiamato in questa nostra riflessione. L'annuncio del Vangelo rende Paolo autocosciente del proprio mistero (cfr. la quasi inclusione dei vv. 1.15 di Rm); è *Vangelo* da predicare e proclamare, proponendolo si rende culto a Dio (Rm 1,9) per chiunque crede: in quanto il Risorto è presente ed operante in questo annuncio (Rm 1,3). Vale la pena, in merito, citare il testo più classico:

«Proprio per questo, anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma come è veramente quale Parola di Dio, che opera in voi che credete» (1Ts 2,13).

5.4. Il rapporto con la comunità, che attesta il ministero paolino di guida e di autorità che serve, si esprime

- con il desiderio di rapporto (Rm 1,11)
- con la volontà di visitare (Rm 1,13),
- con il dono dell'annuncio del Vangelo (Rm 1,15),
- con la certezza di un reciproco scambio di doni, grazie all'azione salvifica del Signore in ciascuno (Rm 1,12).

5.5. Se nel ministero di guida e nell'annuncio del Vangelo Paolo esprime già tutta l'agàpe, con cui è stato

configurato testimone autorevole dell'amore di Dio, non si può non rilevare come tutto il suo parlare e agire "profumi" di preghiera. Si esprime nel ringraziamento (Rm 1,8), nella supplica (Rm 1,10), nell'abbandono adorante e nel ricordo continuo (Rm 1,9b); il servizio stesso dell'annuncio del Vangelo è straordinaria preghiera di proclamazione e confessione di fede (Rm 1,9a).

6. Una conclusione

L'aspetto prioritario dell'impegno del "missionario", fenomenicamente più rilevante e quindi anche quantitativamente più consistente come tempo e fatica dedicata, è annunciare in preghiera andando in cerca dei fratelli, attestando di essere radicati per la fede nella *Potenza* di Dio (= nella compagnia vivificante del Risorto).

Possiamo allora concludere queste nostre riflessioni ricordando con Giovanni Paolo II che

«La missione è problema di fede, è l'indice esatto della nostra fede in Cristo e nel suo amore per noi»¹⁹.

Il battezzato che si lasci veramente coinvolgere dai nuovi e insondabili rapporti con Gesù e la Trinità, il Vangelo e la Comunità, non può a meno di aprirsi all'amore fraterno, alla preghiera e all'annuncio di Cristo e del suo lieto messaggio a tutti gli uomini.

Questa dinamica vitale e ministeriale è da vivere all'alba di ogni giorno: «Al sorgere del giorno mi ricordo di te Signore»²⁰.

¹⁹ Redemptoris Missio, 11.

²⁰ Responsorio breve di lodi del giovedì della IV settimana.

VEDERE, CERCARE, AMARE DIO NELLA PREGHIERA DEI SALMI

Dio è il nostro principio e l'ultimo nostro fine e per questo a Lui dobbiamo tendere con tutto il nostro essere. Ora la nostra intelligenza è fatta per conoscere, il nostro cuore per amare, la nostra volontà per operare e quindi conoscere Dio, amar Dio, servir Dio è il fine per cui siamo sopra questa terra.

Chi dunque volesse da questo punto di vista considerare la perfezione cristiana e formulare un proposito che abbracci tutti i propositi che si possono fare, non avrebbe che da risolvere di volere *veder Dio, amar Dio, cercar Dio in tutto* (PP pag. 29).

VEDERE, CERCARE, AMARE DIO NELLA PREGHIERA DEI SALMI

Antonio Bonora

La preghiera è sempre desiderio e ricerca di Dio per un'esperienza spirituale di dialogo d'amore con Lui. In particolare i Salmi sono testimonianza di un'appassionante ricerca di Dio nella convinzione che si può vederlo e ascoltarlo perché Egli si lascia trovare come il Dio vivente e personale, pieno di amore e misericordia.

TERMINOLOGIA

La formula «cercare Dio» ricorre molte volte nel salterio, anche in variazioni di espressione quali «cercare il volto di Dio», «cercare di abitare nella casa del Signore» (Sal 27,4), «cercare il nome del Signore» (Sal 83,17), «cercare i precetti di Dio» (Sal 119,45.94.115), «cercare le opere del Signore» (Sal 111,2). Il significato di queste formule equivale ad altre simili: per es. «amanti la salvezza di Dio» (Sal 40,17), «speranti in Lui» (Sal 69,7).

La «ricerca» di Dio non è un cammino soltanto intellettuale, ma implica il desiderio di «abitare» con Dio, «osservare» i suoi precetti «ricordare» le sue opere, ecc.

Nel Sal 69,7, «coloro che cercano Dio» è sinonimo di «coloro che sperano in Dio». Si tratta dunque

di una ricerca che, fin dall'inizio, è intrisa di fiducia, di speranza e di amore per il Signore. Il salmista cerca Dio perché riconosce che solo Lui può salvarlo, liberarlo dai pericoli e dalla morte, soccorrerlo nell'angoscia e nella tribolazione. Detto sinteticamente, la ricerca di Dio è attesa di salvezza e impegno di fedeltà.

Molto frequente è anche la ricorrenza della formula «vedere la bontà del Signore» (Sal 27,13), «vedere la luce» (Sal 36,10). Connesse al tema del «vedere» sono anche espressioni come quella del Sal 42,12: «Spero in Dio, ancora potrò lodarlo, Lui, salvezza del mio volto e mio Dio» (cfr. Sal 43,5). Il salmista ha «gli occhi rivolti al Signore» (Sal 123,2) e così prega: «A te, Signore mio Dio, sono rivolti i miei occhi» (Sal 141,8). «Vedere», nel linguaggio biblico, indica l'incontro e l'esperienza personale di una relazione vitale con una persona. «Vedere Dio» significa trovarlo e incontrarlo, entrare in un rapporto personale con Lui.

La preghiera salmica è anche una dichiarazione d'amore, come nel Sal 18,2: «Ti amo, Signore, mia forza». L'amore del salmista per il suo Dio si esprime in molti modi: nella lode, nell'invocazione, nella fiducia e nell'abbandono confidente. L'amore fa dell'amato l'unico vero bene: «Ho detto a Dio: Sei tu il mio Signore, senza di te non ho alcun bene» (Sal 16,2). La ricerca continua di Dio ha la sua sorgente nell'amore che desidera vedere, trovare, incontrare.

Tutti e tre questi temi (cercare, vedere, amare) fanno riferimento alla presenza o vicinanza di Dio. Questi tre verbi infatti designano una tensione che solo la «presenza» può soddisfare e placare. Nella preghiera salmica trova espressione l'ultima convinzione che il desiderio umano di Dio non può essere deluso:

«Il Signore è vicino a quanti lo invocano,
a quanti lo cercano con amore sincero.
Appaga il desiderio di quanti lo temono,
ascolta il loro grido e li salva.
Il Signore protegge quanti lo amano,
ma disperde tutti gli empi» (Sal 145,18-20).

DIMENSIONE SALVIFICA

Cercare, vedere e amare indicano una tensione rivolta alla salvezza che solo Dio può concedere. La preghiera salmica proviene infatti da un'esperienza ripetuta, a volte perfino angosciante, di pericolo, malattia, peccato ecc., comunque da una condizione di non-salvezza.

Il salmista sperimenta che la sua esistenza è minacciata, insicura, insidiata da nemici mortali, esposta a una serie indefinita di rischi. Domina soprattutto la terribile minaccia della mancanza di relazione con Dio e con gli altri. La vita infatti è pensata come una rete di relazioni personali con gli altri e con Dio; la non-salvezza è la solitudine della morte, rappresentata con l'immagine delle tenebre.

Ecco come il Sal 88 dipinge la condizione di non-salvezza lamentandosi con Dio:

«Mi hai gettato nella fossa profonda,
nelle tenebre e nell'ombra di morte.
Pesa su di me il tuo sdegno
e con tutti i tuoi flutti mi sommergi.
Hai allontanato da me i miei compagni,
mi hai reso per loro un orrore» (v. 7-9).

Il salmista è nelle tenebre: non riesce a vedere se non lo sdegno di Dio e i suoi compagni, il prossimo, sono "lontani" da lui.

L'invocazione ricorrente della salvezza («salvami, Signore») sgorga dal cuore che sente minacciata

la sua relazione vitale con Dio e con gli altri, come nel Sal 70:

«Vieni a salvarmi, o Dio,
vien presto, Signore, in mio aiuto...
Gioia e allegrezza grande
per quelli che ti cercano;
dicano sempre: "Dio è grande",
quelli che amano la tua salvezza» (vv. 2.5).

La certezza che Dio è aiuto e salvatore (Sal 70,6) ravviva «il cuore di chi cerca Dio» (Sal 69,33).

La "salvezza" si concretizza nel perdono, nel dono di una vita sana e prospera, nella gioia di armoniose relazioni familiari e sociali, nella benedizione divina che dà prosperità e ricchezza, nella liberazione dall'oppressione e dall'ingiustizia e infine dalla morte.

Il salmista cerca Dio, vuole vederlo e trovarlo, lo ama perché sa che soltanto il suo Signore può e vuole salvarlo.

Il Sal 27 risponde e sviluppa i tre temi del cercare, vedere e amare Dio. Il salmista ama e per questo cerca di stare con il suo Signore per gustare la dolcezza del suo amore:

«Una cosa ho chiesto al Signore,
questa sola io cerco:
abitare nella casa del Signore
tutti i giorni della mia vita,
per gustare la dolcezza del Signore
ed ammirare il suo santuario...
Di te ha detto il mio cuore: "Cercate il suo volto":
il tuo volto, Signore, io cerco.
Non nascondermi il tuo volto,
non respingere con ira il tuo servo.
Sei tu il mio aiuto, non lasciarmi
non abbandonarmi, Dio della mia salvezza...
Sono certo di contemplare la bontà del Signore
nella terra dei viventi» (vv. 4.8.9.13).

La ricerca di Dio è qui desiderio di gustare la sua dolcezza, scoprire il suo volto benevolo, sperimentare il suo aiuto e la sua compagnia. Ciò che il salmista cerca è il «Dio della mia salvezza».

DIMENSIONE ETICA

I tre verbi (cercare, vedere, amare) designano anche l'impegno etico del salmista. Infatti cercare Dio equivale a obbedire ai suoi precetti:

«Con tutto il cuore ti cerco: non farmi deviare dai tuoi precetti (Sal 119,10).

I precetti del Signore sono la parola giusta e il salmista così prega:

«I miei occhi prevengono la veglia per meditare sulle tue promesse» (Sal 119,123.148).

Amare Dio equivale ad amare la sua legge:

«Amo i tuoi comandamenti più dell'oro, più dell'oro fino... Io custodisco i tuoi insegnamenti e li amo sopra ogni cosa» (Sal 119,127.167).

Per interpretare correttamente questo linguaggio dei salmi occorre tener presente che *cercare* - *vedere* - *amare* sono inseparabili dalla libertà umana. Senza una decisione o una scelta della libertà non c'è né il cercare con tutto il cuore, né il vedere autentico, né l'amore. In altre parole, si cerca e si vede e si ama soltanto se si è scelto con decisione libera.

“Cercare Dio”, equivale dunque a “cercare i comandamenti di Dio” e amarli. Ciò significa che una ricerca di Dio è resa possibile solo da una risposta fedele e generosa alle esigenze religiose e morali del

Signore. Il “cercatore del Signore” è quindi fedele alle richieste dell’alleanza, alle esigenze etiche di essa, all’impegno della conversione.

Il Sal 78 esplicita l’equivalenza tra ricerca di Dio e conversione morale: «Lo cercavano, si convertivano e si rivolgevano a Dio» (v. 34).

Il Salmo 119 presenta il modello del giusto che cerca Dio e i suoi comandamenti. In questo lungo salmo che canta la Torah, esprimendola con 8 termini diversi in quasi ognuna delle 22 strofe, ordinate, in modo alfabetico, il verbo «cercare» (*dāraš*) ricorre 5 volte: ha per oggetto Dio e i suoi comandamenti. Dio è cercato «con tutto il cuore», con la partecipazione di tutta la persona; ma la ricerca di Dio è vista in intrinseca connessione col desiderio di osservare i suoi comandamenti:

«Beati quelli che osservano le sue testimonianze
con tutto il cuore lo cercano.
Con tutto il cuore ti cerco
non farmi deviare dai tuoi precetti» (vv. 2.10).

Il cercatore di Dio è il vero sapiente, contrapposto allo stolto e al malvagio che non cercano Dio. Ma chi cerca Dio è anche giusto, desideroso di onestà, di conversione e di osservanza dei comandamenti.

DIMENSIONE CONTEMPLATIVA

I fedeli ebrei desideravano «levare gli occhi verso Dio» e «vedere il suo volto». Sapevano bene che Dio è nascosto, invisibile, ma anche che Egli ogni giorno è all’opera per salvare il suo popolo e manifestare la sua potenza agli occhi dei suoi fedeli e delle nazioni pagane. È proprio questo desiderio di vedere Dio che

fa moltiplicare la ricorrenza dell'antropomorfismo «volto del Signore» per designare il Signore stesso in persona.

Nel Sal 63, l'orante cerca una teofania culturale in cui fare l'esperienza di un incontro e di un dialogo con Dio. Egli langue in «terra arida», cioè nella aridità spirituale, ma ha «sete» di Dio, lo cerca fin dall'alba per vedere la sua Gloria.

Finalmente, in un quadro rituale e liturgico, ha potuto fare l'esperienza mistica del «vedere Dio»:

«Dio, te mio Dio io cerco fin dall'alba,
la mia anima ha sete di te,
per te langue la mia carne,
terra arida, deserta, senz'acqua.
È allora che io ti ho visto nel santuario
contemplando la tua forza e la tua Gloria» (vv. 2.3).

Nel NT, il vangelo di Giovanni dichiara similmente a proposito del verbo incarnato:

«Noi abbiamo contemplato la sua Gloria, Gloria ch'Egli ha da suo padre come Figlio unico» (Gv 1,14).

La Gloria di Dio che il salmista desiderava contemplare risplende luminosa sul volto di Gesù Cristo.

“Vedere Dio” significa avere una relazione personale con Dio, essere unito a Lui e gustare la sua bontà come *unico* bene che sazia totalmente (cfr. Sal 27).

La vicinanza di Dio, la gioia di stare con Lui, il piacere di sentire la sua tenerezza e bontà che il salmista sperimenta nell'ambito della liturgia, egli vuole viverla nella sua quotidiana esistenza. La contemplazione della preghiera è infatti autentica, non evasione, se costituisce l'atteggiamento che accompagna l'orante nel corso della sua giornata.

DIMENSIONE AFFETTIVA

Nell'esperienza cultuale-liturgica l'ebreo comprendeva l'amore di Dio per il suo popolo ed esprimeva l'amore di Israele per Dio. La centralizzazione del culto nel tempio di Gerusalemme voleva rendere visibile l'esigenza della fede: si deve amare soltanto JHWH.

Si capisce, di conseguenza, l'amore per il tempio di Dio:

«Signore, amo la casa dove dimori e il luogo dove abita la tua gloria» (Sal 26,8; cfr. Sal 122,6).

Amare il Signore equivale ad «amare il suo nome» (Sal 5,12; 69,37). Nel tempio, dove s'invoca tutti insieme il suo nome, si concretizza la presenza del Signore e l'amore per Lui. La critica profetica contro il culto metterà in luce il pericolo che questo amore per il tempio e le sue liturgie diventino una pietà intimistica, una devozione che dimentica l'amore del prossimo e l'impegno per la giustizia, soprattutto per gli oppressi, i poveri, gli emarginati. Il vero culto, infatti, non può essere separato dall'amore per i fratelli. Né può limitarsi ad amare solo i correligionari, come pensavano gli Esseni di Qumran per i quali la regola era di «amare tutti i figli della luce» e di «odiare tutti i figli della tenebra».

Nel rapporto reciproco di amore, Dio è sempre colui che ha l'iniziativa; l'amore di Israele per Dio è sempre una risposta, un ringraziamento e una lode per i benefici ricevuti. Un ritornello ben noto canta l'amore di alleanza (in ebraico: *hesed*) di Dio per Israele: «Eterno è il suo amore» (cfr. Sal 106,1; 118,1-4; 136,1-26).

«Il Signore è un Dio di tenerezza e di pietà, lento alla collera e pieno d'amore» (Sal 86,15; 103,8; 145,8).

Il Dio dei salmisti è essenzialmente il Dio fedele, che ama con una misericordia e una tenerezza inesauribili. Il salmista canta la sua esperienza della fedeltà di Dio. Egli ricorre ad espressioni polivalenti, come quando parla del «Dio del mio amore» (Sal 59,18): l'espressione può indicare sia l'amore del credente per Dio sia la misericordia-amore di Dio per lui.

CONCLUSIONE

Dio, secondo il salterio, è gioia ed esultanza per quanti lo cercano e bramano la sua salvezza (Sal 40,17), gioia per il cuore di chi lo cerca sinceramente (Sal 105,3). La ricerca si nutre del ricordo delle meraviglie di Dio («Ricordate le meraviglie che ha compiuto», Sal 105,5), della certezza che Dio ama fedelmente il suo popolo. La ricerca è un "cammino", cioè un desiderio di salvezza, di comunione e intimità con Dio, che il salmista sperimenta soprattutto nel culto, dove «vede» il volto di Dio. La visione lo conduce ad amare Dio, a lodarlo e ringraziarlo. La preghiera diventa così ricerca di «amore e giustizia», volontà di stare lontano dal cuore perverso e malvagio che commette il male (Sal 101,1.4). Ma la preghiera salmica non è religiosità che si rinchiude nel tempio, bensì è anche impegno per la difesa del debole e dell'orfano, del misero e del povero, dell'indigente e dell'oppresso (cfr. Sal 82). Per questo il salmista esclama: «Beato l'uomo che ha cura del debole» (Sal 41,2).

Con la formula più volte ripetuta (vedere Dio, amare Dio, cercare Dio), Guido Maria Conforti rifletteva pienamente la spiritualità dei salmi. Indicandola come cifra riassuntiva della spiritualità missionaria, egli non faceva che mettere in risalto la

preoccupazione della Bibbia: il prossimo ha bisogno di tante cose, ma il missionario gli fa mancare l'essenziale se non gli comunica la sua ricerca appassionata, il suo amore sincero, la sua contemplazione *visiva* di Dio. La preghiera salmica è la preghiera della chiesa, ma non la distrae dal suo compito missionario bensì nutre e sostiene il suo desiderio di farsi compagna, educatrice, sostegno e maestra di tutti gli uomini che cercano Dio.

Tante voci si alzano oggi, nel mondo, per dire in modi diversi che «Dio è morto», facendo eco a quelli che domandavano ai Giudei: «Dov'è il tuo Dio?»

Oggi ancora, come ai tempi del salmista, l'empio insolente disprezza il Signore esclamando: «Dio non se ne cura, Dio non esiste» (Sal 10,4; cfr. Sal 14,1).

La risposta a questo ateismo pratico può venire soltanto da chi sinceramente cerca, vede e ama il Signore.

Vedere Dio «gli occhi negli occhi» (Is 52,8) è il desiderio più profondo dell'uomo credente che cerca Dio e il suo amore. La preghiera dei salmi mantiene vivo e fresco questo desiderio. È desiderio di ascoltare e di capire (Sal 85,9: «Ascolterò che cosa dice Dio, il Signore»), di vedere Dio (Sal 85,8: «Mostraci, Signore, il tuo amore»); è bisogno di presenza di Dio (Sal 44,24: «Svegliati, perché dormi, Signore?»), di «saziarsi della sua presenza» (cfr. Sal 17,15) e del suo amore.

Nell'AT non c'è l'idea della "missione" come è intesa nel NT e nella tradizione della chiesa, cioè come invio a proclamare la fede/rivelazione al mondo pagano. Tuttavia è presente l'idea che Israele deve essere «luce delle genti» (cfr. Is 42,6; 49,6 ecc.) con la sua vita. La "missione" è intesa come irradiazione e attrazione, esibizione della pratica concreta della Torah nella vita:

«Verranno molti popoli e diranno: Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri» (Is 2,3).

Si è missionari esibendo una sincera e autentica ricerca della visione di Dio, un profondo amore per il Signore e la sua legge. La gente dirà: «Andiamo dal cristiano-missionario che prega, cerca, contempla e ama Dio perché ci indichi la via per trovare il senso vero della vita e il modo per essere più felici».

BIBLIOGRAFIA

- RAVASI G., Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, 3 voll., Dehoniane, Bologna 1981-1984.
È il miglior commento in lingua italiana. Opera monumentale, utile per la consultazione.
- BARSOTTI D., Introduzione ai Salmi, Queriniana, Brescia 1972.
- BEAUCHAMP P., Salmi notte e giorno, Borla, Roma 1983.

VEDERE, CERCARE, AMARE NEL VANGELO DI GIOVANNI

E dovendo pur prendere da voi comiato, permettete che riepilogando il già detto, io esprima un voto; il voto che la caratteristica che dovrà distinguere i membri presenti e futuri della pia nostra Società sia sempre la risultante di questi coefficienti: spirito di viva fede che ci faccia *veder Dio, cercar Dio, amar Dio in tutto*, acuendo in noi il desiderio di propagare ovunque il suo Regno; spirito di obbedienza pronta, generosa, costante in tutto e ad ogni costo per riportare le vittorie da Dio promesse all'uomo obbediente; spirito di amore intenso per la nostra religiosa famiglia, che dobbiamo considerare qual madre e di carità a tutta prova per i membri che la compongono (LT 10).

VEDERE, CERCARE, AMARE NEL VANGELO DI GIOVANNI

Giorgio Zevini sdb

LINEE DI SPIRITUALITÀ SAVERIANA

Guido Maria Conforti, fondatore della Pia Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere e più tardi arcivescovo di Parma, nel presentare il 2 luglio 1921 le Costituzioni, appena approvate dalla Santa Sede, così sintetizzava la spiritualità dell'Istituto:

«La caratteristica che dovrà distinguere i membri presenti e futuri della pia nostra Società sia sempre la risultante di questi coefficienti: *spirito di vita di fede che ci faccia veder Dio, cercare Dio, amare Dio in tutto*, acuendo in noi il desiderio di propagare ovunque il suo Regno; spirito di obbedienza pronta, generosa, costante in tutto e ad ogni costo per riportare le vittorie da Dio promesse all'uomo obbediente; spirito di amore intenso per la nostra Religiosa Famiglia, che dobbiamo considerare qual madre e di carità a tutta prova pei membri che la compongono» (LT 10).

La centralità di Dio, vista come unione con la persona di Gesù, è certamente uno dei fondamenti della spiritualità missionaria come ci ha ricordato anche Giovanni Paolo II nella Redemptoris Missio, i missionari saveriani l'accentuano con forza: tutto parte da Dio e raggiunge il suo compimento in Cristo, apostolo del Padre, inviato nel mondo ad evangelizzare

gli uomini ed in particolare i poveri, i deboli e gli emarginati dalla società (C 1983 nn. 3.9)¹.

Anche per la Bibbia, e siamo nell'ordine della salvezza, tutto trova la sua origine in Dio. Dio, mistero insondabile dell'uomo, ha preso l'iniziativa e si è fatto conoscere all'umanità, prima tramite Israele, e poi, nella pienezza dei tempi, tramite Cristo (cf. Ef 1,1-4). La sublimità della vita cristiana trova la sua espressione più alta e decisiva nell'esperienza della koinonia (comunione), la quale consiste non solo in una comunione di vita con le persone umane, ma più ancora in una comunione profonda e misteriosa dei credenti con il Padre e il Figlio (cf. 1Gv 1,3.6-7).

È nostro desiderio in questa riflessione soffermarci ad analizzare il significato e la portata teologico-spirituale dei verbi «*vedere, cercare, amare*», usate dal Conforti, per evidenziare le caratteristiche dello spirito saveriano e la centralità della persona di Cristo nella vita religiosa. Faremo questo cercando di tracciare un itinerario di fede per il religioso saveriano alla luce del messaggio spirituale del quarto evangelista, dato che questi ci presenta un medesimo cammino di fede e di vita spirituale come quello espresso da Mons. Conforti. Descriveremo prima un itinerario storico dell'esperienza spirituale umana secondo l'apostolo Giovanni e poi raccoglieremo in sintesi gli elementi unificanti di un itinerario di vita per la spiritualità saveriana.

¹ Le costituzioni dei Missionari Saveriani si trovano anche in JUAN LOZANO, *Missione un progetto di vita*, EMI, Bologna 1973.

A. ITINERARIO STORICO DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE IN GIOVANNI

Chi legge con attenzione il vangelo di Giovanni non tarderà a scoprire che esso si presenta come la testimonianza di un'esperienza concreta, quella dell'incontro di un uomo con la persona di Gesù. Per l'evangelista, Gesù non è solo un grande personaggio del passato da ricordare, né solo un maestro straordinario da seguire per il suo insegnamento, né solo un modello di martire da imitare per il dono della vita e della salvezza offerta all'umanità. Gesù è la rivelazione perfetta della vocazione umana secondo il progetto di Dio. È la Parola di Dio fatta carne, è il Figlio unico donato da Dio al mondo (Gv 3,16), è l'uomo-Dio che rivela agli uomini un modo di "essere uomo" per farli rinascere alla vera vita, quella di figli di Dio. Anzi egli non solo comunica la vita che possiede, ma vuole vivere in ogni uomo per trasformarlo in ciò che Egli è. È qui che troviamo la risposta all'interrogativo che ognuno pone a se stesso: «chi sono io come uomo?» Per Giovanni l'uomo è Gesù Cristo, e Gesù è il Figlio amato dal Padre e mandato nel mondo, quale unico mediatore di un'unica esperienza di Dio: «Nessuno ha mai visto Dio. Il Figlio Unigenito, che è rivolto verso il seno del Padre, egli ce lo ha rivelato» (Gv 1,18).

La sola strada per entrare nel mistero di Dio è quella di passare attraverso il Figlio, accogliendo nella fede la sua persona storica, la rivelazione e la sua visione di gloria. I primi che fecero questa esperienza spirituale a contatto con il Gesù terreno furono i suoi discepoli, testimoni privilegiati dell'amore del Padre verso l'umanità. Tale esperienza spirituale è ben descritta dalle parole del discepolo amato nel prologo della sua prima lettera:

«Noi abbiamo *udito* colui che era da principio, la Parola che dà la vita. Noi l'abbiamo *visto* con i nostri occhi, noi l'abbiamo *osservato* e l'abbiamo anche *toccato* con le nostre mani... Noi annunciamo anche a voi colui che abbiamo *visto e udito*, perché voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il suo Figlio Gesù Cristo» (1Gv 1,1-3).

La testimonianza personale che l'apostolo intende comunicare ai suoi lettori parte dall'esperienza storica di Gesù, che egli bene esprime con una serie di verbi sensoriali quali «*vedere, udire, toccare*». E sarà solo la comunione con il testimone che li introdurrà alla comunione con il Padre e il Figlio. Da allora in poi tale esperienza spirituale si prolunga nel tempo della Chiesa e raggiunge noi, tramite altri credenti e discepoli del Signore, che come il Conforti testimoniano lo stesso amore di Dio verso ogni uomo.

L'esperienza spirituale del "testimone", tuttavia, trova la sua validità ad una condizione: quella della fede. Solo quando l'uomo si pone nell'atteggiamento sincero di accoglienza e di ascolto, aperto al dono di Dio, tale esperienza si espande e produce vita e salvezza. Dirà il Conforti ai suoi figli spirituali: «*spirito di viva fede* che ci faccia vedere Dio, cercare Dio, amare Dio in tutto». Il rifiuto della fede, che Giovanni esprime con il termine «mondo» in senso peggiorativo², rappresenta l'antitesi dell'atteggiamento di accoglienza. Ciò impedisce di «*vedere*» Gesù, di «*ascoltare*» la sua parola, di «*riconoscere*» la sua testimonianza. Allora la parola non penetra nell'uomo, e a causa della propria autosufficienza e del ri-

² Cf. G. ZEVINI, *Gesù, i discepoli e il mondo nel vangelo di Giovanni*, in *Parola Spirito e Vita* 28 (1993) 127-140.

piegamento su se stessi, si è incapaci di riconoscere la rivelazione di Cristo.

Coloro invece che si fanno discepoli e si stringono attorno a Gesù, come fece il gruppetto degli apostoli nell'ultima cena, questi riceveranno lo Spirito Santo (Gv 20,22), saranno illuminati e guidati da lui, saranno testimoni di Gesù (Gv 15,26-27). Il compito di ogni uomo, infatti, non è solo quello di accogliere il Cristo, ma quello di farsi suoi discepoli mettendosi alla sua scuola (Gv 8,31; 15,8).

Giovanni descrive tre tappe successive che il discepolo di ogni tempo percorre nella sua vita di fede. Queste sono messe in luce attraverso alcuni verbi significativi: 1. l'inizio del cammino di fede, dopo l'incontro con Gesù, è segnato dai verbi «*andare, udire, vedere*»; 2. la crescita del cammino di fede è descritta con i verbi «*cercare, conoscere, credere*»; 3. la maturità del cammino di fede si qualifica con il verbo «*amare*».

Cerchiamo di descrivere le singole tappe di questo cammino del discepolo di Gesù.

1. «*Andare-udire-vedere*» come inizio del cammino di fede

I tratti essenziali del discepolo di Gesù sono raccolti in filigrana da Giovanni nell'episodio del primo incontro che il Cristo ha con il suo Precursore all'inizio della vita pubblica: Gv 1,35-51.

a. *Andare da Gesù*. Il Battista, dopo aver dichiarato la sua identità davanti alla delegazione dei giudei (1,24-28), vede il Maestro di Nazareth «*venirgli incontro*» e proclama la sua testimonianza: «Ecco l'Agnello di Dio» (1,29). Due dei suoi discepoli avendolo udito

parlare «*si mettono dietro Gesù*», intrecciando con lui un breve dialogo. Questi li invita ad «*andare*» per vedere. Non si tratta di ammirare qualcuno, ma di fare l'esperienza di una persona, di entrare nella sua intimità. I discepoli desiderano andare a vedere. Gesù a questo punto non strappa il loro consenso dicendo di essere il Figlio di Dio; bensì, egli che è Dio, si adatta a camminare con il passo dell'uomo, che spesso è lento e insicuro. Dio non ha mai fretta e rispetta i tempi di maturazione e di crescita di ognuno. L'esperienza personale con Gesù, l'ascoltarlo, il dialogare con lui per essere introdotti nella sua intimità, sono momenti che costituiscono il fondamento della fede e hanno una funzione essenziale nella sequela e nella vocazione del discepolo.

Il «*venire*» a Gesù per vedere dove sta è un'espressione che contiene l'invito a fare una diretta esperienza personale con lui e descrive un vero cammino di fede, il cui inizio comincia quando i discepoli «*vanno*» dal Maestro per incontrarlo dove egli dimora e sta, ma il cui termine è raggiunto solo quando essi contempleranno la sua gloria e crederanno in lui (cf. 2,11), che abita nel Padre (cf. 1,18; 12,45; 14,3-9; 17,6-11). Il luogo di Gesù è il Padre e il luogo del Padre è Gesù. Anche ogni discepolo deve collocarsi a partire da questo luogo (cf. 12,26): deve dimorare presso Gesù per guardare il proprio Maestro e così passare dall'esteriorità dei fatti alla comprensione profonda del suo mistero.

b. *Udire Gesù*. Per accogliere la testimonianza non basta andare da Gesù, ma occorre «*udire*» la sua parola. Il discepolo nel suo cammino di fede non può limitarsi ad un semplice ascolto materiale della parola di Gesù. Egli deve trasformare l'ascolto in docilità interiore, in apertura del cuore e in accoglienza

della voce di Dio. L'importanza dell'ascolto è sottolineata bene nel brano della samaritana quando i suoi paesani dopo che hanno incontrato Gesù diranno alla donna che aveva portato loro l'annuncio della venuta del Messia:

«Non è più per la tua parola che noi crediamo, ma ora noi stessi *abbiamo udito e sappiamo* che questi è veramente il Salvatore del mondo» (Gv 4,42)³.

L'elemento fondamentale di ogni spiritualità biblica è l'ascolto (cf. Dt 6,3ss): si vive nella fede in proporzione alla capacità di far spazio alla Parola, di far nascere il Verbo di Dio nel cuore dell'uomo. Non è l'uomo, infatti, che può penetrare la Parola di Dio, ma solo questa può conquistarlo e convertirlo facendogli scoprire i suoi segreti. La conoscenza della Parola è opera di un carisma divino, che non è posto nelle mani del semplice lettore, ma del credente aperto allo Spirito.

Dall'ascolto poi nasce nell'uomo la risposta che è conversione a Dio. Si tratta di abbandonarsi alla lode silenziosa del cuore in un clima di semplicità e di preghiera adorante. Solo allora il credente fatto «discepolo» potrà gustare «la Parola eccellente di Dio» (Ebr 6,4-5). Essa non solo va letta, capita, ma soprattutto «accolta», compiuta, perché la Parola è «spirito e vita» che attende un cuore avido per incarnarsi. Essa

³ Circa l'ascolto della parola di Gesù nel vangelo di Giovanni c'è una gradualità: anzitutto esiste un ascolto legato all'«annuncio», che serve ad introdurre il cammino di fede (cf. 5,24); c'è poi un ascolto che si identifica con il credere (cf. 5,25; 10,5.14); infine abbiamo un ascolto che diventa accoglienza ed interiorizzazione della parola (cf. 8,47; 10,3.16.27). In questo caso a noi interessa il primo significato.

è qualcosa che contiene in sé la vita, anzi è qualcuno, è Cristo.

c. *Vedere Gesù*. Oltre l'ascolto della Parola occorre «vedere». Alla base della testimonianza c'è il «vedere» Gesù. L'uso del linguaggio sensoriale (udire, vedere...), con il quale Giovanni esprime l'esperienza della comunione con Dio, è uno dei tratti fondamentali della sua spiritualità. Siamo nella logica dell'incarnazione: è attraverso la via dei sensi che la vita di Dio raggiunge l'uomo.

Giovanni anche quando usa il verbo «vedere» ha una gradualità ed una ricchezza di vocaboli che mettono bene in luce l'uso degli occhi, sia quelli del corpo come quelli del cuore. Infatti, esiste un «vedere materiale» (blepein) (cf. 1,29); poi un «vedere cosciente ed attento» (theorein) (cf. 4,19; 6,2; 9,8); inoltre c'è un «vedere nel mistero» (horan) (cf. 1,18.50.51; 3,11.32), infine esiste un «vedere contemplativo» (theasthai) cf. 1,14; 4,35). Siamo passati da un vedere fisico-corporeo ad un vedere nello spirito aperto ad un atteggiamento di fede.

Nel nostro cammino di fede che stiamo tracciando sono i primi due significati che per ora ci interessano. Il discepolo non solo guarda ciò che lo circonda, ma si apre e prende coscienza di una realtà più profonda. E Gesù gradualmente introduce i suoi a scoprire il suo mistero: «Filippo, chi ha visto me, ha visto il Padre» (14,9), dirà il Maestro al discepolo nell'ultima cena.

2. «Cercare-conoscere-credere» come crescita del cammino di fede

Dopo aver intrapreso a camminare nella fede come discepolo è necessario non fermarsi per entrare

più in profondità nell'esperienza personale con il Cristo. Per i discepoli del Battista che si erano messi dietro a Gesù, non credere alla sua origine messianica e alla sua divinità era andare contro la logica di Dio e le attese veterotestamentarie e rimanere esclusi dalla via della salvezza. Per questo il discepolo è invitato ad andare avanti nella sua esperienza spirituale e nella sua ricerca: «*venite e vedrete*» (1,39). Si tratta di entrare gradualmente nell'intimità con il Signore.

a. *Cercare Gesù*. Le prime parole che Gesù pronuncia nel dialogo con i discepoli che lo seguono sono: «*Che cercate?*» (1,38). Esse sono la prima e fondamentale domanda che è rivolta ad ogni uomo che intenda seguire Cristo (cf. 18,4; 20,15). Esse stimolano una risposta. Sono un invito per il discepolo a chiarire se stesso che cosa si cerca realmente nella vita e su che cosa si pone il centro di essa.

In questa scena di discepolato è simbolizzato il fatto della conversione cristiana. L'andare dietro al Signore non comporta l'essere suoi discepoli: occorre che Gesù si volti, guardi ed avvii il dialogo. E in realtà il Maestro, con la semplice domanda «*Che cercate?*» scava nel cuore degli uomini, fa appello al loro profondo desiderio, fa sorgere i pensieri più veri perché i discepoli s'esprimano e passino alla sua sequela. Ogni discepolo deve chiarire il senso ultimo del suo cammino interiore, sentire il bisogno fondamentale di porsi davanti al Signore ed impegnare la sua vita. Gesù bisogna cercarlo, perché egli si concede solo a chi lo cerca impegnando tutto se stesso.

La stessa domanda di Gesù ritornerà nel dialogo con Maria Maddalena alla fine del vangelo accanto alla tomba vuota: «*Chi cerchi?*» (20,15). In tutti e due i casi Gesù impegna l'uomo ad interrogarsi sul senso

della sua ricerca. Un giorno Gesù rimprovererà i galilei che lo cercavano solo per essersi saziati di pani (cf. 6,26). A tale rimprovero fa eco la parola di Sant'Agostino:

«Quanti cercano Gesù solo per vantaggi temporali!... È difficile che si cerchi Gesù per Gesù: Voi mi cercate per qualche altra cosa; dovete invece cercare me per me»⁴.

b. *Conoscere Gesù*. Un'altra categoria che esprime bene l'esperienza storica con Gesù è quella del conoscere esperienziale. Giovanni traduce questo verbo «conoscere» con «apprendere» (ghinoskein) (cf. 6,69; 7,17; 8,32) e sottolinea l'aspetto di comunicazione personale, di disponibilità al dialogo, per cui il «conoscere» nel quarto vangelo è un conoscere credente. Dirà giustamente lo Schlier:

«La conoscenza come compimento dell'ascoltare e del vedere è la conoscenza data dalla fede. La conoscenza si manifesta nella fede e la fede si manifesta nella conoscenza. La fede però trova anche nella conoscenza il suo compimento come pure la conoscenza nella fede. E infine la fede si consolida nella conoscenza, nella quale prende dimora e sussiste, come pure viceversa. La conoscenza riceve dalla fede la sua intima forza e fermezza»⁵.

Un testo significativo, a riguardo della conoscenza storica e personale di Gesù, lo possiamo trovare nell'incontro del Maestro con Natanaele. Gesù dimostra di conoscere il futuro discepolo: «*Ecco un israelita senza ipocrisia!*» (1,47). Il discepolo, stupito dalle

⁴ AGOSTINO, Tract. in Joh. 25,10: PL 35, 1600.

⁵ H. SCHLIER, *Fede, conoscenza e amore nel Vangelo secondo Giovanni*, in ID., *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1969, 370.

parole, domanda al Maestro come possa conoscerlo: «*Donde mi conosci?*» E Gesù: «*Prima che Filippo ti chiamasse ti ho visto sotto il fico*» (1,48). Gesù conosce Natanaele prima che questi conosca Gesù, e la visione implica una conoscenza personale e di predilezione. In questo spazio di conoscenza amorosa di Gesù trova luogo la conoscenza personale dei suoi discepoli, che diventa coinvolgimento e dialogo tra persone, apertura alla fede e discernimento della volontà di Dio sull'uomo: «Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele» (1,49).

c. *Credere in Gesù*. Sappiamo che Giovanni scrive il suo vangelo con un solo scopo, che egli spiega chiaramente alla fine della sua testimonianza:

«Questi segni sono stati scritti perché voi *progredate nella fede* in Gesù che è il Messia e il Figlio di Dio e, perché *credendo* in lui, abbiate la vita nel suo nome» (20,31).

Egli cioè si propone di condurre gli uomini alla fede in Cristo. La fede, infatti, per Giovanni è il principio e il cuore dell'esistenza cristiana e riassume il coinvolgimento dell'uomo all'opera di Dio (6,29.40). Essa ha senso in quanto dice relazione alla persona di Gesù.

«*Credere*» ricorre novantotto volte nel vangelo e questo uso così abbondante sta ad indicare che l'autore ha della fede un concetto estremamente dinamico. Varie sono le costruzioni grammaticali usate da Giovanni: «*credere a*», «*credere che*», «*credere in*», «*credere nel nome di*». Il «*credere*» è un atteggiamento concreto di estrema ricchezza, dove confluiscono il «*cercare*», il «*conoscere*», il «*vedere*», l'«*ascoltare*», l'esperienza personale con il Cristo. Tra il «*credere*» ed il «*conoscere*» c'è un legame assai stretto, tanto

che l'uno è compreso nell'altro: dalla conoscenza alla fede e dalla fede alla conoscenza. Celebre è la dottrina dei Padri sull'approfondimento del «credere» nel «conoscere», tanto che Sant'Agostino dirà:

«Se non hai capito credi! La conoscenza è il frutto della fede. Non cercare dunque di comprendere per credere, ma credi per comprendere, perché se non credete non capirete»⁶.

Per la vita spirituale, dunque, è di vitale importanza la dimensione esperienziale della fede, quella visione contemplativa ed interiore del mistero cristiano, che ogni discepolo del Signore deve coltivare nella sua esistenza, attraverso l'ascolto della Parola e la sua interiorizzazione. Questo processo diventa esperienza personale del discepolo attraverso il cammino della «*lectio divina*» che tanti abbondanti frutti ha dato e dà per la vita spirituale. Tale strada maestra permetterà al credente di vedere e di valutare ogni cosa alla luce di Cristo.

3. «*Amare*» come maturità del cammino di fede

Per Giovanni la fede in Dio non è adulta se non si espande nell'amore al fratello. A prima vista può sembrare che il «credere» giovanneo conduca ad una visione della vita chiusa ed intimista. Non è così. La fede se è autentica trova sempre il suo naturale sviluppo nell'amore, perché questo è un'espressione dell'amore che Dio-Amore ha riversato su di noi.

L'amore, infatti, è all'origine, al centro e alla conclusione del disegno di Dio in Gesù. Il Padre con un

⁶ AGOSTINO, *Tract. in Joh.* 29,6: PL 35,1630.

atto di amore dona agli uomini il suo Figlio. Gesù riassume tutta la sua vita con il supremo gesto di amore verso i suoi morendo sulla croce. Anche il discepolo è invitato ad entrare in questo amore.

«*Amare Gesù*» è un'espressione che ritorna spesso in Giovanni più della formula «*amare Dio*». In questo amore per Gesù non c'è nessuna concorrenza, perché Gesù è l'oggetto dell'amore del Padre e il Padre ama noi in lui. Amando Gesù è dato agli uomini la possibilità concreta di rispondere all'amore con l'amore.

Per avere la vita e giungere alla comunione con Dio, il discepolo deve percorrere la stessa strada tracciata dal Cristo: realizzare la stessa missione nel mondo e seguire la stessa via dell'amore. Il seguace di Gesù deve rivelare, con la sua vita vissuta nell'*amore*, qual è il movente che lo spinge a vivere la propria fede in Cristo. Come c'è comunione nell'amore tra Padre e Figlio, tanto che Gesù dirà «*Io amo il Padre*» (14,31) e «*il Padre mi ama*» (10,17), così c'è comunione nell'amore tra Gesù e i suoi:

«Vi do un comandamento nuovo, che vi *amiate a vicenda*: come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (13,34).

L'amore che Gesù ha vissuto con i discepoli diventa il modello e la misura dell'amore che ogni credente deve avere verso il fratello. Come Gesù nella sua vita, con la donazione totale di sé per amore, ha narrato agli uomini l'amore del Padre, così il discepolo, nella linea della donazione totale, conduce la propria vita in modo oblativo e generoso verso i fratelli sul modello di Gesù: «*come io vi ho amato*». Non si tratta solo di imitazione, ma di dedizione completa per la stessa causa e per lo stesso regno di Dio.

E il fine di questo amore è l'unità di tutti i discepoli del Cristo, perché

«siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (17,23).

Tutti i credenti in Cristo devono rivelare con il loro stile di vita, che sono guidati nell'intimo del loro essere da un Dio-Amore, che è pienezza e gioia. Essi devono «gridare il vangelo con la vita» (Ch. de Foucauld) per essere segni e portatori di questa unità nell'amore.

Gesù, al termine della sua preghiera dell'«ora», prima di incamminarsi verso il luogo che lo porterà alla croce, prega il Padre con le parole che sono la sintesi della sua missione:

«Io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l'amore con il quale mi hai amato sia in essi ed io in loro» (17,26).

Gesù ha introdotto così i suoi nel segreto del suo essere, dopo aver loro svelato il rapporto vitale e di comunione reciproca che lo unisce al Padre nell'amore. Nel cenacolo poi la sua parola diventa confidenza e tenerezza fino a realizzare anche con i discepoli «il cuore a cuore» che lo lega a Dio. Sta a loro d'ora in poi condurre una vita che annunci il vero Dio in cui credono, rivelando al mondo che sono stati toccati dal Dio-Amore. Questa è la vera comunità messianica dei fratelli, legata dal vincolo dell'amore, che si costruisce ogni giorno, consapevole che Dio è Padre che ama tutti in Cristo Gesù, ed è comunione con il Figlio e lo Spirito.

Ogni credente è invitato così a prendere parte a questa vita di comunione (1Gv 1,3), ben sapendo che la vocazione cristiana è la perfezione dell'amore e che

«colui che non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1Gv 4,8.16).

B. ITINERARIO VITALE DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE SAVERIANA

Il messaggio che il vangelo di Giovanni lascia alla Chiesa di ogni tempo e alla nostra è assai ricco. Esso offre spunti di riflessione in particolare alla spiritualità che il Conforti ha proposto ai suoi missionari.

1. *La centralità di Cristo nella vita spirituale*

L'evangelista aiuta la coscienza di ogni comunità di fede a riflettere sull'assoluta necessità di una vita vissuta in unione e comunione con il Signore, in un incessante processo dinamico la cui costante è Dio. Giovanni insegna che la comunità non può essere divisa dal Cristo, da cui riceve quanto essa è, e a cui si riferisce quanto ha. Il compito dei discepoli di Gesù è quello di orientare ogni uomo verso il Cristo oppure attirarlo a sé, perché luogo di incontro e di comunione con lui, luogo dove è vissuta la sua vita. Il compito della comunità, specie quella religiosa, è di manifestare Cristo, senza sostituirsi a lui, è quello di essere nel mondo il suo «sacramento».

Il messaggio fondamentale della spiritualità giovannea, che ha la sua idea forza nella centralità della persona di Cristo, trova così nella spiritualità saveriana il suo ancoraggio. Recitano, infatti, le Costituzioni dell'Istituto Saveriano:

«Guido M. Conforti ha posto come fondamento della nostra vita e della nostra spiritualità: l'unione con la persona di Cristo, missionario del Padre, centro del nostro vivere, fonte e ispirazione del nostro pensare, amare e agire» (C 1983 art. 3).

Questa identificazione, in realtà, mette in luce che la dottrina spirituale di Giovanni, come quella saveriana, non si può ridurre solo ad una «via spirituale» insegnata da Gesù e conosciuta intellettualmente, ma ad un modo di fare esperienza personale di lui per essere trasformati, e quindi si identifica con Gesù stesso, con la sua persona, anche se non sarà mai raggiunta pienamente. Tutto deve partire da questo centro vitale: il pensare, l'amare, l'agire, i rapporti umani, i progetti apostolici e la stessa vita comunitaria. Qualsiasi missione al di fuori di Cristo rimane impossibile e sterile. Solo in lui si realizza l'unità di vita e di amore.

La stessa missione dell'annuncio del regno di Dio, fatto ai lontani e ai non credenti, diventa efficace nella misura in cui si trasmetterà non una dottrina ma una esperienza di vita sul modello di Cristo:

«Il nostro primo servizio al Regno di Dio è l'annuncio di Cristo e del suo messaggio, con la parola e la vita, e in particolare con la testimonianza della nostra consacrazione religiosa» (C 1983 art. 12).

In ogni cammino di fede è sempre necessario che il discepolo, dalla sua esperienza intima con Gesù e dall'esigenza dell'amore fraterno, sappia incontrarsi e dialogare con ogni uomo per condurre tutti alla sequela dell'unico Maestro e Signore della vita.

2. I frutti della spiritualità saveriana

Quando i discepoli del Signore camminano dietro il loro Maestro constatano il fiorire dei frutti nello Spirito e crescono come figli di Dio, realizzando in pieno la loro vocazione. Altrettanto va detto per i Missionari Saveriani. La loro missione a servizio del regno di Dio nella Chiesa sarà tanto più autentica nella

misura in cui si inseriranno nello stesso movimento per portare la «lieta notizia» nel mondo con l'ardore dei primi discepoli di Gesù, la cui vita era un prolungamento della persona del Signore. Scrive Mons. Conforti nella «Lettera Testamento» del 1921:

«Ognuno di noi sia quindi intimamente persuaso che la vocazione, alla quale siamo stati chiamati, non potrebbe essere più nobile e grande, come quella che ci avvicina a Cristo autore e consumatore della nostra Fede ed agli Apostoli, che, abbandonata ogni cosa, si diedero interamente senza alcuna riserva alla sequela di Lui, e che noi dobbiamo considerare come i nostri migliori maestri» (LT 1).

I principali frutti di questa esperienza spirituale nella quale i Missionari Saveriani troveranno la radice segreta della loro azione apostolica sono:

a. *La purificazione del cuore.* Più volte l'apostolo Giovanni sottolinea che il discepolo può vincere il peccato se resta unito a Cristo e se lascia che la sua parola operi in lui. La parola di Dio, infatti, quando viene interiorizzata ha un effetto di purificazione e di liberazione. Ripeterà il Maestro ai suoi:

«Voi siete puri in virtù della parola che vi ho annunziato» (15,3).

E l'apostolo Giovanni nella sua prima lettera:

«Voi siete forti perché la parola di Dio dimora in voi e avete vinto il maligno» (1Gv 2,14).

Ed ancora:

«Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché il seme di lui dimora in esso e non può peccare perché è nato da Dio» (1Gv 3,9).

Il discepolo di Gesù, che «è generato da Dio», non vive nella sfera di morte del peccato, ma in quella di Dio, si conserva esente dal male perché la parola di Dio, ricevuta sotto l'impulso dello Spirito Santo, lo riempie e lo costituisce figlio di Dio e lo pone in atteggiamento di continua conversione. Dicono le Costituzioni:

«L'esperienza delle nostre quotidiane infedeltà all'amore di Dio, rende necessario l'atteggiamento della conversione continua. Questa volontà di purificazione si concretizza nell'accettazione delle difficoltà quotidiane e culmina nel sacramento del perdono, nel quale proclamiamo la misericordia del Signore e il proposito di riconciliazione con Lui e con i fratelli» (C 1983 art. 47).

Il frutto dunque è la purificazione interiore, la vittoria sul peccato, anzi l'impeccabilità dei discepoli, dovuta al fatto che i figli di Dio attingono il dono escatologico dell'impeccabilità di Cristo stesso, mantenuta dalla reciproca inabitazione tra il discepolo e Gesù. L'autentica sequela del Maestro comporta così forza e intrepidezza contro tutte le forze del male.

b. *La vita di fede.* Altro frutto che scaturisce dalla sequela ed imitazione di Cristo è l'approfondimento e la crescita della vita di fede. L'apostolo Giovanni la descrive come l'interiorizzazione della parola di Dio, come l'appropriazione della rivelazione e della verità di Gesù. La nuova vita dei discepoli come figli di Dio è legata all'azione interiore della parola di Dio che l'uomo deve accogliere e assimilare. Questo processo di interiorizzazione però è opera dello Spirito Santo. Solo attraverso di lui, la verità di Cristo entra nel cuore dei credenti e li trasforma.

E il Conforti scrive ai suoi figli spirituali:

«Procuriamo sempre di vivere quella vita di fede, che deve essere la vita del giusto, in genere, e tanto più del Sacerdote e dell'Apostolo, la quale ci porti a cercare e volere il beneplacito di Dio e non il nostro. E vivremo di una tal vita, se prenderemo la Fede a regola indeclinabile della nostra condotta per guisa che informi i pensieri, le intenzioni, i sentimenti, le parole e le opere nostre. Vivremo di questa vita se in tutte le contingenze terremo Cristo innanzi agli occhi della nostra mente, ed egli ci accompagnerà ovunque, nella preghiera, all'altare, allo studio, nelle opere molteplici del ministero apostolico, nei contatti frequenti col prossimo, nel momento dello sconforto, del dolore e della tentazione. Ed in tutto da lui prenderemo ispirazione per modo che le nostre azioni esteriori siano la manifestazione della vita interiore di Cristo in noi» (LT 8).

Vita di fede, allora, per la spiritualità saveriana è optare per la vita, è passare — come dice l'apostolo Giovanni — dal mondo del basso al mondo dell'alto (5,24; 8,24), è «fare la verità» e «essere dalla verità» (18,37). Nella vita di fede l'uomo rimane nella parola di Gesù (8,31), diventa suo discepolo (15,8), conosce la verità (8,32) e dimora nella casa del Padre (8,35), partecipando alla vita stessa di Dio (1,12).

c. *La vita in obbedienza.* Di fronte alla centralità della persona di Gesù il discepolo è chiamato a prendere una decisione radicale che riporta all'essenziale la sua vita in Cristo, a trasformarla in obbedienza alla sua parola. L'obbedienza del discepolo si radica profondamente nell'obbedienza di Gesù Cristo e rappresenta un aspetto della sua sequela. La «*Lumen Gentium*» parlando dei religiosi li definisce

«gli uomini e le donne che seguono più da vicino l'annientamento del Salvatore e più chiaramente lo mostrano... al fine di conformarsi più pienamente al Cristo obbediente» (LG, 42).

In Gesù l'obbedienza al Padre è la sintesi della sua vita e del suo mistero di morte e risurrezione. Essa rivela la sua identità di Figlio e insieme di servo obbediente e docile. Per il discepolo di Gesù tale obbedienza è la sorgente viva e il modello del suo obbedire. Anche per l'apostolo saveriano vale questa visuale fondamentale. Egli rivive l'obbedienza di Cristo nel compimento della missione; al di fuori della fede in Cristo l'obbedienza religiosa non trova senso.

Recita la «Regola di vita» saveriana:

«Cristo è venuto nel mondo non per fare la propria volontà, ma per compiere il volere di Colui che lo ha inviato. Egli ci invita a metterci con Lui davanti alla volontà salvifica del Padre. Scelti per proclamare il Vangelo, ci rendiamo docili all'azione dello Spirito che ci spinge ad assumere l'obbedienza al Padre come norma della nostra vita e del nostro servizio missionario» (C 1983 art. 31).

Per ogni membro della Società, l'obbedienza diventa, allora, via di santità: lo fa aderire alla volontà di Dio e lo pone al giusto posto per la realizzazione della missione che il Signore gli affida nella famiglia saveriana e a servizio del regno di Dio.

c. *La vita di amore fraterno.* Un ulteriore aspetto che la spiritualità giovannea come quella saveriana sottolineano con vigore è la vita di fraternità e di amore fondata «sull'ascolto della parola, sulla fede e la carità» (Cost. art. 36). Un aspetto caratteristico, tuttavia di entrambi le spiritualità risiede nel fatto che la carità deve scaturire dal di dentro, è frutto della fede e della parola interiorizzata nel cuore. L'apostolo Giovanni descrive bene il comandamento dell'amore cristiano quando afferma:

«Chi possedesse i beni di questo mondo e vedesse il suo fratello nel bisogno, ma gli chiudesse il suo cuore, come può dimorare in lui l'amore di Dio? Fratelli, non amiamo a parole e con la lingua, ma con le opere e nella verità» (1Gv 3,17-18).

L'autentica carità deve spingerci ad aiutare tutti coloro che si trovano nel bisogno, specie i più poveri ed abbandonati. Il discepolo, infatti, è convinto che il cristianesimo è accoglienza di una Persona, che irrobustisce l'umanità del credente, facendolo uscire da se stesso, per amare chi è suo fratello. Dunque la fede si espande nell'amore o meglio è l'amore.

Il Conforti parlando della carità verso il prossimo così si esprime:

«Perché dobbiamo amare i fratelli? Perché opera di Dio, perché figli di uno stesso Padre secondo la carne; perché figli e fratelli di Gesù Cristo; perché fratelli secondo la stessa fede; perché figli di questa terra comune... In che modo? Volendo e procurando il bene, consigliare nei dubbi, consolare nelle afflizioni, eccitare al bene col buon esempio; pregare scambievolmente: orate ad invicem ut salvemini»⁷.

Tutto ruota attorno a questo centro che è la carità. Essa è scambio, reciprocità gratuita, donazione totale agli altri. Questa costruisce la comunità, in opposizione all'odio che ne è il distruttore (15,18-25). L'amore fraterno, che ha il suo fondamento e modello nell'amore di Cristo, permette di passare dalla morte alla vita, donando a tutti speranza e gioia. La vera comunità dei discepoli, che è comunità di fratelli, uniti

⁷ ISTITUTO SAVERIANO MISSIONI ESTERE, *La parola del Fondatore*, Istituto Saveriano Missioni Estere, Parma 1966, 162.

dal vincolo della carità e dell'amore, si forma e cresce solo nella convinzione che «l'amore è da Dio» (1Gv 4,7) e che il Figlio di Dio, il Gesù storico, è la via dell'amore.

CONCLUSIONE

Dall'analisi del messaggio spirituale dell'apostolo Giovanni vediamo che esiste una chiara affinità di questi con la spiritualità dei Missionari Saveriani, spiritualità intessuta da una forte accentuazione biblica. Essa si concentra sulla parola del vangelo e sulla verità che è la persona stessa di Cristo. Questa verità è da vivere calandola nell'intimo del cuore, perché come diceva Pascal «il cuore è il luogo naturale della verità»⁸.

La vita religiosa del nostro tempo vive momenti di difficoltà, non accettando sempre legami con il passato e i suoi valori. Il recupero della sana Tradizione, che affonda le sue radici sul vangelo e sulla dottrina spirituale del Fondatore, è un insegnamento su cui costantemente confrontarsi per essere fedeli a Dio e all'uomo. Percorrere il cammino della fede autentica, alla scuola del Maestro di Nazareth, è comprendere allora che dalla fede deriva tutto il resto, specialmente un amore appassionato a Dio e ad ogni uomo nostro fratello.

⁸ A. FOREST, *Pascal ou l'intériorité révélatrice*, Paris 1971, 71.

PARTE SECONDA

LA SCELTA MISSIONARIA DI GESÙ: IL DONO TOTALE DI SÉ

**La Missione
percorre la stessa via dell'annientamento
che è permeato di amore ed esprime l'amore
ed ha il suo punto di arrivo ai piedi della croce
(RMi 88)**

FISSO LO SGUARDO IN GESÙ

(Ebr 3.1; 12.2)

Io sono la via, la verità, la vita; chiunque mi segue non cammina nelle tenebre, ha detto il Maestro divino. E queste parole dovrebbero persuaderci del dovere che abbiamo di *tenere sempre fisso lo sguardo in Lui*, come al modello incomparabile da imitare.

Gli uomini avevano perduto il concetto della virtù, della santità ed Egli è disceso dal cielo in terra per insegnarci come dobbiamo vivere per piacere a Dio, per mantenerci all'altezza della nostra dignità, per conseguire l'ultimo nostro fine. E tutti infatti *guardando a Lui* possono avere una regola sicura da seguire, perché Egli ha voluto essere modello di tutte le età, di tutte le condizioni e di tutti gli stati» (PP 3).

Assodato il fondamento della cristiana perfezione (l'educatore) li ecciti a *tenere sempre dinanzi agli occhi Gesù Cristo*, modello incomparabile di santità per tutti, ma in particolar modo per l'uomo apostolico, e ad uniformare a quel divino esemplare i pensieri, gli affetti, le opere in modo che in essi si manifesti Gesù Cristo, come vuole l'Apostolo (RF 67).

FISSO LO SGUARDO IN GESÙ

(Ebr 3,1; 12,2)

Renzo Larcher s.x.

«Io guardavo lui, lui guardava me e pareva che mi dicesse tante cose»: i Saveriani conoscono bene questa espressione di Mons. Conforti, nella quale il Fondatore sintetizza la sua contemplazione del mistero della croce, quand'era ancora ragazzo, esperienza da cui è forse scaturita la scintilla della sua vocazione.

Probabilmente è per dare continuità e risonanza allo stesso fatto che Mons. Conforti coltiva per sé e propone ai suoi missionari la spiritualità del «guardare Cristo», per imparare da lui, modello unico, come servire la causa del Vangelo nel mondo.

In alcuni passi della sua predicazione e nello stesso repertorio di preghiera, da lui composto per trasfondere nel dialogo con Dio i contenuti della missione che maggiormente sentiva, compare un rimando esplicito alla lettera agli Ebrei, là dove viene espressamente inculcato l'atteggiamento contemplativo nei confronti della persona e dell'opera di Gesù. Questi due testi preziosi (Ebr 3,1; 12,2) appartengono così al «peculio biblico» di Mons. Conforti, cioè a quel particolare possesso di riferimenti alla Sacra Scrittura, che hanno innervato la sua spiritualità e la sua azione educativa.

Ci proponiamo di scavare sotto questi due versetti, per coglierne la ricchezza comunicativa. La Bibbia in-

comincia ad essere bella, quando non ci fermiamo alla superficie del testo, ma abbiamo la pazienza di andare in profondità con le risorse di cui l'esegesi oggi dispone e con l'animo aperto all'appello di Dio sul momento storico presente.

Il Sermone Sacerdotale

«Dalla Lettera di San Paolo Apostolo agli Ebrei»: questa era la dicitura corrente, allorché il testo veniva un tempo proclamato in situazione liturgica. Da essa ricaviamo una triplice informazione riguardo al genere letterario, l'autore ed i destinatari. La scienza biblica moderna ha smontato tutte e tre le cose in modo pacato e rigoroso.

Non siamo davanti ad una lettera ma ad una omelia liturgica. L'equivoco è potuto nascere dalla conclusione epistolare in 13,22-25; essa è semplicemente il biglietto di accompagnamento del «discorso di esortazione», ma non basta certo a trasformarlo in una lettera.

Non è di Paolo, ma appartiene alla tradizione paulina. Fin dalla antichità è stata trasmessa come facente parte del corpus paulinum. Il manoscritto più antico che la riporti — si tratta del P 46 che gli studi più recenti di papirologia datano addirittura alla fine del I secolo — la colloca tra Rom e 1Cor, mentre nell'ordine attuale compare al termine delle lettere di Paolo. Ma essa è troppo diversa nel tono, nello stile, nei contenuti per essere espressione immediata dell'apostolo, è piuttosto emanazione di quella corrente della chiesa apostolica, che ha nel pensiero e nella vigorosa persona di Paolo il suo punto di partenza.

Non è indirizzata agli Ebrei, perché non è un testo che miri alla conversione, ma è rivolta ad un pub-

blico assai familiare con l'Antico Testamento e forse nostalgico delle antiche istituzioni rituali e dunque quasi certamente un uditorio di giudeo-cristiani.

Se poi passiamo all'analisi del contenuto, ci accorgiamo che esiste un tema centrale e fondamentale, un fulcro del discorso attorno a cui ruota tutto il resto. Si tratta del «sacerdozio di Gesù Cristo». L'autore ispirato ci propone una comprensione nuova ed una sintesi originale del mistero cristiano, utilizzando le categorie culturali e sacerdotali della prima alleanza.

Ebr è un unicum nel NT: qui e soltanto qui Cristo è chiamato «archiereus» sommo sacerdote. L'autore non si limita ad affermare, ma porta avanti con metodo e rigore la sua documentazione. La persona e l'opera di Gesù possono essere interpretate non solo con l'ausilio delle categorie messianiche o profetiche, ma anche in termini sacerdotali. Il Messia Gesù porta a compimento il sacerdozio dell'Antico Testamento, secondo la formulazione profetica del salmo 110,4.

Tutto il discorso converge a creare questa solida argomentazione, tramite una disposizione sapiente ed armonica delle parti. La lettera agli Ebrei è un capolavoro, anche per quanto riguarda la organizzazione del testo. Il P. Albert Vanhoye, cui la chiesa deve molta riconoscenza per aver speso una vita nello studio scientifico e pastorale di questo documento della nostra fede, ha saputo identificare con rigore inoppugnabile, una distribuzione del discorso in cinque parti in forma concentrica, che in modo progressivo dimostrano la figura e l'efficacia redentiva del sacerdozio di Cristo. Il pivot dell'intero discorso, quello che si potrebbe chiamare il «cor cordis sermonis» è costituito da Ebr 9,11-14. Di conseguenza «sermone sacer-

dotale» è la locuzione più corretta per definire la forma e il contenuto di questo eccezionale libro del NT.

Un'ultima annotazione per quanto concerne la presentazione generale. Pur essendo prevalente l'impianto dottrinale, Ebr non si presenta come un testo arido e speculativo; è anche un documento pastorale, una «parola di esortazione», come espressamente appare in 13,22.

L'autore vuole essere utile, non si accontenta delle belle idee. È lontano da una concezione gnostica della fede, propone atteggiamenti e comportamenti di vita cristiana. Una caratteristica di Ebr è perciò l'alternanza di sezioni dottrinali e sviluppi parenetici. La verità chiede di essere testimoniata dalla vita, ne va della credibilità del messaggio.

«Fissate bene lo sguardo in Gesù, l'Apostolo» (Ebr 3,1)

È la prima volta che l'autore interpella direttamente il pubblico che ha davanti, la comunità in ascolto. Ha esordito in modo solenne con un prologo mozzafiato (1,1-4), ha illustrato la «situazione di Cristo», cioè la dignità del suo Nome, ben diverso da quello degli angeli (1,5-2,16); in 2,17 ha anticipato lo sviluppo della seconda parte, che parlerà di Gesù «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede».

Ora sente il bisogno di rivolgersi direttamente alla sua gente, per inculcare in essa un atteggiamento contemplativo. Degno di nota è anche il modo di interpellare. Sappiamo da 6,11-14 che la comunità è difettosa e disorientata, ha percorso un cammino inferiore alle attese. L'educatore non fa pesare questa condizione, adopera al contrario titoli di grandezza per definire i suoi ascoltatori e ridestare in loro le forze positive del bene. Li chiama «fratelli santi, partecipi

di una vocazione celeste». Ecco chi sono i cristiani: santi perché santificati. Grazie alla fede e al battesimo sono infatti diventati «partecipi di Cristo» (3,14) «partecipi dello Spirito Santo» (6,4). Santi anche perché chiamati alla santità del vivere: «cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore» (12,14).

L'interpellazione accenna anche alla condizione cristiana come chiamata, vocazione celeste. Il cielo richiama l'origine trascendente di questa chiamata, avvenuta grazie a «Colui che parla dai cieli» (12,25) ed insieme il suo destino: «Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso» (9,24).

Il peso della frase poggia sull'imperativo greco aoristo: *katanoēsate*. Ha un valore puntuativo, invita ad assumere un atteggiamento dell'anima, a rivolgere la mente («*nous*») e il cuore a Cristo, a pensarlo con amore. Si tratta di vera contemplazione cristiana, perché l'oggetto è chiaramente specificato. È la prima forma della preghiera cristiana secondo Ebrei.

Sorprende il duplice titolo dato a Gesù: apostolo e sommo sacerdote della professione di fede. Inconsueto è soprattutto l'appellativo di «*apostolos*» attribuito a Cristo, solo qui in tutto il NT. Si sarebbe istintivamente tentati di spiegarlo alla luce della missione storica di Gesù, di cui parla soprattutto il quarto vangelo: «come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (Gv 20,21). In realtà si potrebbe dimostrare che in Ebr 3,1 il contenuto del titolo è diverso. L'autore non si riferisce al ministero pubblico di Gesù, inviato da Dio, ma definisce una funzione permanente di Cristo Risorto presso il Padre: il suo essere portavoce di Dio, messaggero degli oracoli divini, annunciatore perenne della sua Parola, pienamente accre-

ditato a ciò dalla sua condizione di Risorto.

Il titolo di «apostolos» è così fuso intimamente con quello di «sommo sacerdote della nostra professione di fede». È colui che fonda e rende possibile la «homologia», la proclamazione pubblica della fede (cf. Rom 10,9-10).

Che questa sia l'interpretazione corretta lo dice anche lo sviluppo successivo della sezione (3,1-14), dove l'autore esorta pressantemente all'ascolto, cita la parola di Dio racchiusa nel salmo 95, la commenta e ne fa l'elogio (Ebr 4,12-13). Detto diversamente: la contemplazione cristiana non è una semplice «theoria», un fatto puramente estetico o sentimentale, al contrario implica ascolto, disponibilità, obbedienza.

«Questi è il Figlio mio prediletto; ascoltatelo!» (Mc 9,7).

Infine, portando a termine la sua presentazione di Gesù, sacerdote degno di fede, cioè accreditato e autorevole presso Dio, l'autore ricava questa logica conclusione:

«Poiché dunque abbiamo un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù, il Figlio di Dio, manteniamo salda la professione della nostra fede» (4,14).

Ecco ciò che conta: la fermezza e la saldezza nel credere. Gesù merita l'affidamento totale della nostra persona a lui. Non delude.

«Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, iniziatore e perfezionatore della fede» (Ebr 12,2)

Questo è il passo parallelo al precedente e contiene un progresso nella proposta contemplativa. Conviene partire dal contesto che proietta luce sul testo. Strutturalmente siamo all'inizio della seconda sezio-

ne della quarta parte del discorso, dedicata al tema della costanza, pazienza, perseveranza (cf. l'annuncio tematico «avete solo bisogno di costanza» in 10,36). L'autore utilizza un duplice argomento, cristologico e sapienziale, per sostenere i cristiani nella prova. La finalità è chiaramente detta in 12,3: «perché non vi stanchiate, perdendovi d'animo».

In questo passaggio il predicatore elabora una metafora sportiva, esattamente come fa Paolo in 1Cor 9,24-27. L'immagine è quella della corsa allo stadio. La vita cristiana è più di un camminare, è un correre, cioè ha un aspetto dinamico, è una realtà in fieri. L'acqua cheta imputridisce, è l'acqua corrente che si ossigena e dà vita; «non progredi, regredi est» dicevano gli antichi autori spirituali.

Il verbo principale del primo periodo è dunque: «corriamo con perseveranza». Le gradinate dello stadio sono assiegate di spettatori, anzi di «testimoni» dice l'autore. Sono come dei giudici di gara. Pensa ai giusti dell'AT, tutti uomini di fede, come canta il celebre capitolo 11. Essi hanno completato la corsa «pur non avendo conseguito la promessa» (11,39); posseggono quella conoscenza che deriva dall'esperienza; sono così numerosi da suggerire all'autore l'immagine della nube, che proietta ombra sullo stadio; stanno sulle gradinate e incitano alla corsa della fede. Il cristiano così gioca in casa, è sostenuto dal tifo dei suoi ammiratori.

Si sa che nell'antichità gli atleti gareggiavano nudi e anche oggi non si mettono gli scarponi per correre i cento metri. Questo particolare suggerisce all'autore l'espressione «deposto tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia/ci seduce». La vita cristiana implica una spogliazione e un distacco. Occorre fare a meno degli ostacoli, bisogna vincere le lusinghe

ghe o l'assedio del male. Corrisponde a ciò che la teologia spirituale chiamerà la «via purgativa», quale premessa indispensabile alla «via illuminativa» ed «unitiva».

Bisogna distogliere lo sguardo dal male in tutte le sue forze (cf. il verbo «aphorōntes» di 12,2) per orientarlo e concentrarlo su Gesù. Il traguardo da raggiungere, il modello da imitare è Gesù, è lui che deve polarizzare la attenzione e le forze. È lui che ha iniziato, ha aperto e portato a termine la corsa della fede, intesa qui come fedeltà e consegna della vita al Padre.

Il progresso di cui si parlava consiste nell'oggetto della contemplazione. Più avanti rispetto a 3,1, l'autore propone il Cristo pasquale come termine contemplativo, invita a guardare al *Christus passus* per capire il Cristo della gloria, a contemplare la croce come via maestra per arrivare alla luce. Si tratta di «pensare attentamente» (è l'imperativo del secondo periodo, «analogisasthe» nel testo greco) alla impostazione di vita, che Gesù ha scelto per sé. Ha percorso la via della umiliazione e della sofferenza come passaggio obbligato per entrare nella gloria (cf. Lc 24,26).

La «gioia» di cui parla 12,2b sembra riferirsi alla prospettiva di un messianismo facile e temporale, come si può dedurre dal racconto delle tentazioni. Gesù invece realizza la sua missione nella povertà e nella persecuzione e l'infamia della croce (cf. «disprezzando l'ignominia») non è che la conclusione inevitabile di un cammino percorso con estrema coerenza.

Ma è proprio grazie a questa scelta di vita, segnata dalla prova e dalla sofferenza, che Gesù realizza la sua stessa identità sacerdotale (per documentare questo aspetto cf. 2,10.17; 4,15; 5,6b-10).

Ricentrare la spiritualità su Cristo morto e risorto

«Il nostro Fondatore ha descritto il missionario come colui che, nell'azione, si mantiene in costante unione con Cristo, al quale continuamente si ispira... la preghiera è la prima attività del missionario, sostegno della sua fedeltà e del suo impegno apostolico» (Costituzioni Saveriane numeri 42-43).

Il Sermone Sacerdotale esorta a contemplare Cristo e il suggerimento viene da un autore colmo di stupore e affetto nei confronti del mistero cristiano. Si parla oggi volentieri di atteggiamento o dimensione contemplativa della vita ad indicare una disposizione permanente dell'animo cristiano che ama pensare, sentire, approfondire.

Essa non nasce di incanto, ma è frutto di un metodo, suppone un allenamento, richiede rinunce, domanda tempi sicuri.

Contemplare Cristo è mettersi alla scuola del Vangelo, «stare con lui» (cf. Mc 3,15) per far passare in noi il «senno di Cristo» (1Cor 2,16b) e coltivare i suoi stessi «sentimenti» (cf. Fil 2,6).

La familiarità con il Libro è dunque uno strumento indispensabile.

L'autore unifica il mistero cristiano attorno all'evento pasquale. Egli contempla il Cristo glorioso, come sacerdote che rimane per sempre (cf. 7,24), ma ben conosce il cammino che Gesù ha battuto e la realtà della croce, che ne segna l'approdo terreno. In 13,13 dirà:

«Usciamo anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio».

Invita quindi a contemplare la croce e a mettersi alla sequela del crocifisso. La contemplazione della

croce, tanto cara a Mons. Conforti, trova in Ebr 12,1-3 una eccellente base biblica documentativa. Mi chiedo anche se la contemplazione fisica della croce, il sostare a contemplare il corpo martoriato di Gesù, le sue ferite che sono parole d'amore non possa rientrare nello specifico della spiritualità saveriana.

Contemplare la croce equivale ad accogliere la «Parola della croce», che Paolo illustra in termini sconvolgenti in 1Cor 1,18ss.

La vita cristiana è assumere la «logica della croce», che fa a pugni con la «logica del mondo», con i disegni della sapienza e potenza umana.

Dalla croce è alimentata anche la spinta per la missione:

«chi conosce e contempla questo amore crocifisso, sempre celebrato nel sacrificio della nuova ed eterna alleanza, non può non irradiarlo ed annunciarlo. E proclamare questo avvenimento è predicare il Vangelo» (Martini).

Ma qui il riferimento si sposta su un altro passo biblico, amato dal Conforti, anzi sul testo paolino diventato motto e dunque programma di vita per i Saveriani: «Caritas Christi urget nos», l'amore di Cristo come forze propulsiva della missione (2Cor 5,14). È il momento di consegnare ad altri il testimone.

- A. VANHOYE, Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento, EDC, Torino 1985.
- A. VANHOYE, La preghiera nell'epistola agli Ebrei, in «Vita consacrata», 1984/3, pp. 1-2-186.
- N. MASINI, Lettera agli Ebrei. Messaggio ai cristiani, Queriniana, Brescia 1985.

CARITAS CHRISTI URGET NOS

(2Cor 5,14)

Vi muove al compimento del grande sacrificio la carità di Gesù Cristo. Voi oggi col fatto ripetete: «*caritas Christi urget nos*». Vi sospinge l'esempio di Lui che ha dato tutto se stesso per noi: «*tradidit semetipsum pro nobis*», e ci ha intimato di amare al par di Lui i fratelli: «*sicut dilexi vos*» (DP 19).

Ci narri (la vostra storia) il numero grande d'infedeli convertiti, delle Chiese erette, delle scuole aperte, degli ospedali, degli ospizi, degli asili da voi fondati, delle opere molteplici insomma di cui è feconda la carità di Cristo. Per questo, unicamente per questo, voi colà vi recate. Non per amor di gloria umana, avidità di terrene ricchezze, smania di vedere nuove contrade, nuovi popoli e costumi che vi muove. *Caritas Christi urget nos. La Carità di Cristo ne sospinge*; ecco la vostra parola d'ordine; ecco la sintesi delle vostre aspirazioni. Guadagnare tutti a Cristo colla forza della persuasione e col fascino della carità (DP 22).

HE AGAPE TOU CHRISTOU
SYNECHEI HEMAS
CARITAS CHRISTI URGET NOS
(2Cor 5,14)

Fabrizio Tosolini s.x.

1. LA SECONDA LETTERA AI CORINTI

Per tentare di raggiungere con maggior profondità la verità di 2Cor 5,14, fondamentale per ogni battezzato chiamato ad essere apostolo, ma irrinunciabile per la mia famiglia missionaria¹ è opportuno cogliere la collocazione del testo all'interno dell'unità di tutta la Seconda Lettera ai Corinti.

Superando opinioni esegetiche appartenenti al passato, passato che è anche di un metodo e delle sue premesse, 2Cor viene vista ora, e con forti ragioni, come una lettera unitaria. Essa segna una tappa del rapporto tra Paolo e i cristiani di Corinto, in un momento delicato e per questo tanto più rivelativo del suo mondo interiore.

Ciò che sta a cuore a Paolo è far comprendere ai Corinti come lui sia loro gloria (2Cor 1,12-14): vuole che interpretino nel modo giusto la sua figura, e non vengano ingannati dalle insinuazioni di alcuni, che vedono nelle scelte di Paolo incoerenza, debolezza, o calcolo umano (2Cor 10,2; 11,3).

¹ *Caritas Christi urget nos* è il passo biblico che il fondatore dei missionari saveriani, Guido Conforti, ha lasciato come «parola d'ordine» ai suoi missionari.

Nella *prima parte* della lettera (2Cor 1,15 - 7,16) l'Apostolo intreccia l'esposizione delle ragioni che lo hanno spinto a non andare subito a Corinto, con la lode per la fedeltà della comunità, che ha obbedito alle sue decisioni (1,15-2,13; 7,2-16). Al centro della sezione si pone come una lunga digressione (2Cor 2,14-7,1), nella quale Paolo espone la sua profundissima visione del ministero apostolico, significativamente definito *diakonia pneumatos*, «ministero dello Spirito».

La ristabilita fiducia reciproca dà modo all'Apostolo di parlare (*seconda parte*) della colletta in favore dei poveri di Gerusalemme, invitando i Corinti a prendervi parte con entusiasmo (2Cor 8,1-9,15).

La *terza parte* della lettera (2Cor 10,1-13,10) è carica di passione: Paolo controbatte le insinuazioni di alcuni, mostrando con i fatti di essere vero apostolo di Cristo, affermando la sua decisione di punire chi non obbedirà. È ancora la presentazione della vita apostolica in tutta la sua divina potenza e debolezza, affinché i Corinti possano gloriarsi di avere in tale padre l'origine della loro appartenenza a Cristo.

2. «NOI SIAMO IL PROFUMO DI CRISTO»

Dopo aver parlato del viaggio di Tito a Corinto, quasi per aprire nel testo uno spazio di attesa del suo ritorno, Paolo inserisce nella lettera il lungo sviluppo argomentativo di 2,14-7,1.

In questo testo il ministero apostolico e il suo specifico, l'annuncio di Gesù Cristo come Signore (2Cor 4,5), sono considerati nella loro verità più profonda: sono visti come il luogo della manifestazione divina nel mondo (cf. Rm 1,16); sono paragonati alla creazione (4,6), anzi, sono visti come nuova creazione (5,17).

In 2Cor 2,14-17 Paolo esordisce ringraziando Dio che si serve degli apostoli, come di un profumo che si espande (Qo 7,1; Sal 44,8-9; Gv 12,1-11), per manifestare al mondo la conoscenza di Cristo.

L'evento che motiva la benedizione di Paolo è la nascita dei Corinti alla fede: essi sono la sua lettera, scritta nel suo cuore, la prova vivente della provenienza divina della sua vocazione apostolica (2Cor 3,1-3). Questo è il fatto, che Paolo spiegherà nel seguito della sezione.

In 2Cor 3,4-6 egli espone la sua convinzione, che l'origine dell'azione apostolica è in Dio:

«la nostra capacità viene da Dio, che ci ha costituiti diaconi di una nuova alleanza» (2Cor 3,5-6).

Poiché la diaconia dello Spirito è più gloriosa della diaconia della morte, gli apostoli mostrano molta convinzione (2Cor 3,7-18), e si presentano

«con la manifestazione della verità, davanti ad ogni coscienza, al cospetto di Dio» (2Cor 4,2).

Dio stesso agisce nel loro ministero, e manifesta attraverso il loro annuncio la propria gloria, splendente sul volto di Cristo (2Cor 4,1-6).

La sezione seguente (2Cor 4,7-5,10) è intesa a mostrare il prezzo che gli apostoli pagano perché Dio passi attraverso di loro:

«abbiamo questo tesoro in vasi di creta, perché appaia che questa potenza straordinaria viene da Dio e non da noi» (2Cor 4,7).

Essi portano continuamente nel loro corpo la morte di Gesù, perché anche la sua vita nuova si manifesti in loro, nella fede di coloro che accolgono il loro

annuncio (2Cor 4,7-15). Per questo, anche in mezzo alle tribolazioni, gli apostoli non si scoraggiano e rinnovano la loro decisione di seguire il Signore fino in fondo (2Cor 4,16-18), pensando al suo giudizio, e alla smisurata ed eterna gloria che li attende, se saranno a lui graditi (2Cor 5,1-10). Tutto questo, accrescendo in loro il timore del Signore, li rende ministri fedeli, li immedesima al messaggio che annunciano.

Perciò gli apostoli «convincono gli uomini» (2Cor 5,11). In 2Cor 5,11-6,10 Paolo riprende l'argomento di 3,4-4,6, con questo significativo sviluppo: negli apostoli opera la Presenza e la Potenza di Dio, attraverso di essi si comunica al mondo il dono divino della riconciliazione, che chiede accoglienza e obbedienza.

In 5,11-13 Paolo sembra voler chiarire di nuovo il senso delle sue parole ai Corinzi: non c'è progetto umano nella sua attività, c'è il piano di Dio, e con la sua forza e autorità egli non solo parla, ma cerca di convincere: vuole raggiungere lo scopo a cui l'annuncio è inteso, la riconciliazione.

Nei vv. seguenti (5,14-17) viene presentato il motivo della volontà apostolica di convincere gli uomini: l'universalità dell'annuncio nasce dalla meditazione della carità di Cristo che ha trasformato il mondo, dando origine a una nuova creazione. L'annuncio, frutto di questa carità, fa irrompere e crescere la salvezza dell'universo.

La carità di Cristo è manifestazione e realizzazione dell'amore di Dio, che così riconcilia a sé il mondo. Gli apostoli ne sono ambasciatori, attraverso di essi è Dio che supplica l'uomo di accettare la sua giustizia (5,18-21).

In 2Cor 6,1-10 Paolo attualizza nei confronti dei Corinti la funzione dell'esortazione appena presen-

tata, invitandoli a ricevere «non invano» la grazia di Dio; non solo nel passato, ma «ora», attraverso i nuovi appelli che Dio rivolge loro. Si può osservare l'abilità letteraria con cui Paolo opera un crescendo nell'esortazione: da una presentazione della funzione («suppliciamo: lasciatevi riconciliare a Dio», 5,20), ad una attuazione in termini generali nei confronti dei Corinti (6,1-2), all'applicazione circostanziata al caso presente (6,11-7,3). Si può osservare ancora come in Paolo l'esortazione apostolica sia funzione di *crescita* nella vita cristiana: padre non è chi mette al mondo soltanto; padre è chi continuamente dona la vita; c'è un continuo nascere insieme di padre e figlio.

In questo quadro l'apostolo è solo strumento e via alla manifestazione divina: è *synergos*, collaboratore (cf. 1Cor 3,9), *theou diakonos*, «diacono di Dio», e non vuole porre alcun intralcio al ministero; anzi, con la sua esistenza paradossale, mostra in sé l'azione della Potenza di Dio.

Riprendendo poi 2Cor 3,1-3, Paolo conclude la sezione con una esortazione che si sdoppia in due inviti. Il primo (2Cor 6,11-13) è ad accogliere Paolo:

«Fateci posto nei vostri cuori, rendeteci il contraccambio per l'apertura del nostro cuore verso di voi!»

La seconda esortazione (2Cor 6,14-18) è negativa:

«Non lasciatevi legare al giogo estraneo degli infedeli».

Questi possono essere dei non cristiani, oppure coloro che, cristiani, seguono ancora un modo di vita e di pensiero legato al paganesimo (cf. 2Cor 12,20-21); oppure forse anche coloro che si oppongono al messaggio dell'Apostolo a partire dalla tradizione giudaica (cf. 2Cor 11,21-23).

La prima parte della lettera si conclude, in 2Cor 7,2-16, riprendendo il tema della consolazione. Paolo mostra come ora ci sia finalmente comprensione e accoglienza reciproca tra sé e la comunità: Tito gli ha annunciato il loro affetto verso di lui, la loro sollecitudine; e lo stesso Tito è stato «rinfrancato» dai Corinti.

Posta tra 2Cor 1,15-2,13 e 2Cor 7,2-16, la sezione di 2Cor 2,14-7,1 contribuisce a *difendere* Paolo da interpretazioni non corrette delle sue intenzioni; e nello stesso tempo *conferma* il significato della comunione più profondamente instaurata con i Corinti. L'ambivalenza nella funzione, e la conseguente incertezza nell'interpretazione, possono essere state volute da Paolo, che sa di muoversi in una situazione comunicativa incerta.

3. L'ITINERARIO SPIRITUALE DI PAOLO

Per accostare 2Cor 5,14 con maggior completezza, consideriamo il contesto prossimo a cui appartiene. Ci troviamo qui davanti a un testo molto importante: Paolo sta motivando l'azione apostolica, che cerca di «convincere gli uomini», sulla base di quanto avviene nello spirito degli annunciatori. L'incontro, la scoperta di Cristo, illumina in loro la presenza del mondo nuovo retto dall'*agape*, il mondo vero ed eterno in cui si realizza il Piano di Dio. Essi ne sono pervasi e «spinti», e contagiano tutti di questa esperienza e verità.

Se in 4,6 è Dio stesso a risplendere nei cuori degli annunciatori mostrando la sua gloria sul volto di Cristo, se in 4,10-11 il rapporto tra gli annunciatori e il mistero pasquale è visto come dall'esterno, qui Paolo ci porta a ripercorrere i passi del suo spirito, il suo

itinerario spirituale a partire dal quale sono vere tutte le manifestazioni esteriori, e le interpretazioni del ministero apostolico.

A) Il contatto con Cristo, fonte di una nuova visione del mondo:

Poiché l'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed Egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro (5,14-15).

B) Fa quindi un confronto con il precedente conoscere:

Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne, e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così (5,16).

C) Ritorna sul primo tema, mostrando l'effetto antropologico-cosmico dell'incontro trasformante con Cristo: la *kaine ktisis*, la nuova creazione:

Quindi se uno è in Cristo, è nuova creatura; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove (5,17).

4. «HE AGAPE GAR TOU CHRISTOU SYNECHEI HEMAS»

Procedendo all'esame del testo del nostro versetto, tentiamo di darne in qualche modo una lettura-commento.

He gar agape tou Christou
La carità di Cristo infatti

È la carità che Cristo ha per noi (Gal 2,20). In questo atto di Cristo si manifesta l'amore di Dio (Rm 5,8), l'atto di Cristo e quello di Dio sono visti in parallelo

Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo?
Forse la tribolazione, l'angoscia...
né alcun'altra creatura potrà mai
separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore (Rm 8,35.39).

Questa carità è anche legata allo Spirito (Rm 5,5; 15,30), e si manifesta così come «nome» del Dio-Trinità (cf. 1Cor 13, dove manca il nome di Dio). Cristo è l'irrompere nel mondo della Carità di Dio, il suo realizzarsi nell'umanità e per l'umanità.

Il donarsi di Cristo fino alla morte raggiunge, tocca fin nel punto più profondo l'essere creato, suscitando, creando nel cosmo e nell'uomo un nuovo essere, compimento di quello dato come promessa nella prima creazione. Toccato da Cristo, l'uomo viene reso capace dell'atto nuovo della carità, partecipa della Persona che è Cristo, diventa spirito unito a Cristo:

«chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito»
(1Cor 6,17).

La carità — che rimanda necessariamente a Cristo, e che quindi ha solo lui come fonte e maestro — è sorgente del mondo nuovo.

synechei hemas **ci spinge**

Il verbo *synechein* nel NT assume vari significati, che sembrano arricchire felicemente il nostro testo.

Uscito dalla sinagoga entrò nella casa di Simone. La suocera di Simone era in preda ad una grande febbre e lo pregarono per lei (Lc 4,38).

Qui (come in Mt 4,24 e in Atti 28,8) significa «essere affetto», «essere ammalato»: la carità di Cristo

come «malattia» che trasforma e che contagia, la missione come «far ammalare» di Cristo il mondo. In Lc 8,37 l'affezione deriva dalla paura, interessa l'anima.

Ancora più importante è Lc 12,50:

«C'è un battesimo che devo ricevere, e come sono angosciato (*pos synechomai*) finché non sia compiuto!»

La parola è sulla bocca di Gesù, e dice il suo stato d'animo nel portare a compimento il Piano di Dio. La carità che angoscia Cristo prolunga la sua azione salvifica in noi: ci angoscia la carità di Cristo. In questo si coglie il compimento della salvezza, che si realizza negli apostoli: essi diventano «fratelli» (Gv 20,17; Ebr 2,12) di Cristo, condividendo con lui gli stessi sentimenti, per la salvezza del mondo (Fil 2,5; 2Cor 11,28; Col 1,24).

Nell'episodio della donna affetta di emorragia, sulla strada verso la casa di Giairo (Lc 8,45), sono le folle che «circondano» Gesù da ogni parte; qui il senso del «circondare» può essere positivo; non lo è invece in Lc 22,63, e soprattutto in Lc 19,43: «i tuoi nemici... ti circonderanno da ogni parte». La carità di Cristo ci assedia, è come un esercito che non ci lascia scampo: «*guai a me se non evangelizzo!*» (1Cor 9,16).

Altri testi: At 7,57: «proruppero in grida altissime, *turandosi* gli orecchi», in segno di scandalo; alle volte la carità di Cristo ci può sembrare scandalosa. At 18,5: «Paolo *si dedicò* alla Parola»; Fil 1,23: «*sono preso* infatti tra queste due cose».

La ricchezza delle connotazioni di questo verbo ci dà l'idea della potenza, e anche della varietà dei modi in cui «la carità di Cristo ci spinge»; ed è così, perché essa è un universo nuovo ed infinito.

krinantas touto
noi che giudichiamo

Anche questa parte del versetto è importantissima: essa mostra come viene raggiunta la percezione della carità di Cristo. È raggiunta attraverso l'operazione della dimensione spirituale-intellettuale dell'uomo. Se oggettivamente la carità di Cristo assume e santifica il creato da sé, senza bisogno d'altro, secondo l'aspetto della soggettività e della libertà umana, essa ha bisogno di essere conosciuta. È a disposizione dell'uomo, è presente in lui, ma non realizza pienamente se stessa in lui finché egli non se ne appropria, non la conosce, finché essa non ha trasformato i suoi pensieri e il suo *modo* di conoscere, le sue scelte.

Così noi vediamo Paolo impegnato nello sforzo di meditare, giudicare, approfondire il mistero della carità di Cristo (cf. Ef 3,14), così da esserne spinto. Si può dire anche che la prima «spinta» operata dalla carità di Cristo è proprio il suscitare il desiderio di conoscere, l'affascinare (cf. Gv 4,7-26; 20,11). Si può dire ancora che l'apostolo vive in sé il cammino infinito che fa fare al mondo, il cammino della conoscenza di Cristo e di Dio. Il testo parallelo a 2Cor 5,14 su questo punto è:

ouk ekrina ti eidenai en hymin ei me Iesoun Christon, kai touton estauromenon «Ho giudicato di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi Crocifisso» (1Cor 2,2).

Qui al posto della carità di Cristo è oggetto della scelta di conoscenza esclusiva il Crocifisso, il vertice sommo di autodonazione a cui Cristo è stato condotto dalla carità (cf. Gv 19,35; 1,14.39).

È la maturità cristiana² la tensione continua verso il cuore della storia, la porta attraverso la quale Dio si comunica all'umanità, attraverso Dio. È anche la grande *hybris* cristiana: l'ambizione di diventare dèi conoscendo, fino ad identificarsi con lui, il Dio fatto uomo conoscibile; è la grande lotta con Dio, nella quale siamo fatti partecipi della sua Santità, nella quale soltanto lo vediamo faccia a faccia (Gen 32,23-33). Testo paolino che esprime questa grande verità è Fil 3,8-11:

«Anzi, tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose, e le considero come spazzatura, al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui, non con una mia giustizia derivante dalla legge, ma con quella che deriva dalla fede in Cristo, cioè con la giustizia che deriva da Dio, basata sulla fede. E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti».

***hoti heis hyper panton apethanen*
che uno è morto per tutti**

Importa notare qui per prima cosa la dimensione universale della carità di Cristo: arriva a tutti, tutti sono inclusi nel suo progetto. Questo ingenera negli apostoli un «debito» universale: Paolo è in debito dell'annuncio con tutti gli uomini, non può restringere a un gruppo ciò che Cristo ha inteso per tutti³.

² Cf. in Paolo la distinzione-antitesi tra bambini e adulti-perfetti, ad es. 1Cor 2,6-16; 3,1-4.

³ In Rm 1,14-15 Paolo si sente in debito perfino con coloro che sono già cristiani.

Poi occorre notare l'aspetto di espiazione della morte di Cristo, che si collega all'AT, ai Canti del Servo da una parte, e al sistema della santificazione liturgica dall'altra⁴. Legata a questo nasce in Paolo la lettura liturgica dell'opera missionaria (Rm 1,9; 15,15-16; Fil 2,17), lettura presente anche nell'immagine del profumo (2Cor 2,15-16, cf. Fil 4,18; Gn 8,21; Es 29,18; Ez 20,41).

ara hoi pantes apethanon
e quindi tutti sono morti

Il testo è apparentemente difficile; diventa più chiaro se letto insieme a Rm 6,1-14: per Cristo, per la fede in lui e per il battesimo, tutti sono morti al peccato, e perciò liberi da esso («chi è morto è ormai libero dal peccato», Rm 6,7). La morte in cui tutti sono posti è allora un fatto positivo, è la possibilità di essere vivi per Cristo, sotto l'azione del suo Spirito:

«Così anche voi consideratevi morti al peccato, ma viventi per Dio, in Cristo Gesù» (Rm 6,11); «Se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo Spirito è vita a causa della giustificazione!» (Rm 8,10); «Nessuno di noi infatti vive per se stesso, e nessuno muore per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore; se noi moriamo, moriamo per il Signore» (Rm 14,7-8).

In questa nuova esistenza l'essere della persona è dato dalla relazione a Cristo, manifestata nella carità, nella fede, nell'obbedienza. In questa situazione il corpo diventa letteralmente un'altra cosa, e la percezione di esso viene cambiata. Il corpo si dà in noi in assoluta gratuità e libertà, a servizio della carità:

⁴ Il Propiziatorio, il Giorno dell'Espiazione, cf. Rm 3,25; 8,3.

«Come avete messo le vostre membra a servizio dell'impurità e dell'iniquità a pro dell'iniquità, così ora mettetle le vostre membra a servizio della giustizia per la vostra santificazione» (Rm 6,19).

Opera sul nostro corpo un divino rinnovamento del sentire, per cui esso è libero dalla schiavitù della ricerca di se stesso, frutto del peccato, e prova, in una sensibilità rinnovata, la nuova, meravigliosa sensazione del donarsi senza riserve. Qui è detto il fondamento della soluzione al problema di 2Cor 4,16-5,10: «per me vivere è Cristo, e morire un guadagno» (Fil 1,21).

5,15. Ed egli è morto per tutti perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per Colui che è morto e risuscitato per loro.

Nella semplice espressione «vivere per Dio» (Rm 6,11; Gal 2,19) Paolo condensa tutto il mistero della nuova vita. Ma la via attraverso la quale tale relazione divinizzante si instaura è Cristo, è il suo Spirito (Rm 8,9; perché ci possono essere anche altri spiriti, cf. 2Cor 11,4).

Il nuovo essere parte da Cristo, e, per essere, deve volgersi a Cristo. Egli avvolge il nuovo eone, e non ci si può appropriare di esso e volgerlo ad altri scopi. Significherebbe farlo morire in sé. Il peccato di apostasia è vicinissimo a noi, e si ha quando Cristo viene in qualche modo usato per altri scopi, quando lo si conosce già e si vuole «andare avanti» (ad esempio verso ideali presi dal cristianesimo e gestiti da noi):

«Chi va oltre e non rimane nella dottrina del Cristo non possiede Dio» (2Gv 9; cf. 1Cor 4,6).

Il vero, grande problema del Cristianesimo, quello che non è mai risolto e impegna sempre tutte le nostre forze, è e deve essere Gesù Cristo. Il rischio è

grande soprattutto per noi missionari, perché cercando di mediare Gesù Cristo è facile per noi annunciare le nostre idee, e fare gli altri schiavi di esse. Invece:

«Noi non annunciamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore; quanto a noi siamo i vostri schiavi per amore di Cristo Gesù» (2Cor 4,5).

È in Cristo, e non in noi, il segreto dell'unità e della salvezza del mondo. La Chiesa è il luogo della massima vicinanza a Cristo anche perché è il luogo della massima percezione della Sua Alterità, del suo Mistero. Noi lottiamo con lui, ne veniamo continuamente vinti, e perciò salvati, e benedetti: «*Tu* hai parole di vita eterna», non noi; «*Tu* sei il Figlio di Dio», non noi. Essendo sempre rivolti a Cristo siamo sua mediazione, Egli si media attraverso di noi, e si comunica.

«Dio ha posto noi, gli apostoli, all'ultimo posto, come dei condannati a morte, perché siamo diventati spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini. Noi *pazzi* a causa di Cristo...» (1Cor 4,9ss).

5,16. *Così che ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così.*

Anche questa frase è di grande importanza. La carità di Cristo che ci incontra suscita in noi non solo pensieri nuovi, nuovi oggetti di conoscenza, ma trasforma anche il nostro modo di conoscere. Nasce un conoscere nuovo, che non è più un sapere nel senso di possedere, che instaura la signoria del nostro intelletto sulla cosa conosciuta, uccidendo essa e noi che la pensiamo in una vana ubriacatura di false possibilità. Il conoscere nuovo ingenerato dall'amore è

il donarsi alla cosa conosciuta, è l'illuminarsi, l'incontrarsi di Cristo con se stesso attraverso il nostro pensare che è il suo. La sua presenza nelle cose è scoperta e messa in luce dalla sua presenza nel nostro pensiero-carità. Egli risplende e la sua salvezza si manifesta in tutto. Pensiero in Presenza, pensiero della Presenza, Presenza del Pensiero, partecipazione di Cristo Parola del Padre, di Cristo Verità del tutto.

«La scienza gonfia, mentre la carità edifica. Se qualcuno crede di sapere qualche cosa, non ha ancora imparato come bisogna sapere. Chi invece ama Dio, questi è da Lui conosciuto» (1Cor 8,2-3).

E anche in 1Cor 13 Paolo pone in antitesi gnosi e carità mostrando che la carità è la conoscenza di Dio, la vera ed eterna conoscenza che l'uomo può acquisire.

Anche questo aspetto è rivoluzionario, in particolare per noi che tanto spesso conosciamo il Cristianesimo con un atto che è di possesso, satanico, che deturpa e stravolge il dono di Dio. In quanto missionari siamo chiamati a introdurre a forza questa nuova conoscenza nel mondo. E ciò si fa scegliendo di non conoscere nessuno secondo la carne, di non avere altri pensieri che quelli che Cristo vuole per noi nell'attimo presente, e di pensare soltanto amando in Cristo Lui nelle cose che pensiamo. Diventiamo in questo modo esseri strani, che si ostinano a parlare una lingua incomprensibile, che accettano di non farsi capire da nessuno, finché qualcuno non imparerà, per grazia di Dio, la lingua divina dell'amore.

«Anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunziarvi il mistero di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso.

Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.» (1Cor 2,1-5).

5,17. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove.

Paolo esprime qui la portata dell'appartenenza a Cristo. La meditazione sulla sua carità non porta l'apostolo solo all'approfondimento di una relazione interpersonale particolare; lo fa entrare, gli fa scoprire l'essere nuovo, il cosmo salvato dalla partecipazione a Cristo. Tale dimensione è *donò*, ma proprio perché è salvezza *del* cosmo, *rende donò* la creazione e l'uomo. Perciò essa si realizza nell'umanità *come compito* (cf. Gal 6,15; 5,6): l'uomo si dona, diventa donò attraverso la sua scelta, perciò attraverso la conoscenza e la libertà, attraverso il conoscere nuovo e lo scegliere nuovo, attraverso l'amore e la fede.

È compito realizzare questo nella propria vita, è compito realizzarlo, farlo realizzare in tutta la creazione, in tutti gli uomini. E non sono due compiti separati, è la realizzazione dello stesso, dell'unico processo della salvezza, l'instaurarsi della Signoria di Cristo sull'universo (Ef 1,10; 3,1-13).

L'annuncio apostolico si presenta così come una potenza, una funzione cosmica, con una sua *ineluttabilità*; non porta una delle possibili, sempre vecchie visioni della realtà, ma *la verità* dell'essere: di quello nuovo, e perciò dell'antico, verità *agognata* dalla creazione. L'annuncio come infinita opera di misericordia cosmica, *comunicazione* di Cristo e del mondo nuovo in lui.

Infatti nei vv. seguenti Paolo mostrerà la presenza e l'intervento di Dio in Cristo:

«È stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe, e ponendo in noi la parola della riconciliazione» (5,19).

Il Vangelo potenza di Dio.

5. CONCLUSIONE: LA MALATTIA CHIAMATA GESÙ

Le parole della Scrittura sono cariche dell'infinita ricchezza di Cristo, che si comunica a noi quando continuamente le osserviamo, le meditiamo, le viviamo. Questa parola però è ricca di una bellezza speciale.

Non solo troviamo in essa la carità di Cristo come *unica verità dell'essere*; non solo presenta *la vita dell'uomo nuovo*, morte al peccato, esistenza offerta a Dio in Cristo; non solo parla del *conoscere nuovo*, del conoscersi di Dio attraverso il nostro amore a Gesù Crocifisso.

Questa parola può sostenere la Missione, e la Vocazione Apostolica, nella loro dimensione ultima, quella segnata dalla consacrazione totale a Dio per la missione che per me, missionario saveriano, si esprime nel voto di missione e nei tre voti di castità, povertà, obbedienza.

La Vita Religiosa è via di *perfezione* nella carità; e per ogni carisma Dio prepara una via particolare per realizzare tale perfezione. Su questa via Dio attende ogni Religioso, per rivelarsi a lui e unirlo a sé in Cristo. Su questa via il Religioso troverà le più grandi prove, *le sue*, e l'unione con Dio, *la sua*, quella che Dio gli ha preparato, *la sua particolare conformità* all'immagine del Figlio.

Come Religiosi Missionari, quale è *la nostra via* per realizzare la perfezione a cui siamo chiamati? 2Cor 5,14 ci mostra *la verità* della nostra esperienza missionaria, in tutti i suoi molteplici aspetti, come *conoscenza della carità di Cristo*.

Ci mostra il profondissimo significato di ogni momento, di ogni esperienza, di ogni fatica, di ogni trepidazione, di ogni gioia, di ogni fallimento (cf. 2Cor 11,22-29): queste vicende sono *contemplazione, partecipazione, immedesimazione a Cristo nella sua carità, sono unità a Cristo Crocifisso*. E questo è il massimo della perfezione: cf. Ef 3,19.

Così ci dice l'intensità con cui possiamo vivere ogni momento, ogni incontro, tutta la nostra vita: in una tensione continua verso la Carità di Cristo, *spinti da lui, per conoscere lui*. E se la carità di Cristo è all'origine ed è il fine del nostro agire, essa ne è la sostanza, *la verità*. Il Fuoco Divorante che è Dio si appropria di noi *nel nostro essere Missione*. Così nella Chiesa la Missione splende attraverso il carisma che ci è stato dato, il carisma *che noi siamo*.

2Cor 5,14 ci indica la Missione come *via di santità*, come *luogo della nostra specifica unione con Dio*, e insieme come nostro *donò alla Missione della Chiesa*. Senza dire che solo in questa dimensione, solo se noi siamo tutti protesi nella corsa verso la carità di Cristo, Cristo può attraverso di noi convincere, persuadere, avvincere gli uomini, manifestarsi loro. *Solo così* il Vangelo in noi, il nostro Vangelo, è potenza di Dio.

Ma tutto questo non è ancora niente. In una famiglia religiosa il significato più profondo e più vero del Testamento del fondatore va ricercato nella vita del fondatore stesso. Il *nostro* significato di 2Cor 5,14 è quello del nostro Padre Fondatore. *Egli* è il signifi-

cato, la spiegazione di quella parola, nella sua vita, nella Famiglia Saveriana alla quale abbiamo dato il nostro nome, nella quale Dio ha posto il nostro essere.

Occorre raggiungere *quel significato, quella dimensione*, occorre lasciarsi prendere *da quel dono* che Dio ci ha fatto. Dio non scrive idee astratte o libri, Dio scrive persone, come la sua Parola è Cristo. Come 2Cor 5,14 è Paolo, così per noi essa è Mons. Conforti, il suo spirito, a noi continuamente consegnato nello Spirito di Cristo.

«Colui la cui malattia si chiama Gesù, non potrà mai guarire.» (Ibn Arabi).

CROCE E MISSIONE QUANDO SARÒ INNALZATO DA TERRA ATTIRERÒ TUTTI A ME

(Gv 12,32)

La vostra missione ed il vostro programma d'azione sono bellamente compendiate nel Crocifisso che vi ho testé consegnato e voi con trasporto di santa gioia avete posto sul cuore. Parmi che da questa adorabile immagine Egli rivolga a voi quelle parole che diciannove secoli or sono rivolgeva agli Apostoli ed alle turbe a prova della divinità della sua missione: *«Quando io sarò innalzato da terra, sopra la croce, attirerò a me tutte le cose»*.

In queste parole è compendiato lo scopo della sua missione e il segreto delle sue vittorie. E la missione di Cristo è la missione vostra, il segreto delle sue vittorie deve pur essere il segreto dei vostri successi; la croce, il sacrificio di voi stessi.

Gesù Cristo vuole attirare a sé tutte le genti, perché vuol regnare su tutte le menti con la sua celeste dottrina, su tutti i cuori col suo amore.

E voi siete chiamati ad attrarre attorno al trono ed alla cattedra della sua croce i popoli, perché abbiano a riconoscere il suo dominio, ad accogliere i suoi insegnamenti, a gustare i dolci frutti di quella fratellanza che egli ha suggellata col suo sangue divino (DP 16).

CROCE E MISSIONE QUANDO SARÒ INNALZATO DA TERRA ATTIRERÒ TUTTI A ME (Gv 12,32)

Bruno Maggioni

La proclamazione di Gesù (Gv 12,32), che costituisce il tema di queste riflessioni («E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me»), è la solenne conclusione di una sezione ampia e ben costruita (Gv 12,20-33). Non è nostro interesse esaminarla in tutte le sue parti. Per il nostro scopo bastano due rilievi immediatamente verificabili: il primo è il contesto missionario, il secondo la centralità della Croce. I due temi non sono semplicemente accostati, né narrativamente né teologicamente. Formano un intreccio indissolubile: la missione dice l'universalità della Croce e la Croce dice il contenuto e il metodo della missione.

Vogliamo vedere Gesù

Alcuni «greci», saliti a Gerusalemme per la pasqua, esprimono il desiderio di vedere Gesù (12,20-21): «Vogliono vedere Gesù». Probabilmente non si tratta di giudei di lingua greca, ma di ellenisti simpatizzanti della religione ebraica che Luca (At 17,14) avrebbe chiamato «greci timorati di Dio».

Il loro desiderio non è una semplice curiosità, non si esaurisce in un puro vedere, ma è un desiderio di *conoscere* e di *credere*. Tale è normalmente in Giovanni il senso pregnante del verbo vedere (*idein*): un vedere oltre le apparenze per raggiungere l'intimo di

una cosa. Questi greci desiderano conoscere l'*identità* di Gesù, non solo incontrarlo.

E il loro modo di esprimere il desiderio — «vogliamo» — dice che si tratta di un desiderio fermo e profondo, sincero.

L'episodio non è qui collocato a caso, ma al posto giusto. I farisei hanno appena alluso (12,19), sia pure inconsapevolmente, all'universalità di Gesù («tutto il mondo gli corre dietro») e, appena più avanti, Gesù stesso dirà il significato universale della sua croce («Attirerò tutti a me»). Il contesto mostra, dunque, che questi greci sono l'anticipo e la prefigurazione dell'universalità del Vangelo. La prospettiva è missionaria.

Per rispondere al desiderio di sapere chi Egli sia, Gesù racconta l'evento della Croce. Lo racconta quattro volte: con la parabola del chicco di grano (12,24), con il detto di sequela rivolto ai discepoli (12,25-26), con la descrizione del dibattito che avviene nel suo animo (12,27-28), con la solenne proclamazione conclusiva (12,32).

Basta questo sguardo al testo per assicurarsi che la Croce — nel suo aspetto di morte e vita, fallimento e vittoria — è ciò che importa capire e dire. È così che Gesù risponde alla domanda «Chi sei»? Non c'è altro modo per parlare di Lui e per capire veramente chi Egli sia. Né c'è altra via per essere suoi discepoli.

Quando sarò innalzato

Ma ritorniamo alla proclamazione di Gesù che ci fa direttamente da guida: «Quando sarò innalzato attirerò tutti a me».

Dell'intera proclamazione di Gesù l'evangelista sottolinea il tratto dell'innalzamento, che ovviamen-

te ritiene importante: «Diceva questo per mostrare di quale morte stava per morire» (12,33). *Semaino* vuol dire segnalare, far vedere, mostrare; allude a qualcosa che si mostra visivamente, non soltanto a parole. E *quale* (*poios*) dice le modalità di una cosa o di un evento e, al tempo stesso, il suo significato, la sua intima natura. Tale è l'*innalzamento* di Gesù: dice visivamente le modalità della sua morte (sollevato da terra sulla Croce) e il significato del suo morire (sollevato in alto verso Dio).

Parlare di Croce e risurrezione (come fanno i sinottici e Paolo) o di «innalzare» (come fa Giovanni) non è la stessa cosa. La prima formula racconta l'evento nella sua orizzontalità temporale: *prima* l'umiliazione della Croce e *poi* il trionfo della risurrezione. *Innalzare* dice invece l'evento nella sua verticalità, nella sua sovrapposizione e nella sua contemporaneità: il Crocifisso è *già* il risorto. Se lo guardi dal basso, vedi già nel Crocifisso i tratti del Risorto (vedi uno sconfitto «innalzato»); se lo guardi dall'alto, vedi nel risorto i tratti del Crocifisso. L'innalzato è il Crocifisso pubblicamente svelato nella sua duplice verità.

Se per un verso la risurrezione è il superamento della Croce; per un altro verso, più profondo, è lo svelamento della Croce. La risurrezione e l'evento che rende la Croce luminosa, alta, trasparente. Ha fatto bene Giovanni a sovrapporre i due eventi perché il loro rapporto è, appunto, circolare.

L'essere «innalzato» è la condizione perché il Crocifisso (e non solo il risorto!) possa attrarre a sé. Come potrebbe il Crocifisso attrarre, se non fosse in alto e ben visibile? E come potrebbe attrarre se non fosse svelato in tutta la sua verità di crocifisso, morto e risorto?

Attirerò tutti a me

La forza di attrazione del Crocifisso raggiunge ogni uomo. «*Tutti*» dice immediatamente l'universalità più completa, un tema al quale il vangelo di Giovanni è particolarmente sensibile. In 11,52 si legge che Gesù doveva «morire per la nazione, e non soltanto per la nazione, ma per ricondurre all'unità tutti i figli di Dio».

Nell'allegoria del pastore (10,16) Gesù parla di «pecore che non sono di questo ovile: è necessario che io guidi anche quelle». In 12,20-22 si racconta che alcuni *greci* chiedevano di poter vedere Gesù. E in 19,37, a conclusione del racconto della Crocifissione, Giovanni cita una profezia di Zaccaria: «Guarderanno a colui che hanno trafitto». Tutti questi passi legano l'universalità al Crocifisso. È il Cristo in croce che attrae e la sua attrazione non ha confini.

Forza che attrae, il Crocifisso innalzato è anche il punto dell'incontro: «attirerò tutti *verso di me*». La Croce è il punto dove gli uomini dispersi e lontani — dispersi fra loro perché lontani da Dio — si incontrano. Leggendo i vangeli si ha l'impressione che la Croce disperde (anche i discepoli sono fuggiti!) e invece, una volta innalzata e compresa, la Croce riunisce. Si tratta di unità degli uomini fra loro e con Cristo. Ma è il “con Cristo” la forza che costruisce il “fra loro”. Gli uomini dispersi si ritrovano *insieme* perché *ciascuno* guarda nella stessa direzione, attratti tutti dalla stessa Persona («verso di me»). È così che Gesù fa la Chiesa.

Attrarre (*elko*) significa “attirare con forza”, come una calamita, non però con una violenza che incombe dall'esterno, bensì con una attrazione interiore, affascinando. La Croce attrae *mostrandosi*. E questo dice un metodo. Che attira in questo modo è so-

litamente la bellezza o l'amore o lo splendore di una grande verità o una novità attesa e che sorprende. Il Crocifisso innalzato è la rivelazione delle insospettite profondità, della bellezza e della novità del volto di Dio: un volto che ha i tratti del dono di sé e della gratuità e fedeltà dell'amore. Un Dio che appare "capovolto": non l'uomo muore per Dio, ma Dio per l'uomo. Un capovolgimento che lascia incantati. Tanto più che il Cristo «innalzato» svela anche un altro capovolgimento: l'amore, che tante volte pare sconfitto (come, appunto, sulla croce), è invece vittorioso: è l'unica forza che neppure la morte riesce a sconfiggere. È, questa, una verità che l'uomo vuole da sempre sentire.

Per tutto questo il Crocifisso «attrae», purché svelato. La forza di convincimento sta in una sorta di interna *evidenza*, che trova nel cuore di chi la scorge una segreta alleanza, quasi una connivenza. Ogni uomo desidera incontrare la verità — di Dio e dell'uomo — che il Crocifisso è in grado di mostrare.

Ma sulla Croce si mostra — per chi sa guardare — un ultimo tratto, forse il più straordinario. La Croce non salva la "debolezza" del nostro amore dall'esterno, ponendosi a lato di essa, ma *attraversandola*. Guardando il Crocifisso si scorge, infatti, che anche l'amore di Dio ha percorso il cammino del nostro.

Ho accennato a una «segreta connivenza» fra il Crocifisso innalzato e il cuore dell'uomo. È un'affermazione importante che domanda un chiarimento. L'amore è la realtà che più affascina l'uomo, ma è anche la realtà di cui l'uomo maggiormente diffida. L'amore attrae e al tempo stesso allontana. Che cosa c'è di più attraente dell'amore? L'uomo sa bene di essere fatto per essere amato e per amare. Ma che cosa c'è di più debole dell'amore? Esso appare troppo spes-

so sconfitto, e più è grande e più appare sconfitto. Questa tensione tra forza e debolezza trova il suo punto illuminante nel Crocifisso innalzato. Qui si vede l'insospettata profondità dell'amore, la sua forza di dedizione, la sua gratuità, ma anche la sua scandalosa debolezza: il Crocifisso è l'icona di un amore mostrato e rifiutato. Ma il Crocifisso è *innalzato*, vittorioso, risorto: dunque la debolezza dell'amore è in realtà la sua forza.

Da quanto ho detto risulta che protagonista, oggetto e metodo della missione — sia che si consideri la missione come il grande raduno degli uomini con Dio e fra loro, sia come salvezza delle contraddizioni che agitano l'uomo, sia come rivelazione del volto di Dio — non può essere che il Cristo innalzato. Compito della comunità cristiana nel mondo è di innalzare il Crocifisso, rendendolo visibile e pubblicamente trasparente, spiegato.

Ma come? Certo il Cristo innalzato deve essere raccontato, annunciato, celebrato e spiegato, come ha fatto lo stesso Gesù. Ma occorre anche *mostrarlo*, ripetendo le modalità della sua vita e del suo gesto.

Come lo si mostra? Per rispondere a questa domanda raccolgo tre suggerimenti del vangelo di Giovanni. In tutti e tre è presente l'avverbio «come».

Nella cena di Addio, l'ultima prima della morte, Gesù compie un gesto sconvolgente, del tutto inatteso: lava i piedi ai suoi discepoli (Gv 13,1-20). È un gesto che rivela il senso della passione imminente e al tempo stesso traccia la strada della chiesa nel mondo. Non è un gesto facile da comprendere. Neppure il discepolo lo comprende, come mostra la reazione di Pietro: «Non mi laverai mai i piedi!». Non sarebbe più logico che fossero i discepoli a lavare i piedi al maestro? Più logico, certo, ma ovvio. Invece l'im-

immagine di Dio che Gesù intende rivelare — e che ogni missionario deve annunciare — non è ovvia. Si direbbe un'immagine capovolta: non l'uomo per Dio, ma Dio per l'uomo. Con il suo gesto Gesù rende visibile la logica di amore e di servizio, di dono, che ha guidato tutta la sua esistenza, che esprime la sua dignità e la sua natura di Figlio di Dio: è servendosi e donandosi che Gesù si rende disponibile nelle mani del Padre, divenendone l'immagine e la trasparenza. Dio è amore. Se vuole annunciare al mondo il vero Dio, la Chiesa non ha altra strada che quella indicata da Gesù: servire.

Sempre nel contesto dell'ultima cena, Gesù dona ai discepoli il *comandamento nuovo*, cioè il comandamento che esprime tutta la novità cristiana:

«Vi dono un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; *come* io vi ho amato, così amatevi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,34-35).

Da un lato, la tensione missionaria di queste parole di Gesù è esplicita: «Tutti sapranno». Dall'altro, questa stessa tensione sembra contraddetta dall'insistenza sulla reciprocità (gli uni gli altri), che pare rinchiudersi nel cerchio della comunità, quasi un amore semplicemente all'interno. Certo è un amore interno, comunitario, tra fratelli nella fede. Ma questo amore interno si muove dentro una casa "trasparente", senza mura, così da essere visibile e pubblico: *tutti* devono poterlo vedere.

Ma la missionarietà del comandamento dell'amore è indicata soprattutto dal «come io ho amato voi». L'amore di Cristo è il modello e la misura, la radice e l'orizzonte dell'amore reciproco. Ma allora si deve dire subito che la reciprocità cristiana è diversa da ogni

altra, perché sorretta da un modello che è universale e totalmente gratuito. Il «come io ho amato voi» sconvolge e dilata ogni reciprocità. La chiesa deve essere una comunità che si ama e che ama: una comunità in grado di mostrare l'amore di Dio *per tutti*, non solo un esempio dell'amore di Dio *per noi*.

La chiesa, se vuole essere nel mondo il segno del vero Dio, deve "servire" e deve vivere un "amore fraterno" che non si chiude però in se stesso, ma sappia rendersi visibile a tutti e farsi dono per tutti. La nota qualificante dell'amore cristiano non è lo scambio, ma la gratuità e l'universalità.

Nella cena di addio Gesù ci offre una terza indicazione importante: «Essi non sono dal mondo, *come io non sono dal mondo*» (Gv 17,16). Se vuole essere missionaria, la comunità cristiana deve essere *diversa* dal mondo. Ma quale diversità? Ancora una volta il modello è Gesù: «come io». Perciò non può trattarsi di una diversità che allontana e rende assenti e fa estranei. Al contrario, il mondo è al centro degli interessi di Gesù: «Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo» (17,18). Il mondo non è semplicemente il luogo in cui Gesù è venuto, ma la ragione per cui è venuto: è venuto per amarlo e salvarlo. Paradossalmente sta proprio qui la diversità. Gesù non è dal mondo proprio perché ama veramente, disinteressatamente il mondo. Il mondo non si riconosce nell'amore disinteressato e universale, e quando lo vede ne è infastidito. Il mondo conosce solo l'amore interessato e di parte. Tutto il contrario dell'amore di Dio. Per essere «segno di contraddizione» come Gesù — e dunque un annunciatore del vangelo — occorre il coraggio di mostrare la gratuità e l'universalità dell'amore. È la strada inconfondibile di Dio.

PERVASO DI GIOIA IN OGNI NOSTRA TRIBOLAZIONE

(2Cor 7,4)

Niente vi turbi, niente vi sgomenti. Vi conforti questo crocifisso che vi pende sul petto e che dev'essere il vostro gaudio, il vostro tutto e da Lui che ha versato fino all'ultima stilla il suo sangue per l'umano riscatto imparate a sacrificarvi per i fratelli.

Vi conforti la grazia divina che mai sarà per mancarvi, quella grazia che rende onnipotente l'umana fralezza e che può farci ripetere in mezzo alle più gravi tribolazioni «*superabundo gaudium in omni afflictione mea*» (DP 2).

PERVASO DI GIOIA IN OGNI NOSTRA TRIBOLAZIONE

(2Cor 7,4)

Antonio Pitta

La relazione tra Paolo e le comunità evangelizzate che emerge dal suo epistolario, suscita sempre un positivo stupore. Per questo, anche se in contesti ecclesiali e sociologici diversi, tale rapporto costituisce un modello fondamentale per ogni dimensione missionaria della vita cristiana. Infatti, quando ci si pone di fronte a pericopi come 1Ts 2,1-8; Gal 4,12-20; 1Cor 4,8-14; 2Cor 8-13 si è portati naturalmente a ricodificare le motivazioni, gli itinerari e le finalità del proprio vivere l'evangelizzazione.

Riguardo a tale tipologia, le due Lettere inviate da Paolo alla comunità di Corinto assumono rilevanza particolare: questa rimane la comunità con la quale l'Apostolo ha conservato la maggiore comunicazione, pur tra le diverse conflittualità orientate soprattutto verso la sua autorità apostolica.

In questo contributo ci si soffermerà in particolare sull'affermazione di 2Cor 7,4, valutandone la funzione argomentativa rispetto all'intera Lettera ed il relativo messaggio. Non è questo il luogo per entrare nel ginepraio della questione sull'unità letteraria della 2Cor: si tratta di una Lettera, oppure di più Lettere composite? D'altro canto sono evidenti i contrasti tra 2Cor 2,14-7,16 e 10,1-13,10; secondo molti la stessa sezione di 2Cor 8-9 merita una trattazione autonoma.

ma. A tale enigma è relazionata la questione sugli oppositori di Paolo: sappiamo soltanto che Paolo li riteneva tali, ma ne ignoriamo l'origine, l'identità ed il messaggio. Forse tali problematiche sono destinate ancora a restare irrisolte! Comunque, ci sembra necessario focalizzare la nostra attenzione sull'assioma paolino di 2Cor 7,4 che nella stessa formulazione rimane sorprendente.

«Noi siamo il vostro vanto, come anche voi sarete il nostro vanto nel giorno del Signore Gesù» (2Cor 1,14 e 7,4a)

A differenza dalle restanti «grandi Lettere» di Paolo¹, la 2Cor non si configura come «Lettera teologica». Da tale prospettiva, questa Lettera risulta meno dottrinale anche della 1Cor, nella quale campeggia la «theologia crucis» (cf. 1Cor 1,17-4,21). Ma questo non significa che la 2Cor assuma minore importanza rispetto alle Lettere in cui Paolo tratta direttamente del proprio vangelo (cf. Rm; Gal; Fil), dell'escatologia (cf. 1-2Ts) oppure della libertà cristiana (cf. Fim). Al contrario, proprio rispetto alla dimensione mis-

¹ Generalmente vengono considerate «grandi Lettere» Rm, Gal, 1-2Cor, 1Ts, Fil, Fim, in quanto sempre riconosciute come «paoline». Queste sono analizzate in modo autonomo rispetto alle «due lettere ecclesiologiche» (Ef e Col) ed alle «tre pastorali» (1-2Tm; Tt). In tale diffusa distinzione rimane difficile da collocare la 2Ts che alcuni pongono accanto alle «grandi lettere», mentre altri ne pongono seriamente in discussione la paternità paolina. Naturalmente, è universalmente riconosciuta la non autenticità paolina della Lettera agli Ebrei.

Pur se con riserve rispetto a tale classificazione che parte dalle questioni sulla paternità o meno dell'epistolario, almeno dal punto di vista contenutistico rimane utile distinguere tali sottogruppi dell'epistolario.

sionaria del vangelo, ci sembra che la 2Cor rappresenti la «magna charta» del rapporto tra evangelizzatore ed evangelizzati, missionario e comunità.

Infatti, dopo il «praescriptum» epistolare (2Cor 1,1-2) e l'esordio (2Cor 1,3-11), Paolo stesso annuncia la tematica generale della missiva:

«... Noi siamo il vostro vanto, come anche voi sarete il nostro nel giorno del Signore Gesù» (1Cor 1,12-14).

In «capite» alla 2Cor potremmo situare come titolo: «Il vanto di Paolo e delle sue comunità»². A prima vista, questa tematizzazione risulta strana, diremmo poco «virtuosa», in quanto il «vantarsi» rimane un fatto negativo, anche se espresso da un santo come Paolo. Quindi, è necessario chiarire gli orizzonti ed il contenuto del vanto paolino.

Già nella conclusione della Lettera ai Galati, Paolo opponeva al vanto «umano» dei propri oppositori quello proprio:

«... Essi vogliono trarre vanto dalla vostra carne. Quanto a me non ci sia altro vanto che nella croce del Signore Gesù Cristo, per mezzo del quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo» (Gal 6,13-14).

Ci troviamo davanti ad un vanto paradossale che, a ben vedere, non si fonda sulle proprie capacità o sui propri meriti, bensì sull'azione salvifica della croce di Cristo. Il paradosso, o l'illogicità, consiste nel fatto che uno possa vantarsi dell'evento più ignobile della

² Sulla tematica del vanto in Paolo, cf. soprattutto Sánchez Bosch, «*Gloriarse segun San Pablo. Sentido y teología de καυχᾶσθαι*» (AnBib 40; Roma-Barcellona 1970).

storia: la «morte di croce» (cf. Fil 2,8)³. Ma tale prospettiva permette di comprendere che il vanto paolino non sgorga da una considerazione etica o caratteriale del proprio «io», bensì da un'altra persona: Gesù Cristo crocifisso e risorto per noi. Per questo, in modo altrettanto paradossale Paolo scriverà proprio ai Corinzi:

«Mi vanterò ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 12,9-10).

Dunque, il vangelo che, nella morte e risurrezione di Cristo trova il suo contenuto centrale, rappresenta la base di vanto per Paolo e per le sue comunità. Così, quando Paolo colloca sotto la categoria del vanto la tematica centrale della 2Cor, si riferisce alla funzione esemplare che egli assume nei confronti della propria comunità e che, a sua volta, questa va progressivamente dimostrando nei suoi confronti.

All'interno dell'andamento argomentativo, questo «reciproco vanto» caratterizza anche l'unità letteraria di 7,2-16:

«... Ho molto da vantarmi di voi (v. 4a)...
Mi sono vantato riguardo a voi» (v. 14).

Questo ci permette di evidenziare, pur nella complessa unità della Lettera, la stretta relazione tra la tesi generale (2Cor 1,12-14) e lo sviluppo successivo

³ Sul paradosso della croce nell'epistolario paolino, cf. A.T. Hanson, *The paradox of the Cross in the Thought of St. Paul* (JSNTSS 17; Sheffield 1987).

di 2Cor 7,2-16. Anzi, possiamo affermare che se in 2Cor 1,12-14 Paolo annuncia la tematica generale della Lettera, appunto il reciproco vanto, in 7,2-16 focalizza l'attenzione sul contenuto del vanto per la propria comunità. Infatti, ora l'asse relazionale non va tanto da Paolo ai Corinzi, quanto l'inverso. In termini di questione, quali aspetti elogiativi Paolo riconosce alla comunità di Corinto, pur nella complessità della propria situazione apostolica?

«Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione» (2Cor 7,4b)

L'assioma di 2Cor 7,4b non risulta centrale soltanto dal punto di vista tematico, ma anche rispetto allo sviluppo argomentativo della Lettera. In modo schematico, così possiamo delineare l'unità di 2Cor 7,2-16:

- a. «Exordium» (vv. 2-4a);
- b. «Propositio» (v. 4b);
- c. «Probatio» (vv. 5-13);
- d. «Peroratio» (vv. 14-16).

Dopo l'esordio (vv. 2-4a), nel quale Paolo chiede ai Corinzi che «gli facciano spazio» (v. 2), vale a dire che lo ascoltino, annuncia la «propositio», vale a dire la tematica globale di questa sezione: la consolazione che si esprime come gioia, anche se in mezzo ad ogni tribolazione (v. 4b).

Quindi, nella «probatio» Paolo adduce le prove per cui quanto ha sostenuto è verificabile. Notiamo che a sua volta, tale «probatio» si divide in due parti: vv. 5-7 e vv. 8-13. In 7,5-7 viene spiegato soprattutto il contenuto delle tribolazioni paoline, mentre in 7,8-13 subentra, in modo più diretto, la tematica della gioia paolina.

Infine, nella «peroratio» (vv. 14-16), o conclusione, vengono sintetizzate ed enfaticizzate le principali tematiche annunciate nella «tesi» e dimostrate nella «probatio». La sezione si chiude con la convinzione paolina: «Gioisco perché in ogni cosa possa contare su di voi» (v. 16).

Pertanto, al centro di questa sezione si trova la gioia, anche se è necessario definirne le motivazioni ed il contenuto. Tuttavia, poiché lo stesso Paolo prima spiega il significato delle tribolazioni, e poi esprimere la propria gioia, forse è necessario seguire lo stesso itinerario esegetico: dalla tribolazione alla gioia.

«In ogni nostra tribolazione»

Forse non è casuale il fatto che, pur spiegando il reciproco vanto in Cristo, Paolo conferisce importanza anche alla situazione di «tribolazione» nella quale si trova. Per questo diventa fondamentale evidenziare le connessioni, altrettanto paradossali, tra vanto e tribolazione nella 2Cor⁴.

Da una semplice analisi statistica, notiamo che il sostantivo «tribolazione» (= $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$) si trova 44 volte nel Nuovo Testamento, di cui 24 nell'epistolario paolino⁵. Inoltre, tra le Lettere di Paolo, la premienza spetta proprio alla 2Cor: 9 volte. Qualcosa di analogo è riscontrabile per il verbo «tribolare» (= $\theta\lambda\iota\beta\omega$): sulla globalità neotestamentaria di 10 vol-

⁴ Sulla tematica della tribolazione nell'epistolario paolino, cf. P. Iovino, *Chiesa e tribolazione; il tema della «thlipsis» nelle Lettere di S. Paolo* (Palermo 1985).

⁵ Frequenza terminologica di $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ nel N.T.:

Mt	Mc	Gv	At	Rm	1Cor	2Cor	Ef	Fil	Col	1Ts	2Ts	Eb	Gc	Ap
4	3	2	4	5	1	9	1	2	1	3	2	1	1	5

te, questo verbo compare 7 volte in Paolo, di cui 3 in 2Cor (1,6; 4,8; 7,5).

Forse è bene precisare che Paolo non si riferisce ad ogni tipo di tribolazione fisica o morale che il cristiano incontra nella propria esistenza, bensì alla tribolazione che deriva dalla sua relazione con il vangelo, sia in termini di recezione che di testimonianza. Così, egli elogia i cristiani di Tessalonica perché

«hanno accolto la Parola con la gioia dello Spirito, anche in mezzo a grande tribolazione» (cf. 1Ts 1,6)⁶.

A causa della stretta connessione, pur se in termini di opposizione, tra vangelo e tribolazione, quest'ultima si concretizza anche come «persecuzione» (cf. At 11,19). Inoltre, rileviamo che, mentre nel resto del Nuovo Testamento la tribolazione assume una dimensione ecclesiologica ed escatologica, nell'epistolario paolino si configura soprattutto come «personale» e missionaria.

Così, nelle apocalissi sinottiche, la «grande tribolazione» rappresenta il momento decisivo dell'escatologia (cf. Mt 24,21.29; Mc 13,19.24; cf. anche Lc 21,20-28). Ma la «grande tribolazione» riguarderà tutta la Chiesa; per questo Giovanni descrive spesso, nell'Apocalisse, la Chiesa in situazione di tribolazione:

«Essi sono coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione ed hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell'Agnello» (Ap 7,14; cf. anche Ap 2,9-10; 3,10).

⁶ Sul rapporto tra accoglienza della Parola e tribolazione, cf. anche la parabola evangelica del seminatore (Mc 4,17; Mt 13,21).

Tuttavia, proprio nei contesti di tribolazione risuona la certezza cristologica:

«Vi ho detto queste cose perché abbiate pace in me. Voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia; io ho vinto il mondo!» (Gv 16,33).

Pur non misconoscendo tali aspetti della tribolazione, che risultano valide per ogni Chiesa e per tutti i cristiani, ci sembra che Paolo conferisca alla tribolazione innanzitutto una connotazione personale: si tratta delle tribolazioni che egli incontra nella diffusione del vangelo. Nell'esordio della stessa 2Cor, egli aveva ricordato la «tribolazione subita in Asia», durante il viaggio missionario (cf. 2Cor 1,8).

Dunque, il vangelo rappresenta il fondamento del «vanto» e la causa delle tribolazioni missionarie; per questo, ancora in modo paradossale, Paolo collega il vanto con le tribolazioni:

«Noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza... (Rm 5,3).

La sezione centrale della Lettera ai Romani (Rm 5,1-8,39) si chiude proprio con il vanto che deriva dalla relazione di Paolo con Cristo, in quanto contenuto centrale del suo vangelo:

«Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?» (Rm 8,35).

Tuttavia, la novità principale che Paolo attribuisce alla tribolazione cristiana si riferisce al fatto che la sua evangelizzazione incontra tribolazione non soltanto al di fuori, ma anche all'interno della Chiesa. Nella stessa sezione che stiamo analizzando (2Cor

7,2-16), dopo aver annunciato il tema della tribolazione (v. 4b), egli ne dimostra la natura generale:

«... Da ogni parte siamo tribolati: battaglie all'esterno, timori all'interno» (v. 5).

Il vangelo incontra opposizioni non soltanto fuori delle comunità, ma anche nel loro interno, soprattutto quando si tratta di ripensare il proprio essere cristiano, in termini di «nuova evangelizzazione».

Ma proprio in un contesto di totale opposizione, Paolo non esita ad esprimere la propria gioia missionaria.

«Pervaso di gioia»

Il secondo elemento che Paolo colloca accanto alla tribolazione, in 2Cor 7,4b, è quello della «gioia»: ma se risulta illogica la relazione tra tribolazione e vanto, quanto più l'ardita connessione che Paolo stabilisce tra tribolazione e gioia.

Tutto ciò risulta ancor più sorprendente se si pensa che, di per sé, la gioia rappresenta un sentimento naturale, non artefatto: questo non si può inventare. In definitiva, lo stesso vanto può essere «insincero», ma la gioia si dimostra rivelativa del cuore umano.

Dunque, in Paolo il rapporto tra gioia e tribolazione si prospetta più paradossale di quello tra vanto e tribolazione.

Notiamo che anche il sostantivo «gioia» (= χαρά) ed il relativo verbo «gioire» (= χαίρειν) risultano particolarmente cari a Paolo. Così, sulla globalità neotestamentaria di 63 volte, il termine «gioia» si trova 22 volte nell'epistolario paolino, di cui 6 in 2Cor 1,15.24; 2,3; 7,4.13; 8,2). In modo analogo, il verbo «gioire» (= χαίρειν) compare 75 volte nel Nuovo

Testamento, di cui 29 nel «corpus paulinum», comprese le 9 della 2Cor (2Cor 2,3; 6,10; 7,7.9.13.16; 13,9.11)⁸.

Dal confronto col resto del Nuovo Testamento, è possibile rilevare che, soprattutto nel vangelo di Lc, la gioia è relazionata con la salvezza (cf. le parabole della misericordia in Lc 15,7.10; l'incontro con Zaccheo in Lc 19,6). Con l'ascensione la gioia degli apostoli diventa «grande» perché Gesù viene riconosciuto come il «Signore» della storia che siede alla destra del Padre (cf. Lc 24,52).

Invece, in Gv, la gioia esprime l'amore reciproco tra Gesù ed i suoi discepoli (cf. Gv 15,11; 17,13). Per questo, la presenza oppure l'assenza di tale relazione determinano rispettivamente gioia e tristezza:

«Ora siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia» (Gv 16,22-23)⁹.

All'interno dell'epistolario paolino, possiamo definire la lettera inviata alla comunità di Filippi co-

⁷ Frequenza lessicale di *χαρά* nel Nuovo Testamento:

Mt	Mc	Lc	Gv	At	Rm	2Cor	Gal	Fil	Col	1Ts	2Tm	Fm	Eb	Gc
6	1	8	9	5	3	6	1	5	1	4	1	1	4	2
1Pt	1Gv	2Gv	Gv											
1	1	1	3											

⁸ Frequenza verbale di *χαίρειν* nel Nuovo Testamento:

Mt	Mc	Lc	Gv	At	Rm	1Cor	2Cor	Fil	Col	1Ts	Gc	1Pt	2Gv
5	2	12	9	7	4	4	8	9	2	2	1	2	3
3Gv	Ap												
3	2												

⁹ Sul tema della gioia nel vangelo di Giovanni, cf. G. Ferraro, *La gioia di Cristo nel quarto vangelo* (Torino 1988).

me missiva della gioia¹⁰: Paolo loda questa comunità per l'accoglienza e la perseverante adesione nei confronti del vangelo (cf. Fil 1,18). Dunque, anche la gioia, come il vanto e la tribolazione, è relazionata con il vangelo. Per questo, tale sentimento caratterizza non soltanto la relazione tra evangelizzatore e vangelo, destinatari e vangelo, ma anche quella tra missionario e comunità. In 2Cor 2,4, con una formulazione molto simile a quella di 2Cor 7,4a, Paolo così definisce il suo legame con la propria comunità:

«... Persuaso come sono riguardo a voi tutti che la mia gioia è quella di tutti voi» (cf. anche Fil 4,10).

Pertanto, l'aspetto centrale della gioia paolina si trova nel suo essere espressione di adesione al vangelo.

Tornando alla nostra pericope, rileviamo che nella sezione di 2Cor 7,2-16 la gioia occupa il posto principale: in pochi versi Paolo ripete 2 volte il termine «gioia» (vv. 4.13) e 4 il verbo «gioire» (vv. 7.9.13.16). Come ha annunciato nella «tesi» principale, Paolo è pervaso, colmo di gioia (v. 4b). Quindi, nella dimostrazione successiva egli spiega le motivazioni della sua gioia.

Prima di tutto i Corinzi hanno saputo essere fedeli all'evangelizzazione di Paolo ed al suo apostolato, pur tra le afflizioni (v. 7). Con il linguaggio dell'amicizia, potremmo affermare che essi si sono dimostrati fedeli non soltanto nelle situazioni positive, ma anche in quelle negative, di indigenza.

La seconda motivazione della gioia paolina si trova nel fatto che gli stessi Corinzi si sono pentiti dei ten-

¹⁰ Per la tematica della gioia in Fil, cf. Fil 1,4.18.18; 2,2.17.18.29; 3,1; 4,1.4.4.10.

tennamenti avuti rispetto al vangelo di Paolo ed alla sua autorità apostolica (v. 9).

Infine, nella «peroratio» o conclusione, Paolo gioisce perché i Corinzi hanno accolto Tito, quale inviato di Paolo stesso, «con rispetto e trepidazione» (vv. 14-15). Da questo deriva la gioia definitiva di Paolo: può contare sulla sua comunità.

Quindi, la gioia paolina descritta in 2Cor 7,4b non deriva soltanto dalla propria relazione con il vangelo, anche se questa risulta sempre centrale. Piuttosto, tale gioia rappresenta il sentimento fondamentale che lega Paolo alla sua Chiesa. Per questo, anche se nella tribolazione, o nella persecuzione, la gioia sgorga dal cuore e diventa permanente fiducia di chi può contare sull'altro non tanto perché ricco o influente, ma in quanto gli è «debitore» per il vangelo che ha ricevuto.

In definitiva, rievocando una precedente asserzione, così Paolo sintetizza tale sentimento paradossale:

«Siamo afflitti ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla ed invece possediamo tutto!» (2Cor 6,10).

Conclusione

Forse il legame che unisce Paolo alle sue comunità è così intenso da poter essere paragonato a quello tra sposi o familiari. In base alle espressioni che abbiamo analizzato, Paolo non si dimostra come un missionario interessato o come un vagante propagatore di parole. Al contrario, pur esprimendo spesso contenuti analoghi, il suo apostolato si differenzia da quello di ogni missionario del suo tempo, cinico o stoico che sia. La motivazione si trova nel vangelo e nel suo contenuto paradossale: la croce di Cristo. Per que-

sto, risulta illogico non soltanto il suo vangelo, ma anche la relazione con le diverse comunità che egli ha evangelizzato. Così, anche se incomprensibili ad una semplice valutazione umana, sono reali il vanto e la gioia per le sue comunità, pur in mezzo ad ogni tipo di afflizione.

Ma tale paradossale relazione si fonda sul fatto che Paolo ha generato nella fede i pagani che hanno accolto il vangelo (cf. Gal 4,19; Fm 10; 1Cor 3,2). In definitiva, quanto Paolo scrive alle proprie comunità forse esprime la situazione di ogni autentico testimone del vangelo: «Siamo stati amorevoli in mezzo a voi come una madre nutre ed ha cura delle proprie creature. Così affezionati a voi, avremmo desiderato darvi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari» (1Ts 2,7-8).

PARTE TERZA

MISSIONE PER FARE DEL MONDO
UNA SOLA FAMIGLIA

Il missionario
è il fratello universale
(RMi 89)

CON-CORDI

(At 4,32-35)

Abbiate inoltre la carità scambievolmente; questa legghi strettamente fra di loro i vostri cuori e faccia di voi *un cuor solo ed un'anima sola* per guisa che siano sempre comuni le gioie ed i dolori. Formerete così una forza invincibile, contro la quale dovranno infrangersi tutti conati dei vostri nemici (DP 17).

Sì, andate a predicare la fratellanza universale proclamata da Cristo, destinata ad abbattere tutte le barriere ed a formare di tutti gli uomini, senza distruggere le nazionalità e i relativi diritti, *una sola grande famiglia*, congiunta col vincolo della carità cristiana (DP 12).

CON-CORDI (At 4,32-35)

- Rinaldo Fabris

Il confronto con l'esperienza e la testimonianza missionaria della prima chiesa ha un riferimento privilegiato nel libro degli Atti degli Apostoli. Questo testo, che è la seconda parte dell'opera complessiva di Luca, è infatti interamente dedicato alla ricostruzione della nascita e crescita della chiesa e della sua diffusione nel primo trentennio della storia cristiana nell'area del Mediterraneo. Mediante la forza dello Spirito santo promesso e donato da Gesù risorto e la testimonianza dei primi discepoli l'evangelo raggiunge i «confini della terra».

Grazie alla testimonianza coraggiosa e fedele dei discepoli storici di Gesù, ai quali l'autore degli Atti attribuisce in modo speciale il titolo di «apostoli», sorgono prima le piccole comunità di credenti nell'ambiente palestinese. In seguito i giudei convertiti di lingua greca divengono i diffusori dell'evangelo nei grandi centri urbani dell'area del vicino oriente e nelle città della Grecia e dell'Asia proconsolare. Il protagonista di questa seconda fase della missione a raggio universale è Paolo di Tarso che assieme a validi e affezionati collaboratori porta il messaggio cristiano nelle grandi metropoli collegate dalle strade militari e commerciali dell'impero romano.

Nonostante questo spostamento del centro di gravità della missione cristiana che punta idealmente alla capitale dell'impero, Roma, il modello e prototipo di tutte le comunità cristiane rimane quella originaria di Gerusalemme, almeno fino alla conquista e distruzione della città da parte dei romani nel 70 d.C. L'autore del libro degli Atti propone un'immagine ideale della prima chiesa che ha affascinato e ispirato i cristiani di tutti i tempi e ha dato impulso nel corso dei secoli alle riforme e rifondazioni dell'esperienza cristiana. Perciò in una ricerca delle radici della spiritualità missionaria cristiana è indispensabile rileggere alcune pagine di questo documento della chiesa nascente.

1. *La chiesa secondo gli Atti degli Apostoli*

Il secondo libro di Luca, gli Atti degli Apostoli, è considerato il «vangelo della chiesa», anche se il protagonista rimane il Signore risorto che mediante il dono dello Spirito santo fa nascere e crescere la comunità dei credenti. Quelli che fanno parte di questa comunità sono chiamati da Luca i «discepoli», i «fratelli», i «credenti» o «salvati», e «santi». Nella comunità mista di Antiochia di Siria per la prima volta essi sono designati «cristiani» dai pagani della città perché aderenti o seguaci di Cristo (At 11,26). Nell'ambiente di lingua ebraica e aramaica sono indicati con l'appellativo di «nazareni» in quanto appartenenti al gruppo o movimento che si richiama a Gesù Nazareno (At 24,5).

Ma a partire dal capitolo quinto del suo libro l'autore fa ricorso al termine *ekklesia*. Dopo il fatto impressionante della morte improvvisa della coppia Anania e Saffira, Luca dice che «un timore grande si diffuse in tutta la *chiesa*» (At 5,11). Questo termi-

ne deriva dalla versione greca liturgica della Bibbia e viene utilizzato negli ambienti della missione paolina (1Ts 1,1; 1Cor 1,2). Esso traduce un vocabolo originale ebraico che nella Bibbia viene riferito alla comunità dei liberati dall'Egitto e convocati attorno al Signore in un rapporto di alleanza (cf. At 7,38). Nella prospettiva lucana la «santa convocazione» o «assemblea del Signore» è la comunità originaria di Gerusalemme (At 8,1.3; 11,22; 12,1.5). Ma anche le altre comunità locali, come quella di Antiochia e degli altri centri urbani, dove grazie all'azione missionaria sorgono gruppi di cristiani, sono chiamate «chiesa» (At 11,26; 13,1; 14,23.27; 15,41).

La pluralità delle chiese locali formano la «chiesa di Dio», che viene così designata in forza del suo statuto teologale. Essa è infatti la «convocazione» dei credenti che appartiene in modo peculiare a Dio perché egli l'ha fatta aderire a sé mediante l'autodonzione redentiva del Figlio e la guida in modo permanente mediante l'azione dello Spirito santo (At 20,28). Infatti tutti i credenti che hanno accolto nella fede l'annuncio del vangelo e hanno ricevuto il dono dello Spirito santo formano il popolo di Dio. Questo lo dice il portavoce della chiesa giudeo-cristiana, Giacomo, durante la prima assemblea riunita a Gerusalemme per decidere sulla metodologia missionaria da seguire nei confronti dei pagani convertiti:

«Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo per consacrarlo al suo nome» (At 15,14).

La stessa convinzione è condivisa da Paolo e viene confermata dalla sua esperienza spirituale in un momento critico della missione nella capitale dell'Asia, Corinto. Il Signore stesso lo conferma nel suo lavoro missionario:

«Non avere paura e continua a parlare e non tacere, perché io sono con te... perché ho un popolo numeroso in questa città» (At 18,9-10).

In breve si può dire che non solo negli ambienti di Gerusalemme, ma anche nelle giovani comunità missionarie si ha coscienza di far parte dell'unica chiesa, formata da giudei e pagani convertiti. Questa santa convocazione dei credenti è il popolo di Dio, destinatario delle promesse di salvezza riservate un tempo a Israele.

2. Una comunità di discepoli testimoni

Di questa chiesa, popolo di Dio che accoglie tutti i credenti in Gesù Cristo Signore, l'autore degli Atti traccia un profilo ideale o archetipo nei primi capitoli del suo libro. Un momento apice di questa immagine paradigmatica della chiesa si ha nel testo di At 4,32-35, che riprende e sviluppa un primo quadro abbozzato subito dopo la nascita della chiesa di Pentecoste (At 2,42-47). Un'ulteriore ripresa e ampliamento si hanno subito dopo il caso della morte improvvisa della coppia cristiana che scuote la giovane chiesa di Gerusalemme (At 5,12-16). Sono tre quadri riassuntivi ed esemplari dello stile di vita e dei tratti spirituali distintivi della chiesa madre, proposti come modello a tutte le altre.

Il sommario di At 4,32-35 si trova in una posizione strategica nella trama narrativa dei primi cinque capitoli degli Atti, in cui si racconta la nascita ed espansione della chiesa a Gerusalemme mediante la forza dello Spirito santo e la coraggiosa testimonianza di Pietro, portavoce degli apostoli. Infatti, dopo il primo capitolo che fa da transizione rispetto al primo libro o vangelo — ascensione di Gesù al cielo e rico-

stituzione del numero dei dodici — si ha l'evento fondante della chiesa: il dono dello Spirito santo nella festa di Pentecoste (At 2,1-13). L'accoglienza della parola proclamata da Pietro e il battesimo nel nome di Gesù Cristo danno avvio al primo nucleo della chiesa di Gerusalemme formata dai convertiti giudei (At 2,14-41). L'autore chiude questa sequenza con il primo sommario o quadro riassuntivo ideale.

«Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (At 2,42-47).

Continua la crescita della giovane comunità gerosolimitana con la ulteriore testimonianza di Pietro in occasione della guarigione di uno storpio alla porta «Bella» del tempio (At 3,1-26). La reazione dell'autorità giudaica che fa capo al tempio non tarda a farsi sentire. Pietro e Giovanni sono arrestati e condotti davanti al sinedrio. Questo fatto offre lo spunto per una nuova presa di posizione aperta e coraggiosa di Pietro e Giovanni a favore di Gesù (At 4,1-22). Diffidati e minacciati dall'autorità giudaica i due discepoli fanno ritorno dai loro fratelli che nella preghiera chiedono al Signore di «annunziare con tutta franchezza la tua parola» (At 4,29). Una nuova effusione dello Spirito santo fa ripartire la proclamazione libera e fiduciosa dei discepoli di Gesù (At 4,23-31).

È a questo punto che viene inserito dall'autore il secondo sommario o quadro ideale della chiesa di Gerusalemme.

«La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (At 4,32-35).

In esso si avverte l'effetto della preghiera precedente perché si dice che «con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù» (At 4,33). Ma il tema dominante è quello dell'unità intensa e concorde dei credenti che si esprime ed attua nella spontanea condivisione dei beni (At 4,32.34-35). Un esempio eccellente di questo clima spirituale che porta alla compartecipazione dei beni è quello di Giuseppe, soprannominato Barnaba, un giudeo-cristiano originario di Cipro che mette a disposizione degli apostoli il ricavato dalla vendita di un campo (At 4,36-37). Gli fa da contrappeso il fatto negativo della coppia Anania e Saffira che invece non hanno il coraggio di consegnare alla cassa comune tutto l'importo della vendita di un loro podere. Il loro sotterfugio — trattenere per sé una parte del denaro — va contro lo statuto di santità della chiesa. Secondo la valutazione di Pietro questo comportamento equivale a «mentire allo Spirito santo» o a «tentare lo Spirito del Signore» (At 5,4.9). La morte improvvisa della coppia cristiana è una visualizzazione

del «giudizio» di Dio che guida mediante il suo Spirito la chiesa come «santa convocazione» dei credenti.

Dopo questa salutare scossa che conferma l'impegno radicale della giovane comunità di Gerusalemme, l'autore inserisce il terzo sommario o quadro ideale.

«Molti miracoli e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli apostoli. Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; degli altri, nessuno osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava. Intanto andava aumentando il numero degli uomini e delle donne che credevano nel Signore fino al punto che portavano gli ammalati nelle piazze, ponendoli su lettucci e giacigli, perché, quando Pietro passava, anche solo la sua ombra coprisse qualcuno di loro. Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti immondi e tutti venivano guariti» (At 5,12-16).

Continua la testimonianza straordinaria degli apostoli e in particolare quella di Pietro accompagnata dai prodigi che la confermano. Gli apostoli e gli altri credenti si riuniscono compatti nei cortili del tempio. L'attività taumaturgica ha una grande forza di attrazione sulla gente che incomincia ad affluire a Gerusalemme anche dalle città vicine. In questo contesto si colloca il secondo scontro di Pietro e degli apostoli con le autorità giudaiche. Di fronte alla loro aperta e irrefrenabile testimonianza resa a Gesù Cristo, i rappresentanti del sinedrio non fanno altro che minacciarli e farli fustigare per la violazione del loro divieto precedente. Ma il tutto si risolve con un incremento della diffusione dell'annuncio che «Gesù è il Cristo» (At 5,17-43).

3. *Una comunità di discepoli fratelli*

Per cogliere il messaggio del secondo sommario di At 4,32-35, dopo la sua collocazione nel contesto più ampio dei primi cinque capitoli, è opportuno esaminare la sua struttura interna. Questa breve sezione è composta da tre dichiarazioni generali:

- a) unità e comunione di tutti i credenti, At 4,32;
- b) testimonianza degli apostoli e reazione favorevole dell'ambiente, At 4,33;
- c) superamento dell'indigenza grazie alla condivisione e distribuzione dei beni, At 4,34-35.

È da rilevare la disposizione concentrica del tema della unità-condivisione attorno a quello della «testimonianza» degli apostoli. Infatti il primo tema viene annunciato con una frase programmatica:

«La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune» (At 4,32).

L'argomento viene ripreso e ampliato nei due versetti finali, dopo l'intermezzo sulla testimonianza degli apostoli e l'effetto che essa produce:

«Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia» (At 4,33).

La ripresa del primo tema viene introdotta con una affermazione generale sulla condizione sociale ed economica della comunità dei credenti:

«Nessuno infatti tra loro era bisognoso» (At 4,34a).

La ragione di questo superamento della indigenza sta nel fatto che

«quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (At 4,34b-35).

Val la pena di fermarsi a considerare più attentamente la struttura di questa piccola sezione per coglierne la dinamica interna. Si avverte nell'articolazione complessiva del testo una certa polarità o tensione che si può rendere schematicamente in questo modo:

- a) *molteplicità e pluralità* *unità e comunione*
la moltitudine dei credenti un cuore/un'anima sola
molteplicità di beni ogni cosa è loro comune
appartenenti a ciascuno
- b) *testimonianza con grande forza* *grande favore (chàris)*
resa dagli apostoli alla risurrezio- verso tutti loro
ne del Signore Gesù
- c) *superamento dell'indigenza* grazie ad un duplice
movimento nell'uso dei beni: il ricavato delle pro-
prietà vendute viene *portato* e *deposto* ai piedi de-
gli apostoli e poi viene *distribuito* a ciascuno
secondo il bisogno.

In uno sguardo d'insieme è facilmente individuabile il ruolo centrale della testimonianza degli apostoli definita dal suo rapporto con la «risurrezione del Signore Gesù». Si intuisce che tale testimonianza sta alla base da una parte dell'unità profonda e cordiale di quelli «che erano venuti alla fede», e dall'altra mette in moto il processo di condivisione dei beni che conduce al superamento dell'indigenza nella comunità. È da segnalare il gruppo compatto degli apostoli che rende testimonianza con «grande» forza e gode di «grande» simpatia. È attorno a questo gruppo di testimoni della risurrezione di Gesù che si crea

quel duplice movimento nella circolazione dei beni che fa sparire la miseria in seno alla comunità dei credenti.

4. *Un cuore solo e un'anima sola*

Una lettura più attenta e dettagliata di questo testo sullo sfondo della tradizione biblica e nel contesto dell'intera opera lucana consente di coglierne le risonanze teologiche e spirituali profonde. La struttura della prima dichiarazione fa intravedere il rapporto che esiste tra l'esperienza della fede e l'unità dei credenti. Si può osservare una progressione che va dalla radice della fede all'unità profonda e cordiale dei credenti, la quale a sua volta si esprime e attua nella valutazione e uso dei loro beni. Il passaggio dalla «moltitudine» ad «un cuore solo e un'anima sola» è possibile grazie all'esperienza di fede. Ma questo è un dato presupposto, perché la dinamica del testo si concentra sul fatto dell'unità formulata con due espressioni complementari: «un cuore solo e un'anima sola».

La prima espressione «un cuore solo» rimanda al contesto culturale della tradizione biblica, dove il cuore è indicato come centro della personalità, in cui si radicano e alimentano le decisioni e relazioni profonde anche nell'ambito religioso. La condizione fondamentale dell'alleanza biblica come relazione integra e radicale con Dio, l'unico Signore, si fonda sull'esigenza di amarlo «con tutto il cuore e con tutta l'anima» (Dt 6,4-5). Secondo la tradizione rabbinica il popolo di Dio convocato ai piedi del Sinai per ricevere la legge era di «un cuore solo».

L'altra espressione «anima sola» attinge all'ambito culturale greco-ellenistico, dove si dice che gli amici sono «una sola anima», *mia psyché* (Aristotele).

Questa esperienza è condensata nel proverbio citato spesso dagli scrittori greci: «tutto è comune tra gli amici» (*Etica Nic.* IX, 1168b). Pare dunque che nella formula di At 4,32 confluiscono i due ideali, quello della fraternità biblica e quello dell'amicizia umanistica greca. I credenti pur nella loro molteplicità riescono a vivere concordi e unanimi.

Merita di essere approfondito questo tratto distintivo della comunità cristiana ideale particolarmente rimarcato dall'autore degli Atti. Egli fin dall'inizio presenta la comunità degli apostoli riuniti assieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e i suoi fratelli. Essi sono «assidui e concordi nella preghiera» in attesa dello Spirito promesso da Gesù (At 1,14). Il termine preferito da Luca per sottolineare questa attitudine spirituale è *homothymadòn*: «concordemente» o «un-animemente» (cf. At 2,46; 4,24; 5,12; 15,25). Egli fa ricorso anche all'espressione *epi tò autò*, «verso lo stesso» (luogo o ambiente) (At 2,1.44.47). Ma l'immagine spaziale scivola facilmente nella realtà spirituale: convergere verso uno stesso modo di vivere e di sentire. Questa lettura è suggerita dalla frequenza del verbo «perseverare» che nella forma participiale greca *proskarterountes*, dà l'idea di un impegno duraturo e intenso: «erano perseveranti e concordi nella preghiera» (At 1,14; cf. 2,42.46).

In breve si può dire che l'unità profonda cordiale e unanime dei credenti è connessa con l'azione e la presenza dello Spirito santo; essa si realizza in un clima di preghiera come invocazione e attesa perseverante e porta al superamento della molteplicità frammentata e dispersiva; infine tale unità nasce e matura nell'intimo dei cuori e delle coscienze, ma si dilata ed esprime nelle forme concrete della condivisione della vita e dei beni.

5. La comunione e la condivisione dei beni

Quello che attira l'attenzione dei lettori degli Atti è l'accentuazione dell'aspetto economico e sociale della "concordia" dei credenti. Una lettura spontanea del testo può suggerire la ricerca di paralleli di questo modello di vita nell'ambiente giudaico palestinese oppure in quello greco-ellenistico. Praticano la condivisione rigorosa dei beni i membri della comunità essena, di cui sono stati ritrovati la biblioteca nelle grotte presso il mar Morto e gli insediamenti nella località di Qumran nel deserto della Giudea. Analogamente si ispirano all'ideale della comunione dei beni i gruppi neopitagorici e i terapeuti. Esistono effettivamente alcune affinità anche lessicali tra i documenti che parlano di questi gruppi e il testo degli Atti, ma i rispettivi principi ispiratori sono diversi. Nel nostro sommario è evidente il contrasto tra quello che uno considera come «proprio», *idion*, e quello che è «comune», *koinòn*, a tutti (At 4,32b). Ma il fulcro dell'intera composizione è dato da questa dichiarazione: «Nessuno era tra loro bisognoso» (At 4,34a). La constatazione del superamento dell'indigenza viene fondata sul fatto che quelli che vendono le loro case o campi contribuiscono liberamente a creare un fondo a disposizione degli apostoli per provvedere alle necessità dei bisognosi.

La frase di At 4,32a: «Nessuno era tra loro bisognoso» ricalca quella del testo di Dt 15,4:

«Del resto non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi».

Il testo biblico prosegue indicando la ragione di questa promessa di Dio:

«perché il Signore certo ti benedirà nel paese che il Signore tuo Dio ti dà in possesso ereditario, purché tu ob-

bedisca fedelmente alla voce del Signore tuo Dio, avendo cura di eseguire i suoi comandi, che oggi ti do» (Dt 15,5).

Tra i comandi del Signore c'è anche quello di dare generosamente al fratello bisognoso (Dt 15,7-11). La comunità cristiana, che ha la coscienza di essere l'*ekklesia* di Dio, si considera destinataria delle benedizioni riservate al popolo della prima alleanza. Perciò ora si compiono a favore dei credenti in Gesù Cristo le promesse messianiche. Ne è un segno il fatto che non ci sono più bisognosi.

Ma questo stato di "benessere" messianico nella prima chiesa si realizza grazie alla condivisione libera e generosa dei beni. Rispetto alla tradizione evangelica, dove la sequela di Gesù comporta la rinuncia o alienazione di tutti i beni posseduti, nel caso della prima chiesa l'accento è posto sulla «comunione» e condivisione dei beni. Nel primo quadro riassuntivo che presenta quattro momenti vitali e salienti della comunità nata dal dono dello Spirito santo a Pentecoste, l'autore mette in risalto la perseveranza nella «comunione», *koinonìa* (At 2,42). Essa si realizza a tre livelli: la fede comune, la condivisione della vita e la libera compartecipazione dei beni. Questo primo sommario anticipa nella terminologia e nel contenuto il testo del secondo al capitolo quarto:

«Tutti quelli che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno» (At 2,44-45).

Nel secondo sommario l'autore degli Atti mostra l'effetto positivo della comunione tra i credenti. Egli vede nell'esperienza idealizzata della chiesa di Gerusalemme il compimento della promessa di Gesù ai di-

scepoli che hanno lasciato tutto per seguirlo: riceveranno «cento volte di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà» (Lc 18,30).

Il criterio della comunione dei beni ispira anche altre forme di contribuzione e condivisione dei beni. Quando la comunità di Gerusalemme cresce al punto che non si riesce ad assistere regolarmente le vedove cristiane di lingua greca, allora si costituisce un comitato di sette responsabili, presieduto da Stefano, per provvedere a questa forma di servizio (At 6,1-6). L'ideale della comunione travalica la singola comunità locale. Così la giovane chiesa di Antiochia organizza una raccolta «secondo quello che ognuno possedeva» per inviarlo alla chiesa di Gerusalemme provata dalla crisi di una carestia alla fine degli anni quaranta (At 11,27-30).

Il principio della solidarietà ecclesiale viene enunciato da Paolo nel suo testamento pastorale consegnato ai presbiteri di Efeso fatti venire a Mileto per l'ultimo incontro. Paolo, dopo avere tracciato il profilo del vero pastore che nulla tralascia per il bene delle sue comunità, riafferma il principio della gratuità dell'impegno pastorale e della solidarietà ecclesiale:

«voi sapete che alle mie necessità e di quelli che erano con me hanno provveduto queste mie mani. In tutte le maniere vi ho dimostrato che lavorando così si devono soccorrere i deboli, ricordandoci delle parole del Signore Gesù che disse: "Vi è più gioia nel donare che nel ricevere"» (At 20,34-35).

6. La testimonianza degli apostoli e la simpatia

Al centro di questo quadro ideale della chiesa presentata come una comunità di amici e fratelli, dove non esistono più bisognosi, sta il gruppo compatto degli apostoli che rende testimonianza della «risur-

rezione del Signore Gesù» (At 4,33). Questo è un elemento costante dell'immagine della chiesa madre negli Atti degli Apostoli. Subito dopo il primo sommario, che rileva l'impegno costante dei primi credenti battezzati a Pentecoste

«nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere»,

si dice:

«Un grande senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli» (At 2,43).

Quasi con gli stessi termini si presenta il ruolo degli apostoli nel terzo sommario:

«Molti miracoli e prodigi avvenivano tra il popolo per opera degli apostoli» (At 5,12a).

Nel nostro testo, intermedio tra il primo e il terzo quadro riassuntivo, l'accento è posto sulla «grande forza», *dynamis*, con la quale gli apostoli rendono testimonianza della risurrezione del Signore Gesù. È noto che per l'autore degli Atti la risurrezione di Gesù è il contenuto essenziale del *kerygma* cristiano proclamato da Pietro e dagli altri apostoli. Questo annuncio a sua volta si fonda sulla forza, *dynamis*, dello Spirito che Gesù risorto ha promesso ai suoi discepoli per rendergli testimonianza (At 1,8). Allora si può ritenere che la «grande forza» di cui parla il nostro sommario è connessa con la presenza dello Spirito santo. Non è casuale che immediatamente prima l'autore collochi quella piccola «Pentecoste» che chiude la preghiera della comunità riunita attorno a Pietro e ai discepoli:

«Quando ebbero terminata la preghiera il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono pieni di Spirito santo e annunciavano la parola di Dio con franchezza» (At 4,31).

Il secondo aspetto posto in risalto nel nostro testo è l'effetto della testimonianza degli apostoli: «e tutti essi godevano di grande simpatia» (At 4,33b). Il termine «simpatia» è un po' sfuocato e non conserva le risonanze religiose che ha il termine originale greco *charis*, «grazia», «favore». In ogni caso si avverte che la testimonianza aperta e coraggiosa degli apostoli esercita una forte impressione favorevole sulla gente. Questo effetto di attrazione viene segnalato anche alla fine della presentazione ideale della chiesa di Pentecoste: «godendo della simpatia, *chàrin*, di tutto il popolo» (At 2,47a). Lo stesso si dice nel terzo sommario: all'azione taumaturgica degli apostoli corrisponde una crescita continua del numero dei credenti e dei simpatizzanti (At 5,14-16). Si potrebbe chiamare questo una specie di "stato di grazia" della comunità credente che si diffonde per contagio.

A questa efficacia della testimonianza degli Apostoli si deve attribuire anche la concordia dei credenti che si traduce nella condivisione dei beni e nel superamento della indigenza. Là dove viene annunciata con forza la risurrezione del Signore Gesù sparisce quella paura della morte che porta all'ossessiva appropriazione e accumulo dei beni che a loro volta alimentano le divisioni e le discriminazioni sociali ed economiche. In altri termini la fede in Gesù Signore, vincitore del peccato e della morte, è la radice profonda della concordia e della comunione tra i credenti. Ma si potrebbe anche dire che solo nel contesto di una comunità che vive al suo interno queste relazioni di unità e condivisione è possibile annunciare con efficacia la risurrezione di Gesù Signore.

7. La forma di «vita apostolica» ieri e oggi

L'immagine ideale della chiesa primitiva ricostruita da Luca nel suo secondo libro, in particolare quella suggerita dalle espressioni del secondo sommario «erano un cuore solo e un'anima sola» ha esercitato un certo fascino lungo tutta la storia della chiesa soprattutto nelle personalità più sensibili all'esperienza spirituale comunitaria. Non può essere un fatto casuale che un richiamo esplicito al nostro testo si trovi nella «regula» di Sant'Agostino che nell'esordio fa una parafrasi del testo di At 4,32.34-35, applicandolo allo stile di vita di una comunità monastica. A sua volta il principio della comunione dei beni e della loro distribuzione secondo la necessità di ciascuno viene ripreso dalla regola di San Benedetto (capp. 23.24).

Un'eco di questo ideale si trova anche nella «regula bullata» di San Francesco e quindi ampiamente illustrato da San Bonaventura nella controversia con i maestri di Parigi sulla povertà evangelica. Nella sua «Apologia dei poveri» Bonaventura si richiama all'autorità di San Girolamo e dei commentatori medievali per raccomandare la prima «forma di povertà evangelica» che si ispira all'ideale degli Atti degli Apostoli:

«Coloro che vivono in modo tale che tutte le cose siano comuni nel Signore si chiamano cenobiti, la vita dei quali è tanto più felice quanto più imita lo stato del secolo futuro dove tutte le cose sono in comune»¹.

¹ San Bonaventura, *Apologia dei poveri contro il calunniatore*, traduzione e commento di E. Piacentini, sotto gli auspici del Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio-Viterbo, L.I.E.F., Vicenza 1988, 262-263.

Gli statuti e le regole degli ordini, congregazioni e istituti moderni e attuali di vita religiosa e apostolica si iscrivono in questa lunga tradizione quando ripropongono ai propri membri l'ideale della chiesa degli Atti. In una rilettura attuale del testo si deve tener conto del suo messaggio fondamentale permanente e della sua forma di attuazione concreta condizionata dal nuovo contesto di vita sociale ed economica. Il messaggio è connesso con il ruolo fondante della fede e con la testimonianza degli Apostoli. Queste stanno alla radice di nuove relazioni tra i credenti che si traducono in una corrispondente valutazione e uso dei beni. In tale cornice si può apprezzare l'orientamento positivo della condivisione dei beni volta a superare non solo le discriminazioni sociali, ma a far scomparire l'indigenza.

Infine credo che non debba essere trascurata la tensione missionaria sottesa a tutta la narrazione degli Atti e presente anche nel nostro testo. Si tratta di una missione che fa leva sulla «simpatia» o meglio la «grazia» suscitata da una testimonianza coraggiosa e franca resa a Gesù risorto sullo sfondo di una comunità di amici e fratelli liberati dalla paura di morte che genera discriminazioni e divisioni anche a livello sociale ed economico. È una missione in cui la «grazia» è anche fascino e attrazione di un ideale umanamente bello perché è un riflesso dell'umanità rigenerata dalla potenza dello Spirito del Signore risorto.

Oltre ai commenti più recenti agli Atti degli Apostoli, segnalo alcuni titoli di bibliografia per l'approfondimento di questo testo: P. C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini*, At 4,32-37, nella storia della chiesa antica, Queriniana, Brescia 1974; M. Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni*, Morcelliana, Brescia 1977; J. Dupont, *Teologia della*

chiesa negli Atti degli Apostoli (Studi biblici 10), Edizioni Dehoniane, Bologna 1984; Id., L'unione tra i primi cristiani, in *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Edizioni Paoline, Milano 1985, 277-297; R. Fabris, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Borla, Roma 1989, 138-178; Edizioni Club della Famiglia, Milano 1991.

PER RIUNIRE INSIEME I FIGLI DI DIO DISPERSI

(Gv 11,52)

Il crocifisso è il gran libro sul quale si sono formati i Santi e sul quale noi pure dobbiamo formarci. Tutti gli insegnamenti contenuti nel S. Vangelo sono compendati nel crocifisso. Esso ci parla con l'eloquenza che non ha l'eguale; l'eloquenza del sangue. C'inculca l'umiltà, la purezza, la mansuetudine, il distacco da tutte le cose della terra, l'uniformità ai divini voleri, e soprattutto la carità per Iddio e per i fratelli. Colla sua crocifissione Gesù ha riconciliata l'umanità con Dio e *congiunti tra loro in un sol vincolo d'amore tutti i figli del primo padre*. S. Alfonso ben poteva scrivere ai piedi del Crocifisso: Così si ama! (PP 39).

PER RACCOGLIERE NELL'UNITÀ I FIGLI DI DIO DISPERSI

(Gv 11,52)

Lucio Cilia

L'affermazione giovannea: «Gesù doveva morire... per condurre nell'unità i dispersi figli di Dio» (11,51-52)¹ chiude la pericope in cui l'evangelista ha descritto la riunione del sinedrio (11,47-53). Tale pericope è in stretto collegamento con la narrazione della risurrezione di Lazzaro. Di fronte a questo segno, l'ultimo compiuto da Gesù, molti tra i Giudei credono in Lui (vv. 45-46); altri invece si recano dai farisei e raccontano quanto Egli ha fatto (v. 46). La reazione dei farisei alla notizia è immediata: convocano il sinedrio. Tale riunione si conclude con la decisione di uccidere Gesù.

I vv. 47-52 costituiscono appunto il resoconto di quella riunione così importante, e descrivono l'itinerario seguito per giungere a decretare la sentenza di morte contro Gesù.

Il testo giovanneo è organizzato in tre sezioni:

¹ Quando in una citazione biblica non viene indicata la sigla del libro a cui si fa riferimento si tratta sempre di citazione tratta dal vangelo di Gv.

Sinedrio

47. Allora
i sommi sacerdoti
e i farisei riunirono
il sinedrio
e dicevano:
«che facciamo?

Caifa

49. Ma uno di loro,
di nome Caifa,
che era sommo sacerdote
in quell'anno
disse loro:
«Voi non capite nulla
50. e non considerate
come sia meglio che

Evangelista

51. Questo però

non lo disse
da se stesso,
ma essendo
sommo sacerdote
profetizzò che

Quest'uomo

compie molti segni.
48. Se lo lasciamo
fare così,
tutti crederanno in lui
e verranno i Romani
e ci distruggeranno
il nostro luogo santo
e la nostra nazione».

un solo uomo

muoia per
il popolo

e non perisca
la nazione intera».

Gesù

doveva **morire per**
la nazione

52. e non per la nazione
soltanto, ma anche
per riunire insieme
i figli di Dio
che erano dispersi.

La struttura evidenzia innanzitutto l'importanza del testo oggetto del nostro studio. I vv. 11,51-52 infatti sono il commento dell'evangelista che interviene nella narrazione con una nota esplicativa. La sua precisazione si prefigge di spiegare il senso delle parole pronunciate dal sommo sacerdote: «È meglio che un solo uomo muoia per il popolo» illustrando il risultato raggiunto dalla morte di Gesù: l'unità dei figli di Dio. Nello stesso tempo, la funzione di conclusione svolta dai vv. 51-52 indica che per la loro comprensione si deve tener conto di tutta la peri-

cope in cui sono presenti alcune relazioni significative tra i vari elementi del testo, in particolare quella tra Gesù e la nazione (popolo; figli di Dio). All'interno di questa relazione viene sottolineato il rapporto tra la morte di un solo uomo a cui corrisponde la non distruzione della nazione (v. 50) e l'unità dei figli di Dio (vv. 51-52). Tale rapporto viene espresso nella locuzione «morire per», riferito a Gesù, locuzione che viene ripetuta due volte (vv. 50,51). Il commento dell'autore (vv. 51-52) si presenta proprio come una esplicazione di tale rapporto, spiega cioè in che senso la morte di Gesù è una «morte per».

Alla luce di tali elementi lo studio della frase: »Gesù doveva morire per condurre in unità i figli di Dio dispersi» dovrà rispondere alle seguenti domande:

— per chi muore Gesù? si dovrà chiarire il senso dell'espressione «figli di Dio dispersi» e il rapporto tra figli di Dio e nazione;

— perché Gesù deve morire per raccogliere i figli di Dio dispersi? come deve essere compresa l'azione di raccolta compiuta da Gesù? Il legame necessario tra morte di Gesù e raccolta dei dispersi indicato nel commento dell'evangelista non è scontato. Non è infatti abituale attribuire alla morte un potere aggregante (cf. At 5,34-37). Sono domande che hanno un profondo valore teologico in quanto riguardano il tema centrale della dottrina sotereologica: il valore salvifico della morte di Gesù colto a partire dal risultato raggiunto, cioè la raccolta dei figli di Dio².

² Per un ulteriore approfondimento di queste tematiche cf. L. CILIA, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini* (Gv 11,47-53; 12,32). Contributo allo studio della sotieriologia giovannea, Bologna 1992.

1. PER CHI MUORE GESÙ?

1.1. *Il popolo di Dio*

Il soggetto che riceve beneficio dalla morte di Gesù, indicato in 11,50 con «per il popolo (*laos*)» viene ulteriormente specificato in 11,51-52: «per la nazione (*ethnos*) e non solo per la nazione ma per riunire i figli di Dio i dispersi conducendolo nell'unità». Con la sua nota l'evangelista specifica il destinatario dei benefici della morte di Gesù indicandolo non più con il sostantivo popolo ma con la coppia: la nazione - i figli di Dio dispersi. Tale sostituzione non è casuale ma indica una precisa scelta dell'autore, una sua intenzione che si coglie precisando il senso dei termini impiegati.

Secondo le parole del sommo sacerdote (v. 11,50) la morte di Gesù porterà beneficio al popolo (*laos*). Di che popolo si tratta? È evidente che, nelle labbra di Caifa, popolo sta per popolo giudaico, per Israele. Tuttavia si deve ricordare che, per un lettore della bibbia greca, il termine «popolo-*laos*» aveva una particolare risonanza storico-salvifica ed era impiegato in riferimento a Israele in quanto popolo chiamato e guidato da Dio³. Per Caifa il *laos*-popolo di Dio è Israele e quando afferma che è bene che Gesù muoia per il popolo, egli pensa che l'uccisione di Gesù eviterà la distruzione di Israele, il popolo di Dio; si salverà infatti il luogo santo (cf. v. 11,48), cioè il tem-

³ Cf. S. PANCARO, «People of God in St. John's Gospel», *NTS* 16 (1969-70) 116-123; A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Roma 1977, 397-400. Inoltre G. LOHFINK, *La raccolta d'Israele. Una ricerca sull'ecclesiologia lucana*, Casale Monferrato 1983, 40-42.

pio di Gerusalemme, segno del particolare legame che unisce Israele a Dio, legame che lo rende popolo particolare tra tutte le nazioni.

Con il suo commento l'evangelista vuol proprio modificare tale idea di popolo in vista di un suo sostanziale ampliamento. Nei vv. 11,51-52 non usa più *laos*; al suo posto impiega *ethnos* il cui significato è: stirpe, nazione giudaica⁴. Ma la sostituzione di *laos* non avviene semplicemente con *ethnos*, ma con *ethnos* e l'aggiunta dell'espressione: «i figli di Dio dispersi». Con ciò l'autore rivela la sua intenzione di precisare con chiarezza qual è il vero significato di *laos*, evitandone una erronea ma possibile lettura. Gesù muore certamente per il popolo, inteso come nazione giudaica (*ethnos*), e sotto questo aspetto i due termini *laos* ed *ethnos* coincidono. Ma Gesù non muore solo per la nazione giudaica⁵, egli muore per riunire in uno i dispersi figli di Dio. Gv attribuisce dunque al termine *laos* presente nella profezia di Caifa un senso più ampio di nazione giudaica⁶, e vuole

⁴ Per l'interpretazione di *ethnos* = stirpe, nazione giudaica cf. 11,48 e 18,35 (lo stesso significato va attribuito anche a *ethnos* del v. 11,50).

⁵ Gv voleva certamente evitare una simile interpretazione. Come risulta da altri testi (cf. 3,14; 10,1-21; 12,23-24. 32-33; 19,37) l'azione salvifica di Gesù non è limitata solo ai Giudei; cf. I. DE LA POTTERIE, «La prospettiva universale della salvezza nel quarto Vangelo», in *Parola Spirito e Vita*, n. 16 (1987) 129-152.

⁶ Nei vv. 11,49-50 il termine *laos* poteva essere compreso, sia da Caifa, sia dal resto del sinedrio, solo come popolo giudaico; la morte di Gesù era vista come il rimedio per salvare il popolo giudaico da una possibile invasione romana. Ma ora, nel v. 51, l'evangelista si è preoccupato di farci sapere che le parole di Caifa vanno lette e intese come profezie, portatrici cioè di un significato più profondo.

che anche il lettore abbia questa comprensione. Gesù muore per il popolo, per il popolo chiamato e guidato da Dio (*laos*), ma tale popolo non comprende solo i Giudei (*ethnos*); tale popolo è costituito dalla riunione in uno dei dispersi figli di Dio. La morte di Gesù cioè, dà vita a una nuova unità, a un nuovo popolo, che non esclude i Giudei ma che neppure si limita alla nazione giudaica. Gesù muore per un popolo che si distingue dalla realtà di nazione.

In sintesi possiamo affermare che con la sua nota l'evangelista modifica il concetto di popolo di Dio distinguendolo dalla realtà di nazione: il popolo di Dio non può coincidere con le caratteristiche e i limiti di una nazione. L'evangelista però non si limita ad allargare il concetto di popolo di Dio; egli offre anche delle indicazioni che permettono di comprendere la realtà e le particolarità di questo nuovo popolo. Innanzitutto egli determina l'identità dei componenti con la locuzione «i figli di Dio i dispersi». Si tratta di un'espressione complessa che ricorre una sola volta nel quarto vangelo. Iniziamo perciò lo studio precisando prima il significato di «figli di Dio».

1.2 *I figli di Dio*

L'espressione «i figli di Dio» ricorre due volte nel vangelo (1,12; 11,52), e altre quattro volte nella 1Gv (3,1.2.10; 5,2). Da questi testi emergono alcune caratteristiche che ci aiutano a comprendere il senso che Gv attribuisce all'espressione «figli di Dio»:

- la figliolanza divina è dono dell'amore del Padre (1Gv 3,1);
- il potere di diventare figli viene dato a chi accoglie Cristo (1,12; 8,30-47); l'accoglienza di Cristo comporta una vita di fede e un impegno di conformazione a Lui;

— la figliolanza divina è una realtà dinamica: si diventa figli di Dio (cf. 1,12); l'atto di fede, che rende possibile il dono della figliolanza, viene espresso con la locuzione «credere in (*eis*)», nella quale la preposizione «in (*eis*)» ha valore dinamico e sottolinea il movimento verso Cristo, la tensione a una vicinanza, a una conformità sempre più profonda e interiore; infine, la dimensione dinamica della realtà della figliolanza è rafforzata anche dal fatto che il suo compimento è escatologico (1Gv 3,2);

— la realtà di figli si manifesta in modo privilegiato nell'amore (verso Dio e verso i figli di Dio, 1Gv 3,10; 5,2).

I dati che abbiamo raccolto a proposito della realtà dei figli di Dio non ci aiutano però a comprendere del tutto il testo che stiamo analizzando. Il v. 11,52 infatti presenta una singolarità. Nei testi analizzati l'autore parlava dei figli di Dio come di un gruppo che fonda la sua unità nella comune nascita da Dio, nella fede in Gesù Cristo e nella vita di amore e di giustizia. In 11,52, invece, menzionando «i figli di Dio», non ricorda la fede comune, la vita di carità che li deve caratterizzare; presenta invece la loro condizione di dispersi. Gesù deve morire proprio per raccogliarli. È necessario chiarire il senso di quel participio «dispersi».

1.3. *I dispersi*

La lettura più ovvia interpreta il participio «dispersi» come una determinazione di tipo storico-geografico ed etnico da porre in relazione con il centro rappresentato da Gerusalemme per cui dispersi sono tutti coloro che non abitano a Gerusalemme. Da tale significato attribuito a «dispersi» derivano tre letture diverse.

1.3.1. Nell'uso più tradizionale e comune nel primo secolo la qualifica di dispersi veniva attribuita ai Giudei della diaspora. Essi erano considerati «dispersi» in quanto lontani e quindi distinti dalla nazione (*ethnos*) giudaica, cioè dai Giudei residenti nella terra di Israele. Secondo tale interpretazione i vv. 11,51-52 dovrebbero essere letti così: Gesù deve morire per raccogliere la nazione (i Giudei di Gerusalemme), ma non solo la nazione ma per condurre nell'unità i dispersi figli di Dio (i Giudei abitanti della diaspora).

Tale interpretazione, se da un lato evidenzia giustamente che la morte di Gesù realizza le promesse dell'AT riguardanti la raccolta escatologica di Israele, non può essere accolta poiché non rispetta il senso dell'espressione «i figli di Dio». Infatti la riserva solo per i credenti provenienti dalla nazione giudaica (Israele e diaspora) e non dal paganesimo; questo significato non è conforme a quanto affermano i testi giovannei in cui si descrive la natura dei figli di Dio⁷. Inoltre, non appare convincente che l'evangelista, in un testo in cui annuncia l'efficacia salvifica della morte di Gesù, limiti tale efficacia al popolo ebraico e non lo estenda invece a tutti gli uomini⁸.

1.3.2. In realtà nessuno propone questo tipo di esgesi. Molto comune è invece identificare «i dispersi figli di Dio» con i gentili, i pagani che avrebbero aderito alla fede⁹. Secondo tale interpretazione, il termi-

⁷ Cf. i testi sopra menzionati nel paragrafo dedicato allo studio dell'espressione «figli di Dio»: figli di Dio sono tutti coloro che si aprono alla fede senza riguardo alla loro nazionalità.

⁸ Cf. invece Gv 12,32 dove con chiarezza si annuncia che tutti saranno attratti presso la croce.

⁹ Una buona sintesi di storia dell'esegesi dell'espressione «i

ne «dispersi» allude alla situazione etnico-geografica di tutti coloro che sarebbero venuti alla fede provenendo dalle varie nazioni della terra. I vv. 11,51-52 dovrebbero così essere compresi: «Gesù doveva morire per la nazione (giudaica), ma non solo per la nazione, ma anche per tutti i credenti, di tutte le nazioni della terra (i dispersi figli di Dio)». In questo senso «i dispersi figli di Dio» si differenziano in maniera chiara da coloro che appartengono all'*ethnos*: i Giudei. Ma anche a questo tipo di interpretazione, nonostante la sua diffusione, si devono muovere delle critiche. La prima è simile a quella già sollevata e cioè non si può restringere il significato dell'espressione «figli di Dio» ai pagani¹⁰; si opererebbe infatti una limitazione indebita e non rispettosa della teologia giovannea. Inoltre, l'interpretazione che sostiene la distinzione netta tra «i figli di Dio i dispersi» (gentili, pagani) ed *ethnos* (nazione giudaica) è sconsigliata dal contesto in quanto limita l'effetto della riunione solo ai pagani. Ma ciò suscita dei problemi. Se l'effetto della morte di Gesù è descritto nei riguardi dei pagani come riunione in unità, qual è la salvezza operata dalla morte di Gesù per la nazione? La nazione non ha bisogno di essere riunita? Non riceve benefici dalla morte di Gesù? Infine, in un testo che accentua in maniera così evidente il tema dell'unità (cf. v. 11,52b), l'autore, che in altri casi ha affermato che l'adesione a Cristo porta il superamento di ogni tipo di differenziazione (cf. 10,16), continuerebbe invece a parlare, descrivendo gli effetti salvifici della morte

figli di Dio i dispersi, si trova in S. PANCARO, «People», 114-115.

¹⁰ Nell'interpretazione precedente si limitava il senso di «i figli di Dio i dispersi» attribuendo solo ai Giudei.

di Gesù, di due gruppi, facendo ancora valere le distinzioni nazionali?

1.3.3. Più attento al contesto, S. Pancaro sostiene che con «figli di Dio» l'evangelista intenda tutti coloro che avrebbero creduto, Giudei appartenenti alla nazione prima, ma anche gentili¹¹. In questo modo la locuzione «i figli di Dio i dispersi» non va intesa in maniera nettamente distinta da *ethnos* ma come espressione che riassume in sé il contenuto di *ethnos* ampliandolo nello stesso tempo. Gv abbandona le categorie che descrivono il popolo di Dio identificandolo a una nazione (unità di stirpe, di lingua, di terra, di cultura) per indicare un modo nuovo di essere popolo. Con l'espressione «i figli di Dio i dispersi» sono compresi tutti i credenti, Giudei e non, che avrebbero aderito a Cristo e che avrebbero formato il nuovo popolo (*laos*), grazie alla loro riunificazione operata dalla morte di Gesù. L'evangelista ha sottolineato la caratteristica della dispersione per annunciare le dimensioni nuove, universali del popolo di Dio: è popolo raccolto dalla morte di Gesù, che riunisce insieme nazioni che prima erano disperse, straniere le une per le altre.

L'esegesi di Pancaro è più convincente perché è più attenta al contesto e salvaguarda l'ampiezza di significato espressa dalla locuzione figli di Dio; in questo

¹¹ «In its "traditional" sense — which is not suppressed by John — it refers to the Jews of the dispersion, as distinguished from the *ethnos*, metropolitan Judaism. In a deeper sense — given to it by the use the Evangelist makes elsewhere of the term *tekna (tou) theou* and by the immediate context — it designates all those who believe; Jew first, but Gentile also», S. PANCARO, «People», 127-128.

modo supera le critiche che abbiamo mosso alle precedenti interpretazioni. Ma può essere approfondita; soprattutto il concetto di dispersi deve essere precisato ulteriormente. Finora l'interpretazione si è mossa a livello etnico-geografico. In realtà il tema della dispersione ha un valore teologico che deve essere messo in luce; solo questo valore può spiegare la relazione necessaria che il nostro testo stabilisce tra la morte di Gesù e la raccolta. Esporremo alcuni dati riguardanti la tematica e la simbologia della «dispersione» per giungere a determinare il senso preciso di quel «dispersi» attribuito ai figli di Dio.

1.4. La simbologia della dispersione

Il tema della «dispersione» nell'A.T. è un tema che è in stretto collegamento con la storia di Israele, ed esprime, nella concretezza storica, quello che è il rapporto Dio-popolo.

Quando il popolo ha disobbedito a Dio, quando non lo ha riconosciuto come il suo Signore, allora ne è derivata irrimediabilmente la dispersione: il popolo ha cessato di essere tale; è stato gettato tra le altre nazioni, perché nella disobbedienza è venuto a mancare il legame, la ragione che lo rendeva popolo, cioè l'alleanza con Dio (Gen 49,7; Sal 105/106,27; Sir 48,15; Ger 9,15; 10,21; 13,14; Ez 5,1-7; Zc 11,16). Il popolo allora ha sperimentato nella vita concreta, nel disagio dell'esilio, nella mancanza del tempio segno della comunione con Dio, nel condurre una vita da straniero, ciò che vuol dire essere non popolo. E, come nell'esilio Israele ha visto il castigo di Dio, così, nel ritorno in patria, ha visto l'azione misericordiosa e potente di Dio che di nuovo gli donava un luogo dove abitare e di nuovo ristabiliva la sua alleanza. Il

ritorno in patria non rappresentava solo un fenomeno politico, ma era il segno di un nuovo, ricostituito rapporto con Dio. Questo rapporto si apriva all'attesa messianica: allora il popolo sarebbe stato riunito e completamente libero, e il luogo della riunione sarebbe stato luogo santo, il luogo della presenza divina (Dt 30,1-3; Ne 1,8; Tb 13,5; Ez 6,5; 11,17-19; 12,15; 22,15; Zc 2,7-14).

Quella della dispersione è dunque una categoria simbolica che ha un profondo valore teologico. È impiegata per indicare una situazione di non comunione con Dio: in seguito alla rottura dell'alleanza il popolo si è allontanato da Dio e la conseguenza della non-presenza di Dio in mezzo al popolo è stata la fine del popolo, la sua dispersione. Viceversa, la riunione del popolo, la possibilità di una vita comunitaria è il frutto del ristabilimento dell'alleanza e della rinnovata presenza di Dio.

1.5. I figli di Dio i dispersi

Se, alla luce della tradizione biblica, riconosciamo a «dispersi» il significato teologico emerso dall'analisi precedente, dobbiamo però poi spiegare come possa essere applicato ai figli di Dio. In realtà l'espressione «i figli di Dio i dispersi» è costruita su una tensione, su due concetti che si rapportano tra loro in maniera dialettica. Da una parte si parla di «figli di Dio» e ciò richiama l'apertura, la disponibilità alla fede che dispone gli uomini al dono della figliolanza divina; dall'altra, il participio «dispersi» sottolinea lo stato di non pienezza, di non perfezione, cioè una situazione di non comunione con Dio. Non è facile mettere insieme le due cose e l'evangelista ci costringe a una certa fatica. Vi è però, nella scelta di conia-

re una espressione nuova, l'intenzione di comunicare dei contenuti originali che ora sintetizziamo.

1.5.1. *Vittoria sulla dispersione*: l'affermazione: «riunire i figli di Dio i dispersi conducendoli nell'unità» si comprende tenendo presente che per Gv il dono della figliolanza divina non consiste nell'acquisizione stabile e pacifica da parte dell'uomo di una nuova condizione ma in un dinamismo spirituale che tende alla vittoria sulla dispersione e si compie nel raggiungimento dell'unità. L'espressione «i figli di Dio i dispersi» indica infatti che aprirsi al dono della fede, accogliere il dono della figliolanza (è ciò che esprime la locuzione «figli di Dio»), non significa ancora aver raggiunto lo stato di pienezza, la comunione perfetta con Dio (la realtà di non comunione è espressa dal termine «dispersi»). Esiste una tensione tra le due dimensioni, tra l'essere già figli di Dio, e ciò costituisce una realtà effettiva (cf. 1Gv 3,1), e la perfezione dell'unità, cioè della comunione con Dio, comunione che rende possibile la comunione tra gli uomini. Sottolineare l'aspetto dinamico della realtà della figliolanza divina, mettendone in evidenza l'aspetto di crescita e di tensione verso una pienezza non ancora raggiunta, non vuol dire affermare una differenza sostanziale tra lo stato presente e quello futuro: chi è nato da Dio è da subito, realmente, figlio di Dio. Si tratta invece di evidenziare una maturazione interna, uno sviluppo e un approfondimento di uno stato già posseduto¹². È tale valore teologico che si deve attribuire alla connotazione «i dispersi».

¹² Gesù stesso ha vissuto una simile tensione: in maniera vera e unica Unigenito Figlio di Dio, Gesù, Parola incarnata, ha percorso un cammino di «perfezionamento», di «compimento»,

1.5.2. *Necessità della morte di Gesù*: il dinamismo che conduce alla comunione con Dio e con gli uomini (unità) non è possibile senza la morte di Gesù: «Gesù deve morire per condurre in unità»; senza la sua morte non c'è unità, non vi è cioè possibilità di comunione tra gli uomini e Dio e di conseguenza non è possibile il costituirsi del popolo. Prima della morte di Gesù la condizione degli uomini era quella della dispersione. Questo valeva innanzitutto per gli uomini che non facevano parte del popolo di Israele (pagani), ma anche per i Giudei. In realtà i Giudei, pur residenti in patria, pur essendo il popolo da cui viene la salvezza (4,22) vengono descritti da Gv con delle categorie che erano tipiche del popolo in condizione di dispersione: essere senza guide, essere senza luogo santo. La nazione infatti non aveva pastori buoni, ma mercenari, ladri (10,8) che cercavano il loro interesse, non quello della nazione. Lo stesso luogo santo, luogo di cui andavano fieri i Giudei e la cui salvezza stava tanto a cuore ai farisei e ai sommi sacerdoti (11,48), era stato trasformato in mercato ed era destinato alla distruzione (2,13-22; 4,21)¹³. Ma la

di «tensione verso l'unità». Come quella di Gesù, anche la vita del discepolo è pensata come una realtà dinamica che necessita di un'opera di riunificazione. In tale ottica anche la morte del credente, come quella di Gesù, diventa momento di pienezza, di passaggio al Padre, di raggiungimento della piena unità; cf. M. LACONI, «La morte di Gesù», in *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica*, Brescia 1984, 120-125.

¹³ È interessante notare che, se la nostra interpretazione dell'espressione i figli di Dio i dispersi è giusta, l'evangelista, indicando il valore profetico delle parole di Caifa, capovolge il senso che il sommo sacerdote aveva dato al suo consiglio. Secondo il sinedrio Gesù doveva morire per impedire la venuta dei Romani,

condizione di dispersione non viene applicata solo ai Giudei ma anche ai discepoli che pur si erano aperti alla fede in Gesù. Essi infatti, i più vicini a Gesù, nel momento della passione hanno sperimentato il tradimento, l'abbandono, la dispersione (16,32). Dunque: pagani, Giudei, discepoli, tutti sono nella condizione di dispersione, di non piena comunione con Gesù e quindi con Dio e tra di loro; tale situazione poteva essere vinta solo dall'azione di raccolta operata da Gesù mediante la sua morte.

L'evangelista, precisando con il suo commento alle parole di Caifa il soggetto per cui Gesù muore, ha descritto la situazione in cui gli uomini si trovano: la dispersione; ha indicato lo stato a cui sono chiamati: l'unità e ha affermato la condizione necessaria perché tale unità si compia: Gesù deve morire. Gesù deve morire per vincere la situazione di radicale dispersione.

1.5.3. *Il concetto nuovo di popolo*: dalle osservazioni presentate sopra appare evidente la rivoluzione che Gv ha portato a riguardo della concezione di popolo di Dio. Il popolo che viene riunito dalla morte di Gesù ha dimensioni universali (cf. il significato di figli di Dio). La comunità, nata ai piedi della croce, non ha il suo centro riunificatore in elementi religiosonazionali legati a un luogo santo particolare, espressione di una storia, di una cultura, di tradizioni ben definite che si diversificano nettamente rispetto ad al-

la distruzione del luogo santo e la conseguente rovina-dispersione della nazione. Al contrario, secondo il commento dell'evangelista Gesù, doveva morire per donare alla nazione un'unità che non possedeva ancora.

tre tradizioni e, in qualche caso, vi si oppongono (cf. 4,20). È invece un popolo che viene condotto in unità da Gesù che muore, che trova il suo luogo di raccolta in Gesù presso il quale sono attratti (12,32) coloro che, senza distinzioni, riconoscono e accolgono nella fede l'opera che egli ha realizzato sulla croce. Tale accoglienza non comporta nessun adeguamento o sottomissione a leggi e tradizioni tipiche di una nazione, ma si traduce, come vedremo, in un inserimento progressivo nella relazione di unità col Padre che Gesù ha portato a compimento e rivelato con la sua oblazione. Quello che costituiva un dato di fatto al tempo in cui l'autore ha scritto: la diffusione del vangelo anche tra i pagani, trova ora, alla luce la profonda motivazione teologica a partire proprio dalla croce.

1.6. *Per chi muore Gesù? Conclusioni*

C'eravamo posti una domanda: per chi muore Gesù? Gesù muore per tutti i figli di Dio intendendo con questa espressione tutti gli uomini di tutta la terra (e di tutti i tempi) appartenenti all'*ethnos* (nazione giudaica) e non, disponibili al dono della fede e chiamati a costituire il *laos*, il popolo escatologico di Dio. Essi sono chiamati dispersi perché, da sé, non possono giungere all'unità, cioè non possono partecipare della piena comunione con il Padre e quindi non possono essere uniti tra di loro. Tale unità è il compimento necessario del loro stato di figli. La vittoria sulla dispersione dei figli (comunione col Padre, vita filiale piena, vita di comunità) è possibile solo grazie alla morte di Gesù. Ci resta da chiarire ora il senso di questa necessità.

2. PERCHÉ LA MORTE DI GESÙ È NECESSARIA?

Lo studio della tematica della dispersione ha evidenziato la dimensione teologica dell'espressione giovannea: raccogliere nell'unità. L'unità degli uomini è il frutto della loro comunione con Dio. Tale unità è il risultato di un'azione di raccolta svolta da Gesù che muore; ciò significa che la morte di Gesù rappresenta un evento unico, necessario perché si instauri un rapporto di comunione-unità tra Dio e l'uomo. Per capire perché la morte di Gesù è indispensabile per la raccolta si deve allora scoprire il tipo di rapporto che esiste tra morte di Gesù in croce e l'unità-comunione tra Dio e l'uomo. Per raggiungere questo obiettivo limitiamo lo studio a due testi giovannei: 12,32; 19,34.37.

2.1 In 12,32 Gesù annuncia che quando sarà innalzato attirerà tutti gli uomini a sé. Ci sono evidenti contatti con 11,51-52: l'unità degli uomini si compie nel momento della croce. Ma vi sono anche aspetti originali molto significativi.

In primo luogo in 12,32 la morte in croce viene presentata come un innalzamento: «quando sarò innalzato»¹⁴. Il verbo *hypsoun* usato da Gv per indicare la morte di Gesù, non ha solo il significato materiale di innalzare-alzare ma spesso, nei LXX, assume un senso traslato: innalzare=esaltare e indica: essere posti al sicuro¹⁵, ottenere la vittoria¹⁶, ricevere un posto di onore¹⁷. In alcuni casi indica l'acquisizione del pote-

¹⁴ Il tema dell'innalzamento collega questo testo a 3,14; 8,28.

¹⁵ Sal 26/27,5; 60/61,2; Pr 18,10 (LXX).

¹⁶ 2Sam 22,49 Sal 17/18,48; 26/27,6; 91/92,10.

¹⁷ Gb 36,7; Sal 111/112,9.

re legale¹⁸, altre volte ancora la liberazione dalla morte¹⁹. Non viene mai usato per indicare l'innalzamento su un patibolo e, perciò, l'azione di uccidere. Il senso traslato viene mantenuto anche nel N.T. (Mt 23,12=Lc 14,11; 18,14); in due testi è usato per indicare l'intronizzazione celeste di Gesù (At 2,33; 5,31). In Gv il verbo *hypsoun* è impiegato per descrivere la modalità della morte di Gesù che, in realtà, è stato «innalzato» su un palo. Ma, nello stesso tempo, l'evangelista non dimentica il valore traslato del verbo (innalzare=esaltare) che è molto più abituale sia nei LXX che nel NT. Se usa tale verbo per indicare Gesù che muore, ciò avviene appunto perché egli vuole sottolineare non tanto il fatto che Gesù è morto appeso a un patibolo, ma che la crocifissione rappresenta il momento in cui Gesù viene elevato a un posto di onore. Gesù sulla croce viene esaltato; sulla croce Gesù deve essere guardato:

«E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque creda in lui abbia la vita eterna» (3,14).

Gesù sulla croce manifesta la sua identità:

«quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io sono» (8,28),

sulla croce riceve il potere di attrarre:

¹⁸ 1Sam 2,10; 1Re 14,7; 16,2; Sal 88/89,3.19. Anche in 1Mac 8,13; 11,16; Dan 4,19; 11,36 *hypjoun* indica l'acquisizione di potere regale ma, a differenza dei testi precedenti, l'autorità non è fatta derivare da Dio, anzi, in alcuni casi, vi si oppone.

¹⁹ Sal 117/118,16; Is 53,13; Dan 12,1. Molti autori riconoscono in Is 53,13 l'antecedente letterario dell'uso di *hypsoun* in Gv 12,32.

«Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me»
(12,32).

La croce è dunque innalzamento perché essa costituisce l'evento che attribuisce a Gesù i poteri di attrarre e di giudicare²⁰.

In secondo luogo 12,32 esplicita le modalità della raccolta: essa si realizza mediante attrazione: «attirerò tutti a me». Gesù, innalzato sulla croce, attrae. In 6,46 l'evangelista, riprendendo tematiche dell'A.T.²¹, aveva affermato che è il Padre che attrae. Nell'imminenza della passione egli afferma invece che sarà Gesù stesso ad attrarre dalla croce. A Gesù viene dunque attribuito un potere che è tipico del Padre. Ciò fa pensare che proprio sulla croce l'unità Padre-Figlio è compiuta per cui al Figlio vengono attribuiti i poteri che sono tipici del Padre.

Per comprendere le indicazioni emerse in 12,32 e cioè: l'esaltazione legata alla croce e il potere di attrazione esercitato dall'innalzato è necessario riferirsi a un altro testo giovanneo, quello della trafittura (19,34.37).

2.2 Nel contesto della passione vi è un'espressione che si riallaccia a 12,32; si tratta della citazione di un testo profetico (Zc 12,10):

«volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto»
(cf. 19,37).

posta a commento della scena della trafittura del costato di Gesù e dell'uscita di sangue e acqua dalla ferita (19,34). I due testi (12,32; 19,37) sono concordi

²⁰ Cf. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960, 36-37.

²¹ Cf. Ger 31/38,3.

nell'evidenziare la centralità del crocifisso e descrivono due momenti dello stesso dinamismo che conduce a Gesù: il v. 19,37 sottolinea l'azione dei credenti²²: essi alzeranno lo sguardo verso Gesù esaltato sulla croce; il v. 12,32 descrive la forza che promana da Gesù e che suscita il dinamismo: Gesù trafitto sulla croce attira tutti a sé. Il confronto tra i due testi è importante per due ragioni: permette di precisare che cosa vi è di attraente nel crocifisso e di spiegare perché la croce è momento di innalzamento-esaltazione.

Grazie al collegamento tra 12,32 e 19,34.37 è dunque possibile determinare l'oggetto della visione che, sulla croce, si offre a tutti gli uomini: sulla croce si vede un condannato, morto, a cui non sono spezzate le gambe (19,31-33.36) ma che ha una ferita sul fianco da cui esce sangue e acqua (19,34.37); è tale visione che è capace di attrarre gli uomini. Bisogna però spiegare che cosa abbia di «attraente» una tale visione. La risposta viene offerta dalle parole del testimone, di colui che stava ai piedi della croce, che «viene visto» da Gesù (19,26) e che, a sua volta, «vede» la morte di Gesù e ne rende testimonianza affinché anche noi sappiamo giungere alla «visione» di fede (19,35). Sintetizziamo

²² Per la problematica riguardante l'interpretazione del soggetto dell'espressione «guarderanno colui che hanno trafitto» (19,37), cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Saint Jean*, Roma 1967, n. 42, p. 163 dove riporta le varie posizioni degli esegeti. Riteniamo che la frase vada interpretata principalmente in senso positivo (cf. il parallelismo 12,32; 19,34.37): guardano Gesù trafitto coloro che, come il discepolo prediletto, sanno riconoscere, nella fede, la dimensione salvifica della passione. Si tratta dunque dei credenti. Agli autori e alle opere citate da C. TRAETS, si può aggiungere R. SCHNACKENBURG, «La citazione scritturistica in Io. 19,37», in *Il Vangelo di Giovanni*, IV, Brescia 1987, 203-214 (in particolare p. 213).

alcune considerazioni circa le caratteristiche della «visione» del crocifisso che lo rendono attraente, quindi capace di raccogliere gli uomini in unità.

2.2.1. *La «visione di fede».* La testimonianza del discepolo amato evidenzia innanzitutto, grazie al riferimento scritturistico, la valenza salvifica del fatto storico della crocifissione. Gesù è il «trafitto» annunciato da Zaccaria (Zc 12,10); la sua morte sulla croce è l'intervento escatologico di Dio a favore del suo popolo; è lì che si deve guardare. L'evento-segno (evento da guardare), testimoniato da colui che ha visto, che rende possibile la fede è dunque Gesù in croce. È necessario però che lo sguardo rivolto al crocifisso giunga a una «visione di fede», a una «interpretazione» di quella morte, di quel sangue che esce.

2.2.2. *Valore cristologico della croce.* Il senso di quella morte, di quel sangue, deve essere riconosciuto, prima di tutto, nella dimensione cristologica dell'evento (che cosa esso rappresenta per Gesù). «Visto» (interpretato nella fede) alla luce dei dati offerti dalla narrazione che esprimono la coscienza con cui Gesù vive gli ultimi momenti (19,28-30)²³, il sangue che esce, segno della «fine», indica che la morte di Gesù è, in realtà, «fine» ma non nel senso di «scacco» ma di «compimento». Sulla croce Gesù, portando fino alla fine (alla morte, al sangue versato), la sua opera (obbedienza al Padre) raggiunge l'unità, diventa una cosa sola col Padre; egli ritorna al Padre.

²³ 19,28: «sapendo che già tutto era compiuto» e 19,30: «è compiuto». Cf. lo studio di I. DE LA POTTERIE, «Simbolismo del sangue e dell'acqua del costato trafitto (Gv 19,34)», in ID., *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 167-190.

2.2.3. *Valore rivelatorio della croce.* La morte di Gesù è il segno — Gesù innalzato è offerto allo sguardo — finale (del compimento) affidato alla visione del discepolo. Perciò costituisce l'evento rivelatore ultimo, definitivo, che consente di conoscere chi è Gesù, di «vedere» cioè la sua unità col Padre. Egli infatti, portando fino alla fine l'opera che gli è stata affidata, diventa la compiuta rivelazione, il segno che manifesta completamente — fino alla fine — il Padre e il suo amore per gli uomini. La dimensione rivelatoria dell'evento lo rende «attraente». Gli uomini che, grazie al testimone, «sanno vedere» il segno del sangue, vengono attratti, come il discepolo amato, ai piedi della croce.

2.2.4. *Valore salvifico della croce.* La scena della trafittura rivela il frutto salvifico della morte di Gesù. A coloro che vengono attratti presso la croce viene dato lo Spirito (l'acqua che esce)²⁴ che rende possibile partecipare alla stessa vita di Gesù.

2.3. *Il valore salvifico della morte di Gesù: conclusioni*

L'unità degli uomini è raggiunta mediante l'«attrazione» esercitata dall'«innalzato». Sulla croce Gesù

²⁴ Il significato dell'acqua è più semplice da decifrare grazie al rapporto tra 19,34.37 e 7,38-39: nell'ultimo giorno della festa delle Capanne Gesù aveva promesso che dal suo seno sarebbero sgorgati fiumi d'acqua viva. In tal modo egli si presentava come il nuovo tempio preannunziato dai profeti (cf., in particolare Ez 47,1-12) da cui sarebbe uscita l'acqua che portava la vita. In 7,39 Gv precisa che Gesù, attraverso il simbolo dell'acqua, si riferiva allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti. Le parole di Gesù si realizzano sulla croce quando dona lo Spirito (19,30: «diede lo spirito») Gesù, sulla croce, è il nuovo tempio e l'acqua che esce dal suo fianco è il segno della preannunciata effusione dello Spirito.

è riconosciuto come «innalzato che attrae» perché in quell'ora egli raggiunge la massima trasparenza portando a compimento l'opera di rivelatore del Padre. Il trafitto è il segno permanente da guardare per conoscere l'identità di Gesù, per vedere in Lui il Padre e ricevere il dono dello Spirito. L'azione della raccolta dei dispersi figli di Dio, frutto della morte di Gesù (Gesù doveva *morire per* raccogliere i dispersi figli di Dio), trova il suo fondamento nel contenuto oggettivo dell'evento salvifico. Tale contenuto non viene colto se ci si limita a registrare il dato sperimentabile, esterno del fatto: Gesù condannato a morte, appeso al patibolo, ucciso, trafitto. Ma il resoconto dell'evangelista non è una semplice descrizione, una cronaca; la sua è una testimonianza (19,35) che permette di «interpretare» la visione del trafitto e di penetrare nella verità della croce. Tale verità è colta solo da chi, guidato dal testimone, si apre alla fede e si colloca sul piano della relazione filiale Gesù-Padre e sa vedere il carattere unico di tale relazione (Gesù è l'Unigenito Figlio di Dio, Parola incarnata). Su questo piano la morte sulla croce viene ad avere un contenuto molto profondo: essa è oblazione, cioè dono libero della vita in obbedienza al Padre per amore degli uomini che segna il pieno compimento della relazione filiale, la piena unità Gesù (Figlio incarnato)-Padre. È tale contenuto che delinea il carattere unico e irripetibile (*hapax*) di ciò che si è compiuto sulla croce e dà ragione della valenza escatologica attribuita a quell'evento: è quello il momento della cacciata del principe di questo mondo, è quello il momento dell'attrazione-raccolta (12,31-32) in quanto inaugura la possibilità per i credenti di partecipare alla relazione col Padre che Gesù stesso, sulla croce, ha vissuto e rivelato-comunicato (relazione di unità-comunione col Padre).

Alla luce di tali considerazioni sul contenuto dell'evento appare pienamente logico quello che a una prima lettura appariva inspiegabile, il fatto cioè che l'unità dei figli di Dio fosse frutto della morte di Gesù. Si è visto infatti che l'unità (piena comunione col Padre) era una condizione irraggiungibile prima di Gesù (i figli di Dio erano dispersi). Essa viene resa accessibile (Gesù riunisce nell'unità) nel momento in cui Gesù, con la sua oblazione, porta a compimento la sua unità col Padre, ritorna nella casa, nel seno del Padre e dona lo Spirito. È da quel momento e a motivo di ciò che in quell'evento si è compiuto che, anche a tutti coloro che si lasciano attrarre dal trafitto, è data la possibilità di essere condotti, grazie al dono dello Spirito, nella sua vita di figlio e di vincere così la condizione di dispersione.

3. RIFLESSIONI INTORNO AL TEMA DELLA MISSIONE

Il testo giovanneo è molto ricco dal punto di vista teologico, si tratta infatti di una delle affermazioni più esplicite riguardanti il valore salvifico della morte di Gesù. Il nostro commento si è proposto di metterne in luce il profondo significato soteriologico; è evidente che tale ricchezza di contenuto deve poi passare a illuminare la vita concreta della comunità dei credenti che nella Parola di Dio hanno la rivelazione del progetto salvifico di Dio. In questa prospettiva, e solo come suggerimenti, vogliamo raccogliere alcune indicazioni che il testo suggerisce in ordine alla missione.

3.1. *Le dimensioni universali del popolo di Dio*

Le affermazioni circa l'attrazione esercitata da Gesù innalzato sulla croce sollecitano l'impegno missio-

nario della comunità cristiana in quanto indicano l'ampiezza dei destinatari raggiunti dai benefici della croce. Se nella mente di Caifa la morte di Gesù era conveniente per salvare dalla distruzione la nazione giudaica, secondo il commento dell'evangelista Gesù doveva morire per condurre nell'unità i figli di Dio (11,52); l'innalzato attrae tutti a sé (12,32). Attraverso il sottile ma significativo gioco dei termini: nazione-popolo-figli di Dio, l'autore ha forgiato un senso completamente nuovo di popolo di Dio. Esso non è più riconoscibile e identificabile con la realtà di nazione (stirpe-razza) ma ha l'ampiezza espressa nella locuzione «i figli di Dio», cioè tutti gli uomini chiamati alla fede. Le parole del vangelo che descrivono l'opera di salvezza operata da Gesù costringono dunque i credenti a superare le divisioni nazionali, razziali, politiche ed economiche per allargare la comunità riconoscendo come figli di Dio (fratelli) tutti gli uomini.

3.2. *L'urgenza della missione*

L'urgenza dell'impegno missionario deriva dalla necessità che il vangelo riconosce alla croce. Tale necessità è espressa mediante la simbologia della dispersione. I figli di Dio sono dispersi; il «dispersi» rimanda, simbolicamente, a due realtà strettamente congiunte tra loro e cioè alla situazione di non comunione con Dio da cui deriva la divisione tra gli uomini stessi. I figli di Dio non possono superare la dispersione perché non hanno le forze per raggiungere l'unità, cioè non possono stabilire un rapporto di vera comunione con Dio. L'unità è un dono per gli uomini in quanto è frutto dell'opera salvifica realizzata da Dio. La morte di Gesù è la condizione necessaria per la vittoria sulla dispersione.

Da ciò deriva la necessità dell'impegno missionario inteso come compito affidato dal Risorto alla sua comunità perché tutti i figli di Dio possano «vedere» Gesù innalzato sulla croce, essere da Lui «attratti» e «condotti nell'unità». Tale compito deve essere sostenuto dalla stessa radicalità con cui è stato vissuto da Gesù: fino al dono della vita. L'impegno perché si realizzi la raccolta inaugurata dall'innalzamento sulla croce di Gesù deve essere considerato un elemento costitutivo essenziale e urgente della vita della comunità credente proprio perché, illuminata dalle parole del vangelo, riconosce che la morte di Gesù è stata necessaria proprio per rendere possibile l'unità.

3.3. *Le modalità della missione*

Il commento dell'evangelista in 11,52 e le parole del testimone riportate in 19,35 offrono degli spunti per poter descrivere sinteticamente le modalità della missione. Il missionario è essenzialmente il testimone, colui che ha visto la "verità" della croce, ha cioè visto il mistero dell'acqua e del sangue che escono dal costato di Gesù, e lo ha riconosciuto come segno, segno che rivela l'identità di Gesù e di ciò che Egli ha portato a compimento sulla croce. È il testimone che ha sperimentato il dinamismo dell'attrazione e la forza del dono dello Spirito; egli quindi sa di dire il vero, e dà testimonianza perché altri credano. La sua testimonianza vuole orientare lo sguardo di altri perché sappiano "vedere" la croce, superando lo scandalo, la follia che essa rappresenta per giungere a riconoscerne nella fede la verità ed essere quindi coinvolti nell'opera della raccolta.

La missione è opera del testimone ma esige non solo la testimonianza del singolo ma anche quella della

comunità. Se l'unità è il fine per cui Gesù muore, la missione deve appoggiarsi anche sul segno concreto, visibile dell'attrazione esercitata dall'innalzato, cioè sull'unità-solidarietà tra i figli di Dio, segno visibile e necessario dell'unità-comunione con Dio: «come tu Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (17,21; cf. anche 17,23).

LÀ IL SIGNORE DONA LA BENEDIZIONE

(Salmo 133)

Oh, quanto buona e dolce cosa ella è, esclama il salmista, che i fratelli siano insieme uniti! Voglia il Cielo che il Sodalizio nostro abbia sempre ad offrire di sé questo spettacolo consolante, e lo offrirà senza dubbio, se la carità di Gesù Cristo, quale la descrive il sublime Apostolo delle genti, regolerà tutti i rapporti scambievoli e formerà di tutti i membri che la compongono un cuor solo e un'anima sola (LT 9).

LÀ IL SIGNORE DONA LA BENEDIZIONE (Salmo 133)

Renzo Larcher s.x.

«Oh, quanto buona e dolce cosa ella è, che i fratelli siano insieme uniti! Voglia il Cielo che il Sodalizio nostro abbia sempre ad offrire di sé questo spettacolo consolante...»:

i Saveriani ricordano certamente questa espressione del Fondatore in LT 9, redatta in un italiano un po' arcaico, nella quale Mons. Conforti si richiama al salmo 133 per esaltare ed inculcare il valore della fraternità riunita nel nome di Cristo. Sappiamo che lo spirito di famiglia è una delle «cinque costanti» della spiritualità saveriana, uno dei tratti distintivi dell'Istituto, che deve informare la nostra azione missionaria e accompagnare il cammino della formazione di base e di quella permanente.

Per delineare questa nota caratteristica del suo progetto, Mons. Conforti si è ispirato a diversi riferimenti biblici, attingendo materiale soprattutto dal corpo giovanneo del NT. Uno dei testi di appoggio è rappresentato dal salmo 133, che ora sottoponiamo ad analisi accurata per spremere il messaggio relativo alla vita comunitaria. Il salmo infatti è un «canto dell'amore fraterno» (Savoca).

Un salmo minuscolo

Il salmo 133 è una preghiera molto breve, appena tre versetti. Risalta la sua sproporzione rispetto ad

esempio al salmo 119, che è un testo monumentale, dedicato alla «cattedrale della legge» (Turoldo). La brevità non è qui sinonimo di povertà di idee, ma di concentrazione; in poche battute viene trasmessa ricchezza di messaggio, intensità di sentimenti.

Il salmo 133 occupa il penultimo posto nella serie dei «canti di ascensione». Questa dicitura compare in ebraico in testa ad un blocco di salmi, che vanno dal 119 al 134 e che costituiscono un vero e proprio «salterio del pellegrino». La prassi delle pellegrinaggio è ben attestata nella Bibbia di Israele. Specialmente in occasione delle grandi feste gli Israeliti credenti lasciano i loro villaggi e si recano a Gerusalemme, salgono alla città santa, dove c'è la «casa del Signore» e la «casa di Davide» e nel centro politico e religioso del popolo celebrano la loro appartenenza e la loro unità.

I «canti di ascensione» o «salmi graduali» o «salmi di pellegrinaggio» rispondono quindi a questa esigenza, sono nati in questo ambiente vitale e progressivamente cresciuti, così da formare un repertorio di testi, entrato poi come blocco caratteristico nel libro della preghiera di Israele.

Questi salmi sono abbastanza conosciuti per l'utilizzo che ne fa la liturgia oraria, specie nella preghiera della sera. Una caratteristica che li accomuna è la loro brevità. Questo dato ha certamente un motivo funzionale: testi corti per venire più facilmente memorizzati e pregati dall'Israele in pellegrinaggio. Questa però non è una ragione sufficiente.

Positivamente, la brevità è a servizio della intensità. Ogni salmo di pellegrinaggio è un flash di spiritualità, trasmette una idea, comunica un sentimento da accogliere e «ruminare». Sarà poi compito del pellegrino reagire alla provocazione, diventare cassa di risonanza del motivo musicale proposto. Del resto la

sobrietà è una nota della preghiera autentica. Dirà infatti il Signore:

«Pregando non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole» (Mt 6,7)

e san Benedetto nella sua celebre Regola, capolavoro di equilibrio e di armonia, afferma: «Breve e pura sia la preghiera, a meno che non si prolunghi per la ispirazione della grazia divina» (RB 20.4).

L'effetto sorpresa

L'organizzazione del salmo è assai semplice: si apre in maniera esclamativa a tradurre lo stupore dell'animo, prosegue con due paragoni («è come...»), termina con una affermazione solenne.

Val la pena ascoltare nell'originale ebraico l'esordio di questa concisa preghiera: «Hinne mah tov umah na'im shèvet ahim gam yahad!».

L'inizio del salmo è una esclamazione di sorpresa. Il termine «hinne» oltre che con «ecco» può essere reso anche con «guardate». È un invito alla attenzione, ad accorgersi di qualcosa di grande e di bello. Si vuol partecipare una esperienza. Una sensazione di bellezza e di dolcezza, costituita dall'«habitare fratres in unum». È lo «stare insieme da fratelli», il fatto di sedere, abitare, vivere in uno stile di fraternità. A che cosa pensa l'autore? «Forse ispirato ad un canto profano di vita familiare, ora il salmo si riferisce alla famiglia d'Israele, soprattutto riunita in sacra assemblea» (Alonso Schökel).

Fratelli è il nome con cui l'AT, particolarmente la tradizione deuteronomista, designa i membri del popolo di Dio. Israele si concepisce come una parentela stretta, una fraternità. La elezione, la liberazione,

l'alleanza non generano solo una relazione verticale di appartenenza esclusiva a YHWH, il Signore di Israele, ma determinano anche una rete fitta di rapporti orizzontali, che hanno come modello la fraternità umana. La fraternità è un valore portante della antropologia biblica, a partire dal libro che sta in testa alla Bibbia; il Genesi infatti contiene pagine numerose e illuminanti di fraternità. Gli Israeliti devono sentirsi fratelli e comportarsi di conseguenza, specie nel momento del bisogno. Quando il fratello è in difficoltà per un lutto che capita o perché gravato da debiti, allora diventa portatore di un diritto che determina un dovere corrispondente di solidarietà negli altri. Scatta la molla della parentela, si mette in opera il «riscatto», la redenzione.

La fraternità di Israele in quanto popolo di Dio ha un suo momento manifestativo e celebrativo, quello della assemblea liturgica. Nel servizio divino, nel culto reso al Signore insieme come comunità, Israele esprime e rinsalda i legami di fraternità. La liturgia diventa momento forte di identità e di appartenenza. Il cammino ascendente al Tempio diventa convergente, il culto è questa calamita che attrae ed unifica. Il popolo può sperimentare la bellezza e la gioia dello stare insieme.

Insieme («yahad» in ebraico, «syn» in greco) è una di quelle particelle che costruiscono la storia della salvezza, è il sogno di Dio per il mondo:

«Il lupo dimorerà insieme con l'agnello... il vitello e il leoncello pascoleranno insieme, si sdraieranno insieme i loro piccoli...» (Is 11,6-7);

«allora si rivelerà la gloria del Signore e ogni uomo insieme la vedrà» (Is 40,5).

E il Messia

«doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,51-52).

L'esclamazione di apertura del salmo 133 diventa quindi implicitamente un invito a fare questa esperienza di fraternità e di unità, è come una finestra che si apre e che introduce in un meraviglioso edificio.

Il duplice paragone che segue e costituisce il corpo del piccolo salmo, vuole rendere più seducente l'invito, facendo riferimento ad esperienze suggestive della vita ebraica.

Immaginiamo una situazione solenne: quella della consacrazione del sommo sacerdote, di cui Aronne è il prototipo. L'unzione è uno dei suoi elementi costitutivi. A un certo punto del rito l'olio profumato viene versato sulla testa del sommo sacerdote e da essa scende lungo la barba fino all'imboccatura della veste pontificale e tutt'intorno si spande la fragranza... È un olio che penetra nel corpo e nelle vesti santificando e trasformando la creatura.

Oppure immaginiamo un fatto meno solenne, ma non meno tonificante. È «il simbolo della rugiada dell'Ermon, il monte settentrionale della Palestina (2760 metri); un'immagine di freschezza in un mondo assolato e bruciato. Con una iperbole si immagina che questa rugiada sia come un'inondazione che dal nord della Palestina scende al sud a bagnare anche l'arida Gerusalemme» (Ravasi).

In conclusione: il primo messaggio che il salmo nella sua concisione trasmette è quello relativo al valore della fraternità. La comunità è un bene prezioso, qualcosa di vero, di buono e di bello. Esso si coglie nella misura in cui si crede e si vive, per capirlo bisogna provarlo.

La comunità come grazia

Per tre volte nel salmo è ripetuto il verbo «scendere» nella forma participiale (ebr. *yorèd*) a proposito dell'olio e della rugiada. Questa insistenza contiene una intuizione non ancora diventata affermazione esplicita. Lo scendere richiama un movimento dall'alto al basso. Il fatto di «stare insieme come fratelli» scende dall'alto, è possibilità donata. Il salmo configura implicitamente la comunità come grazia.

Il bisogno di socializzare è certamente radicato nel cuore umano e rappresenta il secondo livello della vita psichica. In ciascuno nasce e si sviluppa, sebbene con forme e intensità diverse, la necessità di «essere con», di entrare in relazione. L'uomo avverte la necessità di stringere amicizie, dare e ricevere aiuto, sentirsi parte attiva di una comunità di persone.

Noi qui però parliamo della fraternità come bene di fede, trascendente, che assume ma anche supera l'innata esigenza di socializzare, perché unisce le persone al di là di ciò che umanamente le contrappone. Il motivo formale che in una prospettiva cristiana unisce persone diverse e lontane è la sequela, il riconoscimento e l'adesione a Gesù Cristo.

Illuminati dalla rivelazione neotestamentaria e da secoli di tradizione cristiana noi riusciamo a capire che la chiesa è «fraternità nuova in Cristo» o, per adoperare la formulazione suggestiva di Paolo, «*koinonìa tou hagiou pneumatos* = comunione dello Spirito Santo» (cf. 2Cor 13,13). È «popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Cipriano). La Trinità è comunione, unità mirabile nella diversità. Questa realtà comunionale scende dall'alto, gocciola su questa terra, viene a noi partecipata e condivisa nelle varie espressioni dell'essere chiesa.

E una volta accolta genera responsabilità, interPELLa la nostra libertà e generosità. Il dono diventa compito, suscita impegno.

Giustamente David Maria Turoldo alle strofe dell'antico salmo può aggiungere questa dossologia: «Trinità indivisibile e santa, confessarti e cantarti vogliamo, sei il principio del nostro amore, della nostra concordia il fine».

Benedizione e vita per sempre

L'ultimo frammento del salmo, il v. 3b alla lettera dice:

«Poiché là ha ordinato il Signore la benedizione, vita fino all'eternità».

L'avverbio di luogo «sham» è riferito a Sion, il monte sul quale il Signore abita e dove Israele, comunità di culto si riunisce in preghiera. Là il Signore comanda la «berakah». È la benedizione discendente di Dio, mediata nel tempio dai sacerdoti. Più volte incontriamo nel linguaggio biblico l'espressione: «Ti benedica il Signore da Sion» (si veda il salmo 134,3 che segue immediatamente).

La benedizione di Dio è legata al mistero della sua Parola e comunica vita, con l'ampio spettro di significati e di valori che comprende il vocabolo ebraico «hayym». La vita è costituita dai «beni della vita», i favori dell'alleanza, le sue benedizioni (cf. Dt 28 e Lv 26).

Al popolo che si riunisce nel tempio per lodarlo e implorarlo, il Signore garantisce benedizione e vita:

«Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace» (Nm 6,24-26).

Il salmo proclama dunque la fecondità ed efficacia della vita comunitaria. L'essere insieme come fratelli diventa forza comunicativa e attrattiva, perché vi opera la potenza di Dio stesso. Anche questo dato viene espanso dal messaggio del NT.

«Da questo sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

La comunità segnata dall'amore scambievole proclama la venuta di Cristo e del suo Regno, vive già la missione come testimonianza. Diventa un laboratorio dove si instaura un tipo di rapporti, che configurano una maniera diversa di vivere insieme. Può quindi proporsi come termine di riferimento ideale per altri.

«La testimonianza della vita cristiana è la prima e insostituibile forma della missione» (RM: 42).

Una fraternità ricca ed autentica è già annuncio del mistero di Cristo, testimonianza resa al Vangelo e strumento efficace di animazione vocazionale, come documenta la conclusione del primo sommario degli Atti:

«e il Signore aggiungeva ogni giorno alla comunità quelli che venivano salvati» (2,47).

Non soltanto trasmette vigore morale ai membri della comunità e sostiene il cammino dei singoli, ma porta altri ad interrogarsi e ad aderire. «L'amore fraterno è, quindi, fonte di santità e di vita in un mondo dissacrato e morto» (Ravasi).

Per fare dell'umanità un mondo di fratelli

Mons Conforti ha visto nello «spirito di famiglia» una forza per la Missione. Scrive in LT 9:

«Tutto deve essere sacrificato generosamente sull'altare della concordia fraterna, che fa lieta la convivenza, consolida e rende prospere le istituzioni».

Se scopo della missione è quello di riunire i discepoli attorno a Cristo e così piantare la tenda della Chiesa, l'aver fatto esperienza di una vita comunitaria autentica e generosa diventa un mezzo quanto mai congruente con il fine intravisto. Chi ha maturato in sé grazie ad una fraternità serena ed esigente una capacità di relazione libera e ricca, possiede una risorsa importante per fare missione. Ha in sé quella convinzione che deriva dalla esperienza e può poggiare la sua proposta a partire da qualcosa che ha vissuto e sentito intimamente.

Particolarmente oggi in un mondo che chiamiamo «villaggio globale», caratterizzato da dispersione e spostamenti, in una società che si avvia a diventare sempre più multietnica e multireligiosa, c'è bisogno che il messaggio cristiano aiuti le persone a stare insieme, a fare esperienze positive di socialità, ricercando ciò che unisce piuttosto che ciò che divide.

Lo Spirito, che è vincolo di carità, conceda alle forze missionarie della Chiesa la capacità di vivere intensamente l'esperienza comunitaria, così da poterla testimoniare e proporre, contribuendo in questo modo «a fare della umanità un mondo di fratelli».

PERCHÉ ANDIATE E PORTIATE FRUTTO

(Gv 15,16)

Gesù Cristo ha detto che egli è venuto su questa terra affinché gli uomini abbiano la vita e una vita vigorosa, esuberante. Ed ha comunicato a noi questa vita a mezzo del Battesimo pel quale siamo diventati viva membra di quel mistico corpo di cui Egli è il capo. Fu detto quindi con ragione che la Chiesa è la perenne incarnazione di Gesù Cristo.

Noi dunque dobbiamo vivere della vita di lui, come le membra vivono della vita del capo. Questo dovere, che incombe ad ogni cristiano, lo ha espresso meravigliosamente il Maestro divino con quella espressiva similitudine che leggiamo nel Santo Vangelo: *«Io sono la vite, e voi i tralci; se uno rimane in me ed io in lui, questi porta molto frutto. Ogni tralcio che non è unito al ceppo, rimane e sarà tagliato e gettato nel fuoco. Faremo quindi profitto nella virtù in proporzione della partecipazione all'umore vitale di questo ceppo divino che è Cristo; in proporzione dell'intimità di pensieri, di sentimenti e di azioni con Lui (PP 33).*

MISSIONARIETÀ ECCLESIALE NEL SECONDO DISCORSO DELL'ULTIMA CENA (Gv 15,1-17)

Mauro Làconi o.p.

Apparentemente il Quarto vangelo sembra sottolineare meno degli altri il carattere universalistico della missione cristiana. Probabilmente perché, verso la fine del 1° secolo, era ormai un fatto acquisito. Certe anticipazioni che vi appaiono — come 7,35: «Che stia per andare nella diaspora dei greci e insegnare ai greci?» — anche se pronunciate in tono ironico da avversari, quando si pubblicò il vangelo erano fatto compiuto. Rimane il fatto che il vangelo di Giovanni è tutto impregnato di senso missionario, dalla perorazione teologica iniziale (1,9-10: con Gesù, il Verbo divino è venuto «nel mondo») alla scena finale (21,1-14: pesca miracolosa) carica di simbolismo. All'interno una serie ininterrotta di testimonianze e di provocazioni. Fra di esse quello che possiamo almeno per comodità definire il «secondo discorso dell'Ultima cena» (15,1-17) si distingue, documentando da una parte l'allinearsi giovanneo alla tradizione antica comune, dall'altra la sua originalità.

La missionarietà cristiana e il Risorto nel N.T. e in Giovanni

Una costante della documentazione evangelica è la connessione della missione evangelica fra le genti con la persona e le parole di Gesù risorto. Il passag-

gio classico rimane sempre quello di Matteo: «Andate, fate discepoli tutte le nazioni» (Mt 29,19) col suo imperativo diretto e il linguaggio suggestivo. Gli fa eco Luca, anche se le parole del Risorto, pur implicando in maniera non meno chiara l'imperativo della missione, la propongono in termini impliciti:

«Nel suo nome [del Signore risorto] saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati... Di questo voi siete testimoni» (Lc 24,47-48).

La finale «aperta» di Marco infine risulta perfettamente integrata dalla chiusa deuterocanonica col suo linguaggio ormai evoluto e maturo:

«Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo a tutte le creature...» (Mc 16,15).

Nemmeno il Quarto vangelo fa eccezione. Non soltanto per la già citata scena finale della così detta «appendice» sulla pesca miracolosa (Gv 21,1-14) che, anche per l'evidente parallelo con Lc 5,1-11, non può venir letta che nella linea della missionarietà apostolica; ma proprio per la trasmissione delle parole del Risorto. Anzi, delle sue primissime parole appena incontrati i discepoli nel cenacolo:

«Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi...» (Gv 20,21).

Sfumato il concetto universalistico (le genti) che, a confronto con gli altri vangeli, rimane in prospettiva, ma più scoperto quello di missione («Io mando voi»). In più alcuni singolari arricchimenti, tipici giovannei. La «missione» dei discepoli viene messa in rapporto diretto con la «missione» di Gesù dal Pa-

dre, quasi in forma di continuità: l'Incarnazione rinnova nella storia il suo mistero e la sua efficacia salvatrice attraverso l'azione missionaria della chiesa. E poiché questa si sviluppa nel dono dello Spirito Santo (vers. 22), il quadro "trinitario" si ricompone perfetto nelle parole del Risorto, svelando la divina matrice della funzione storica della chiesa.

Ma se in questo Giovanni, a modo suo, si allinea alle tradizioni degli altri evangeli, non manca però di rivelare tutta la sua originalità¹ nel connettere la missione cristiana all'intero ministero personale di Gesù, e particolarmente al suo sacrificio di Messia crocifisso. Ed è qui che si rivela preziosa la testimonianza dei ricordi giovannei sull'Ultima cena, e principalmente del Secondo discorso.

La missionarietà nel Secondo discorso dell'Ultima cena

Il Secondo discorso dell'Ultima cena, impostato sull'immagine della vite e dei tralci, si sviluppa tutto su un imperativo — «portare frutto» — ribadito con impressionante insistenza: otto volte in sedici versetti! Questo supremo invito al discepolo sembra rivelare un'urgenza appassionata: il compito di Gesù sulla terra sta volgendo al termine, ora tocca al discepolo riprendere l'opera di Gesù, e magari compiere anche «opere più grandi» (vedi 14,12), perché Gesù torna al Padre. Ripetuta incessantemente, quest'espressio-

¹ Per i vari temi sulla missionarietà in Giovanni qui affrontati e sviluppati, vedere soprattutto i più recenti commenti cattolici al Quarto vangelo, in particolare al c. 15 (Secondo discorso dell'Ultima cena), alcuni dei quali ricordati nelle note che seguono.

ne — «portare frutto» — sembra che non venga mai spiegata nel testo. Si potrebbe persino pensare a un'interpretazione di tipo generico: «portare frutti» di opere buone, coerenti con il vangelo, magari ricordando il parallelo di Matteo («dai loro frutti li riconoscerete»: Mt 7,16-20). E a dire il vero Gv 15,8 potrebbe persino confermarlo: «portare molto frutto» per divenire veramente «discepoli di Gesù». Ma a parte il fatto che una concezione di questo tipo è abitualmente estranea al Quarto vangelo, a un'interpretazione più precisa e specifica, di tipo schiettamente missionario, orienta il passo finale (v. 16), vero culmine della sezione²:

«Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga».

Espressione lapidaria, in cui ogni termine assume una portata di tipo quasi tecnico per descrivere con precisione le varie fasi dell'incarico proposto da Gesù ai suoi:

l'elezione («vi ho scelti») autorevole e libera di Gesù (il termine richiama quello dell'«elezione» di Israele, popolo «messo a parte» per il Signore: cfr. Dt 7,6);

l'istituzione («vi ho costituiti»), termine che designa tradizionalmente un mandato, impiegato per l'ordinazione dei leviti nella Bibbia (Num 8,10) e per l'istituzione dei rabbini nel Talmud;

² Per l'impostazione missionaria del c. 15 e sulla portata significativa del v. 16: B. MAGGIONI, *Il Vangelo di Giovanni*, in *I Vangeli*, Assisi 1975, pag. 1603-1604 e nota 16.

la missione (implicata nell'indicazione di finalità: «perché andiate...»).

La situazione nuova dei discepoli che «vanno» (per il mondo) a «portare frutto» nel nome di Gesù, tenendo conto del contesto del vangelo e del riscontro linguistico giovanneo, si orienta invincibilmente in senso missionario. E alla fine del 1° secolo, quando il vangelo di Giovanni assumeva la sua conformazione definitiva, da decenni ormai la comunità dei credenti ne aveva fatto l'esperienza; i discepoli erano "andati" incontro ai popoli e, in seguito al loro pellegrinare "fruttuoso", la chiesa si era diffusa per tutto il bacino del Mediterraneo. La chiesa di Giovanni poi, che continua la sua esperienza evangelica in terra pagana, vive essa stessa un'esperienza missionaria.

La conferma del linguaggio sottolinea le insistenze della riflessione giovannea sui temi fondamentali. Per esempio, nel capitolo 4, che si muove sicuramente in direzione missionaria: Gesù converte una donna samaritana, la quale, assurgendo così a simbolo missionario, guadagna a Gesù e alla fede tutto il suo villaggio.

Verso la conclusione dell'episodio il discorso di Gesù si allarga in una prospettiva missionaria più ampia, che va ben al di là del piccolo territorio samaritano:

«...i campi già biancheggiano per la mietitura!» (4,35);

e questo in un clima appassionato di urgenza:

«Voi dite: Ci sono ancora quattro mesi, e poi viene la mietitura. Ma io vi dico: Alzate gli occhi e guardate i campi che già biancheggiano per la mietitura!».

Interessante, dato il contesto missionario, l'anticipo della terminologia che sarà poi quella del cap. 15:

«Chi miete... raccoglie *frutto* per la vita eterna» (4,36). Il giro della frase è differente: «raccogliere frutto», e non «portare frutto»; ma l'impiego dello stesso termine «frutto» nel contesto di un'immagine contadina (il grano al cap. 4, la vigna al cap. 15) non è senza importanza. Non manca nemmeno qui il concetto di missione: «Io vi ho *mandati* a mietere...» (4,38).

Il Secondo discorso dell'Ultima cena, sia pure senza radicalizzazioni, è impregnato di missionarietà. Ma la sua ricchezza sta tutta nel clima teologico e spirituale in cui la concezione missionaria viene immersa. Tre linee emergono con chiarezza: il rapporto diretto della "missione" apostolica con il Signore crocifisso; l'unione misteriosa del discepolo con Cristo come condizione vitale per lo svolgersi dell'attività missionaria; la fraternità ecclesiale come ambito naturale in cui germina l'urgenza della missionarietà.

La missione cristiana e il Signore crocifisso

Rappresenta una grande originalità di Giovanni nei confronti degli altri vangeli questa stretta connessione della missione apostolica dei discepoli col momento della Passione, quasi in forma di testamento. Nei Discorsi dell'Ultima cena parla Colui che si sta avviando al sacrificio supremo, e lascia ai suoi l'impegno di continuare la sua missione, però nell'ambito più vasto di tutta la terra. La posizione dei sinottici, che Giovanni condivide — missione da parte del Risorto — riveste una portata teologica eccezionale. Questa invece, che a Giovanni è praticamente esclusiva — già nell'imminenza della Passione il mandato missionario era stato conferito — esprime il concetto con un risalto "storicamente" interessante. Il respiro universalistico del "Gesù della storia" è diffi-

cilmente contestabile; l'integrazione giovannea — ha già preannunciato, prima della Risurrezione, la diffusione missionaria della sua chiesa — potrebbe benissimo rappresentare uno di quegli arricchimenti sul piano dei ricordi che i commentatori moderni non esitano a riconoscere al Quarto vangelo. Comunque, anche qui è la forza del messaggio che si svela. Per questo evangelista la connessione fra passione cristologica e missione ecclesiale è importante e quindi viene ribadita. Soprattutto nel Secondo discorso, in cui il tema era stato subito prima significativamente rievocato (15,13: l'«amore più grande!»), e verrà drammaticamente ripreso nella seconda parte proprio in riferimento alla «scelta» — certo anche missionaria — dei discepoli:

«Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me... Poiché... io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia» (15,18-19).

Il termine è esattamente quello del vers. 16, sempre nella logica missionaria. È il tema della continuità che sta a cuore all'evangelista: la chiesa missionaria e martire continua nel mondo la «missione» di Gesù rivelatore e crocifisso. Più in profondità, risulterà poi che si tratta non solo di continuità storica, ma di profonda comunione. Ma di questo più sotto.

Intanto è utile ricordare che il tema in sé era già stato preparato (12,20-24), e verrà infine ripreso al termine dei ricordi sulla Cena (17,18-19). Effettivamente un preannuncio di missionarietà si percepisce nell'episodio dei «greci» che «vogliono vedere» Gesù. Non poteva certo trattarsi di pagani in assoluto, dato che erano venuti «per il culto durante la festa» di Pasqua (12,20). E tuttavia l'esultante reazione di Gesù è eloquente: in loro vede prefigurarsi l'accostarsi

dei popoli alla fede evangelica. Eloquentemente in questo senso l'immagine del «chicco di grano», e importante per il testo che ci interessa la finale: «porta molto frutto» (12,24) identica nei termini a quella del Secondo discorso della Cena (15,2.5.8). Coerenza di pensieri e di linguaggio interessante. Ma soprattutto decisiva l'insistenza, commovente e drammatica, sul nesso con la Passione, divinamente necessaria (vedi il dialogo tra il Padre e il Figlio: 12,28-30) perché il «frutto» dello sviluppo missionario possa maturare e diffondersi.

Ancora più chiara, sia pure in forma di rievocazione, la ripresa nel corso della preghiera «sacerdotale»: «Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo...» (17,18). Ancora la connessione con la Passione vicina («per loro io consacro me stesso»), e ancora la bivalenza della «missione»: cristologica ed ecclesiale. Riferimenti troppo costanti e regolari in Giovanni per potersi attribuire alla casualità.

E allora qual è il motivo di questa originalità giovannea — la missione della chiesa collegata col Cristo della Passione più ancora che col Signore della Risurrezione —? L'evangelista non ha mancato di segnalarlo, in tutta una serie di passi che possiamo considerare come una vera e propria preparazione teologica al mistero della croce. Che nel suo vangelo rappresenta anzitutto il momento della suprema illuminazione cristologica:

«Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono» (8,28).

Poiché questa espressione è tipica di Giovanni, per il quale, richiamando il biblico Nome divino — «Egli è» se pronunciato da creature, ma «Io Sono» sulle

labbra stesse di Dio: Es 3,14 —, esprime tutto il mistero trascendente ed eterno di Gesù (vedi 8,58), la portata di questo passo straordinario è chiara: il momento della crocifissione («avrete innalzato» che richiama 3,14) rivela definitivamente la sua origine divina. E in maniera convincente: «allora saprete!» Forza di convinzione, irrecusabile e impreveduta, che formerà il nerbo della predicazione cristiana convincente ed efficace. Non va trascurato infatti il tono profetico della frase: «allora saprete» sembra presagire una vera e propria conversione alla fede nel mistero di Gesù, e quindi alludere — di fatto almeno — al successo della proclamazione missionaria della chiesa. Una proclamazione, beninteso, che proclama Dio al mondo nella croce di Gesù!

Non solo dell'illuminazione, ma della realizzazione efficace: sarà la Croce a raccogliere i popoli nella Chiesa di Gesù:

«...Gesù doveva morire per la nazione; e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (11,51-52).

La singolare accentuazione della realizzazione universalistica, preannuncia quello che alla fine del 1° secolo sarà fatto e compiuto: la chiesa di Gesù formata da genti di tutte le “nazioni”. Un fatto dovuto allo sviluppo dell'azione missionaria, la quale però ha trovato la sua efficacia nella croce e nel suo annuncio. È questa dunque che ha messo in movimento la missione cristiana e l'ha resa irresistibile fra le genti. Anche l'affermazione conclusiva di 12,32 con tutta la sua perentoria lapidarietà ribadisce questo concetto:

«Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me».

Un vero movimento di popoli provocato dalla morte di Gesù in croce! Che però, sul piano concretamente storico, è stato affidato all'opera missionaria della chiesa e ai suoi «molti frutti».

Questa specie di identità, instancabilmente ribadita: efficacia della missione storica della chiesa, efficacia della croce di Gesù nel mondo³ suppone almeno tre cose: che la missionarietà cristiana si concentra essenzialmente sul Cristo del sacrificio e della Passione; che il Crocifisso, proprio in forza dell'efficacia irresistibile della sua immolazione, opera nella missionarietà ecclesiale; che la Croce di Gesù è il suo trionfo sui popoli — nel senso messianico della salvezza — e la sua «glorificazione». Concetto che Giovanni non mancherà di sviluppare (13,31-32; 17,1-5).

Impegno missionario e unione a Cristo

Se il tema della passione rimane dominante, poiché avvolge tutti i Discorsi dell'Ultima cena, tuttavia l'altro tema, quello dell'unione del discepolo a Cristo in questo Secondo discorso è posto ancora in maggiore evidenza. Espresso mediante l'immagine efficace della vite e dei tralci, ribadisce l'urgenza di una comunione profonda e vitale del discepolo col Maestro, ma sempre in proiezione dinamica: perché il credente sia in grado di «portare molto frutto» di attività apostolica e missionaria. Il ramo porta frutto solo se unito alla pianta, il discepolo «porta frutto» di attività ecclesiale e apostolica solo se profondamente uni-

³ Connessione vitale del missionario col Signore crocifisso, anche nel rischio e nel sacrificio della testimonianza evangelica. Vedi le osservazioni di R. BROWN, *Giovanni*, 2, Assisi 1979,, pag 823-24.

to a Cristo. Il ramo rotto, distaccato dalla pianta, rimane sterile, inutile, buono solo per venir bruciato; il discepolo "separato" da Gesù svolge un'attività sterile, inutile: «separati da me non potete far nulla» (15,5). L'immagine del fuoco (vers. 6) rimane lì minacciosa e allusiva alla perduta salvezza escatologica: il discepolo si salva solo se la sua attività apostolica è efficace (si salva, salvando altri!), e a sua volta la sua attività «porta frutto» solo se lui è intimamente unito al suo Signore. È decisivo per Giovanni affermare la continuità dinamica fra Cristo e il missionario: è la vite che porta frutti attraverso i tralci, è Cristo che porta frutti (di conversioni) attraverso il discepolo. Vivendo misteriosamente la vita di Cristo (glorificato), non solo il discepolo attinge in Lui le ragioni della sua azione apostolica, trova forza operativa, capacità di convinzione per diffondere la Chiesa e la salvezza; ma è Gesù stesso che opera in lui, poiché vive in lui.

Condizione vitale e necessaria. E tuttavia Giovanni non si cura nemmeno di definire o di spiegare in che cosa consista questa profonda e vitale unione a Gesù. Si limita a insistervi con efficacia assoluta, senza temere di portare all'estremo le sue espressioni. Sorprendente l'impiego a questo riguardo della formula così detta di «mutua presenza» espressa al vers. 4: «Rimanete in me e io in voi». Sorprendente e sconcertante, perché in Giovanni riveste abitualmente una valenza teologica e "trinitaria" piuttosto che ecclesiale, esprimendo la misteriosa unione fra il Figlio e il Padre: «Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?» (14,10). Unione talmente profonda e radiale che è il Padre a parlare nelle parole di Gesù, ed è il Padre ad agire nelle opere di Gesù; anzi, è il Padre che si vede, che si incontra, vedendo Gesù (14,7-11).

Ora sembra che tutto il mistero "trinitario" si riversi nella vita del credente: Cristo vive in lui, parla in lui, opera in lui, se lui, il credente, si abbandona tutto in Cristo, e accetta la radicale proposta — misteriosissima e impossibile a tradurre in parole o a descriversi — di «rimanere in» Gesù. Potrebbe sembrare strano, ma molti decenni prima un altro grande teologo ispirato, Paolo, era giunto alle stesse conclusioni, con espressioni forse anche più esplicite:

«Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio» (Gal 2,20).

Ma, in un certo senso, Giovanni è andato più avanti: la «vita» che Cristo «vive» nel discepolo a Lui unito per fede è come un proiettarsi nella storia della «vita» che il Padre «vive» nel Figlio incarnato. Questo, non solo fa della storia personale del credente una specie di misteriosa ma realissima proiezione del divino mistero trinitario svelato nell'Incarnazione, ma la rende strumento efficace di trasformazione della storia di tutto il mondo nel senso della salvezza. Cioè la rende efficace strumento missionario nelle mani sempre attive del Cristo che «vive» ed è presente nella sua chiesa.

Queste riflessioni su un punto talmente misterioso della teologia giovannea da sfidare tutte le possibilità di interpretazioni verbali, invitano almeno a superare un rischio: quello di immaginare l'unione a Cristo come frutto di una specie di sforzo di concentrazione spirituale o psicologica del credente. È esattamente il contrario che Giovanni suggerisce: è la pianta che inonda il ramo con la sua vitalità e lo rende fruttuoso, ed è Cristo che proietta la sua divina e messianica vitalità nel discepolo, vive in lui e rende efficace la sua attività di salvezza nel mondo. Il tral-

cio deve solo — ed è un'immagine! — non separarsi dalla vite; così il discepolo deve abbandonarsi all'efficacia salvatrice e vitale di Cristo e non «separarsi» da Lui. Una concezione dunque di tipo, si potrebbe dire, "sacramentale": Gesù, vivente "sacramento" di salvezza, opera nel profondo della realtà del discepolo, e la trasforma, perché a sua volta diventi forza vitale trasformatrice per altri; cioè missionario efficace. Non è certamente un caso che la ricordata «formula di "mutua presenza" fra Cristo e il credente» (vers. 4) sia già stata anticipata — ed è la sola altra volta che Giovanni la impiega — nel contesto esplicitamente sacramentale del cap. 6:

«Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me e io in lui» (6,56).

Effettivamente tutto il cap. 15 respira un'atmosfera di tipo quasi sacramentale ed eucaristico, almeno in senso lato; la proclamazione di Gesù «vite vera» (15,1) richiama prepotentemente quell'altra di Gesù «pane vero» (6,32). E anche se il Secondo discorso dell'Ultima cena non tratta direttamente del sacramento eucaristico, tuttavia lo richiama e vi si modella⁴: il Cristo vivente influisce dinamicamente nel profondo dell'essere del suo discepolo, e questa radicale trasformazione vissuta nel segno della fede mette il discepolo in condizione a sua volta di innescare un'azione trasformatrice nel cuore di tutto il mondo! Sarebbe rischioso perdere di vista l'intento missionario di questa arcana spiritualità giovannea.

⁴ Unione a Cristo, anche sotto l'aspetto eucaristico: A. PANIMOLLE, *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*, III, Bologna 1986, pag. 265-268.

Inspiegabile e non spiegata, continuiamo a dire. Ma non del tutto. C'è un passo almeno che apre uno spiraglio:

«Se rimanete in me, e le mie parole rimangono in voi...»
(15,7).

Il rapporto vivo tra Gesù e il discepolo qui si precisa nella forma di un dialogo arcano che si svolge nel profondo dell'essere del discepolo, ascoltando il quale con dedizione totale il discepolo vive della vita stessa di Gesù. La sua parola infatti non "parla" soltanto, ma agisce, anzi dona la vita (5,24-25): la vita stessa di Gesù Risorto. E sarà ancora la parola creatrice e vivificatrice di Gesù, a cui praticamente tutto il Quarto vangelo è dedicato — vangelo di Gesù, «Parola» eterna e incarnata — a risuonare efficace e vivificante nella parola missionaria del testimone evangelico.

Non secondaria infine la parte svolta dal Padre — il divino «vignaiolo» — perché l'unione del credente a Cristo ci sia, e sia «fruttuosa». Anche qui l'immagine campestre è vivida; l'azione del contadino è decisa: recide, asporta perché il ramo sia pienamente inserito nel tronco, la linfa vitale non si disperda e i frutti maturino. Così l'azione efficace e decisa del Padre sul discepolo: toglie, asporta elimina tutto ciò che impedisce al discepolo di essere totalmente e pienamente inserito in Cristo. Un'opera di "purificazione" radicale e totale, indispensabile perché il mondo dev'essere salvato e il frutto (diffusione della chiesa dei credenti) dev'essere turgido e abbondante. Azione purificatrice che orienta ancora una volta in linea sacramentaria. Ci si è chiesto addirittura se Giovanni non stia alludendo all'azione purificante del battesimo, sacramento anticipato — ancora prima del-

l'Eucaristia — quasi all'inizio del vangelo, e interpretato nel segno della forza misteriosa e trascinatrice dello Spirito (3,5-7). Richiamo interessante, anche perché completa la visione del mondo «trinitario» in movimento per l'opera di salvezza nei credenti e nel mondo. Qui comunque più che altro è importante cogliere il significato dell'intervento del Padre, decisivo per Giovanni al fine di scoprire Cristo, «andare» a Lui, perdersi totalmente in Lui e vivere del suo mistero. È in atto l'energia "paterna" di Dio, che proprio così comunica la vita di Cristo:

«Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (6,44);

e di qui scaturisce il mistero dell'atto di fede che unisce a Cristo:

«Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da Lui, viene a me» (6,45).

Giovanni approfondisce i suoi concetti, ma risale costantemente i principi: poiché la vita di Gesù si comunica al credente unito a Lui attraverso l'intervento decisivo — e deciso! — del Padre, e in qualche modo l'arcano mistero trinitario rivive nella vita nuova del credente, attraverso la sua efficace azione missionaria si proietta nel mondo e nella storia. Anche portato ad altissime elevazioni, il discorso è pur sempre fondamentalmente e fortemente missionario.

Richiamando il missionario cristiano a esperienze spirituali e di fede di tale profondità e intensità, Giovanni sta forse polemizzando con una chiesa, magari zelante nella sua attività apostolica, che però corre il rischio di viverla superficialmente, e quindi di inaridirla? Certo questo vangelo non è una composizio-

ne teorica; è un dialogo vivace e stretto con la chiesa a cui è diretto. Il meno che si possa concludere è che l'evangelista invita i credenti a non considerare la missionarietà a livello di una specie di battage propagandistico, basato sull'efficacia convincente delle argomentazioni intelligenti. Non propaganda, ma vera e propria "propagazione di vita" che dal Padre, attraverso il Figlio, fluisce nella chiesa, e mediante questa e il suo fedele impegno missionario, in tutto il mondo. Ma in questa «vita» il credente dev'essere inserito immerso, lasciandosene invadere docilmente. Solo così si apre il discorso di una «fruttuosa» evangelizzazione.

Fraternità ecclesiale e zelo apostolico

Unione a Cristo implica fedeltà («osservare i suoi comandamenti»: 15,10), proprio come l'ubbidienza fedele di Gesù esprime la sua unione col Padre («come io ho osservato i comandamenti del Padre»). Ma i suoi «comandamenti», che riguardano senza dubbio tutti i settori della vita del discepolo, e quindi anche la sua attività apostolica, finiscono poi col concentrarsi nell'unico comandamento della carità fraterna. Significativamente Gesù lo definisce «il mio comandamento» (15,12), perché evidentemente riassume ed assorbe ogni altra sua pretesa. In una pagina come questa, nettamente segnata dall'attenzione alla realtà missionaria della chiesa, il precetto dell'amore fraterno acquista una sua configurazione precisa; diventa la seconda condizione per una fruttuosa azione di missionarietà: l'unione tra i fratelli, essa stessa radicata sull'unione dei credenti con Cristo. È un tema che Giovanni ha già impostato, e che riprende-

rà; per questo nel nostro Secondo discorso della Cena viene semplicemente suggerito senza apparenti insistenze; ma in modo chiaro. Il Padre vuole che il discepolo «porti frutto» (apostolico), ma per questo è indispensabile «osservare i comandamenti» di Gesù, che poi si riducono all'unico «comandamento» dell'amore. Certe cose, anche più nette, Giovanni le ha già affermate. Anzitutto l'amore fraterno che unisce i discepoli rende riconoscibile al mondo la chiesa di Gesù, che altrimenti rimarrebbe inosservata e senza efficacia: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (13,35). Il discorso missionario è già impostato, e ormai inscindibilmente collegato all'amore vincendevole dei credenti. Allora il mondo vede che c'è la chiesa, una realtà con cui deve confrontarsi; perché nella chiesa, attraverso l'amore dei discepoli, continua ad ardere l'amore personale di Gesù. La formula chiave — «che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amato» — ritorna identica sia nel Primo che nel Secondo discorso (13,34 - 15,12). È dunque Gesù col suo amore, che continua attraverso l'amore della chiesa, che attira l'attenzione del mondo, e ne prepara la conversione. Non sono molti i testi giovannei su questo argomento, però talmente significativi da renderli fondamentali («un comandamento nuovo» / «il mio comandamento»!); e sistematicamente connessi con l'idea missionaria. Un altro ritorna, debitamente sviluppato, al termine dei ricordi sulla cena e nel corso della grande Preghiera. Anche se il linguaggio è leggermente diverso, meno psicologico (non appare il termine «amore») e più oggettivizzato (insiste sull'altro termine dell'«unità»). Anche in questo caso il raccordo con il pensiero missionario viene ribadito. L'amore cristiano che «uni-

sce" diventa per il mondo un messaggio rivelatore⁵; non solo perché rivela la realtà misteriosa della Chiesa di Gesù (13,35), ma perché svela e annuncia a tutti il mistero trascendente di Cristo mandato dal Padre, e l'amore misterioso del Padre verso la chiesa:

«Siano perfetti nell'unità, e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (17,23).

Ma — questa volta — una rivelazione convincente, che trascina e converte alla fede:

«Siano in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (17,21).

Ecco dunque, secondo Giovanni, come la chiesa converte il mondo a Cristo: non parlando, ma vivendo (nella carità); ed ecco come il mondo si converte e giunge alla fede: non ascoltando i cristiani, ma vedendo la loro vita impregnata dall'amore di Gesù e del Padre. Si attua così il pellegrinaggio dei popoli, preannunciato dai profeti (Is 2,2-5; cfr. Sal 86,9) e ripreso al termine del N.T. dal "giovanneo" libro dell'Apocalisse nel canto ecclesiale delle turbe in vesti bianche (Ap 15,3-4) e nella descrizione profetica della Gerusalemme celeste con le preziose porte spalancate verso tutte le direzioni della terra in attesa della venuta dei popoli (Ap 21,24-25). Un concetto che Giovanni riprende nel suo maturo ed evoluto linguaggio, ma che era certamente scaturito dal cuore stesso di Gesù. Matteo e Luca lo documentano riferendo la celebre profezia missionaria (Mt 8,11; Lc 13,29). Matteo da parte sua vi imposta tutto il suo discorso sulla fedeltà del discepolo: «...vedano... e rendano gloria...»

⁵ Rapporto fra i due temi, fraternità e missionarietà: R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, parte terza, Brescia 1981, pag. 178-184.

(Mt 5,14). Un'idea dunque che lega tutto il Nuovo Testamento; a Giovanni è toccato il compito di centrarlo totalmente nel comandamento dell'amore: lì è palese la fedeltà e la realtà della chiesa nei confronti del mondo. Anche se l'amore cristiano non è frutto della buona volontà dei credenti, quanto piuttosto dono purissimo del Padre. Gesù infatti lo chiede appassionatamente nella sua suprema preghiera (17,11.21-23); anche se pretende dalla chiesa che accolga e custodisca con fedeltà quel misterioso dono che permette all'amore "crocifisso" di Gesù («l'amore più grande»: 15,13) di brillare costantemente di fronte al mondo, e di agire per la salvezza di tutti.

Il linguaggio elevatissimo, spesso difficile, che talora sembra persino sfuggente, non impedisce mai a Giovanni di essere fondamentalmente realista e concreto. L'evangelista sa benissimo che gli apostoli cristiani diffusi per il mondo devono convertire con la loro parola, il più convincente possibile. E lo dice anche («quelli che per la loro parola crederanno in me»: 17,20). Le cose ovvie le suppone. Ma quello che gli sta a cuore è andare alla radice delle cose per evidenziarne il significato ultimo. Col suo discorso sulla missionarietà gli sta a cuore sottolineare fondamentalmente due cose: che l'efficacia missionaria della chiesa è l'efficacia della croce di Cristo testimoniata e vissuta con coraggio fedele; che la testimonianza della chiesa non sarà mai veramente «fruttuosa» se non scaturirà da una profonda unione di vita del credente con Cristo, e da una viva comunione fraterna. La ricchezza del Discorso centrale dell'Ultima cena — teologico, spirituale ed ecclesiale proprio perché missionario — consiste proprio nel far emergere questi temi, intrecciandoli e connettendoli a vicenda con la magica e assorta efficacia del linguaggio giovanneo.

PARTE QUARTA

A TUTTE LE GENTI

**Dire che tutta la chiesa è missionaria
non esclude che esista una specifica missione ad gentes
dire che tutti i cattolici sono missionari
non esclude, anzi richiede che ci siano
missionari ad gentes e a vita per vocazione specifica
(RMi 32)**

FATE DISCEPOLE TUTTE LE GENTI

(Mt 28,16-20)

I disegni di Dio, disegni di bontà e di amore per l'uomo, non debbono, non possono fallire e per questo Gesù Cristo, salendo gloriosamente al cielo lascia su questa terra uomini forniti del suo potere e della sua autorità, a cui affida il mandato di continuare l'opera grande da lui iniziata.

Questi uomini sono l'oggetto della sua predilezione, quando li nomina suoi cari, suoi eletti; quando li chiama fratelli e amici e quando suoi intimi e confidenti. Ma non basta, ora li appella suoi compagni partecipi delle sue prove, ed ora vicarii della sua celeste missione. Talvolta con vocabolo grave di sensi altissimi li proclama sale della terra e luce del mondo, e quasicché tutto questo sia poco, giunge perfino a dir loro: come il Padre ha dato a me ogni potere io lo comunico a voi; andate e ammaestrate tutte le genti, insegnate tutto quello intorno a cui vi ho ammaestrati; raccomandate loro di osservare tutto quello che io vi ho inculcato, e quasi identificandoli con se stesso aggiunge: chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me, chi accoglie voi accoglie me (Discorso alla consacrazione episcopale di Mons. Calza 21-4-1912).

FATE DISCEPOLE TUTTE LE GENTI¹

(Mt 28,16-20)

Giuseppe Ghiberti

A) I RACCONTI PASQUALI DI MATTEO²

La vicenda di Gesù successiva alla sua morte è narrata da Matteo in modo simile a Marco, ma anche con l'introduzione, nel racconto, di particolari suoi propri.

Già la morte di Gesù è contornata da avvenimenti di colore apocalittico (lo scuotimento della terra, la spaccatura delle rocce, l'apertura dei sepolcri e la risurrezione di «molti corpi di santi defunti», che entrano nella città santa e appaiono a molti: Mt 27,51b-53) noti solo a Matteo. Esclusivamente mattea è pure l'appendice alla sepoltura: il giorno suc-

¹ Questa riflessione è pubblicata in *Parola, spirito e vita*, n. 16, ED Bologna 1987.

² La bibliografia sui racconti pasquali di Matteo l'ho raccolta nel repertorio bibliografico che conclude l'opera diretta da E. DHANIS, *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, Roma 1974, 643-764 (qui 672-674.684-686). Un aggiornamento bibliografico è rinvenibile in RivBibIt. (1975) 23, 424-440. Indicazioni essenziali, bibliografiche ed esegetiche, si trovano pure in *Testimonianze sulla risurrezione di Gesù*, in *Il Messaggio della salvezza*, VI, Torino-Leumann 1979, 382-444 (qui 414-416.419-422). Mi pare che non ci siano stati in Italia interventi recenti su questa problematica.

cessivo ad essa (di sabato!)³ i sommi sacerdoti e i farisei si recano da Pilato per chiedere una custodia al sepolcro, al fine di evitare un furto del cadavere entro il terzo giorno dalla sua morte, ottenendo la facoltà di apporre i sigilli alla pietra del sepolcro e di farlo custodire da proprie guardie (Mt 27,62-66).

Questi due elementi ritornano nella scoperta del sepolcro vuoto, rendendo il racconto matteoano meno lineare dei racconti paralleli. Le sue componenti vengono introdotte in quest'ordine: le donne, il terremoto, la discesa dell'angelo (e il ribaltamento della pietra su cui va a sedere l'angelo), l'aspetto e il vestito dell'angelo, lo spavento delle guardie.

Di Gesù nei primi quattro versetti non si fa cenno e solo dalle successive parole dell'angelo veniamo

³ Stranamente la traduzione CEI legge a questo punto: «Il giorno dopo, che era Parasceve», contro la chiara indicazione del testo greco («il giorno successivo, che è dopo la parasceve») e di tutto il contesto di Matteo. È tradizione unanime (presente in tutti gli evangelisti) che la morte di Gesù avvenne di venerdì. «Parasceve» è termine estremamente raro sia nel Nuovo Testamento (solo 6 volte, sempre nei racconti evangelici della sepoltura e sempre col significato del giorno precedente il sabato) sia nei Settanta (solo 6 casi, di cui 3 testualmente insicuri; mai in rapporto al sabato); in Flavio Giuseppe (*Antiq. Jud* XVI, 6,2-163) è presente nell'editto di Augusto che garantisce agli ebrei dell'Asia e della Libia Cirenaica l'osservanza dei loro usi, tra cui anche quello di non apparire in tribunale per mallevadoria al sabato e alla «parasceve precedente» a partire dall'ora nona. Il suo significato è da porre qui certamente in rapporto al sabato ed è intenzione di Matteo far rilevare l'anomalia di una iniziativa presa dai capipopolo proprio quando era già terminato il tempo concesso ai lavori preparatori del sabato e si era già entrati nel tempo sacro. L'espressione permette di pensare o al venerdì sera, dopo il tramonto o al sabato mattino; suggerisce anche che, quando furono poste le guardie, era già passato un po' di tempo dalla sepoltura di Gesù e che il sepolcro era ancora intatto.

a sapere che è (già) risorto e ci rendiamo conto che la sua risurrezione è un fatto indipendente da quelli narrati adesso. La pietra viene ribaltata non perché Gesù ne possa uscire, ma perché chi è fuori veda che il sepolcro ha perso la sua preda.

A questo punto la narrazione imbocca i binari tradizionali. Finalmente si parla di Gesù, ricercato dalle donne, ma assente perché risorto. Le donne vengono invitate a verificare il sepolcro e ad andare in fretta a dire ai discepoli che egli è risorto e li precede in Galilea⁴. Le donne ubbidiscono. Ma la scena immediatamente successiva vede Gesù stesso venire incontro alle donne, che gli rendono l'onore della prostrazione. Non è detto dove ciò avvenga, perché l'attenzione si porta sul riconoscimento e poi sull'incarico lasciato da Gesù.

Ancora una volta Matteo introduce una scena non riportata dagli altri, a conclusione della vicenda delle guardie: alcune di esse vanno a riferire ai sommi sacerdoti l'accaduto e vengono istigate da questi e dagli anziani a diffondere la versione del furto del cadavere di Gesù⁵.

⁴ Nell'uso del verbo della risurrezione (Matteo predilige nettamente *egeirō*: 36 volte contro 4 soltanto per *anístēmi*) gli altri evangelisti usano rarissimamente il vocabolario di risurrezione nei capitoli dei racconti pasquali (non ce n'è bisogno, perché si fa presente lo stesso risorto!), mentre Matteo lo anticipa nelle risurrezioni avvenute alla morte di Gesù, nel dialogo tra i capipopolo e Pilato e lo pone due volte in bocca all'angelo.

⁵ Ancora una volta Matteo ironizza con l'assurdo dei particolari: alle guardie è suggerito di dire che il cadavere fu rubato dai discepoli «mentre noi dormivamo»: come possono dire che fu rubato e da chi fu rubato, se dormivano? E come possono ignorare che la disciplina delle armi punisce con la morte le sentinelle che a causa del loro sonno si sono lasciato sfuggire ciò che

Termina così la prima parte del capitolo, dedicata alle esperienze del sepolcro vuoto. Essa è totalmente costruita per un'economia di comunicazione. Inadeguata è quella dei capipopolo a Pilato, delle guardie ai capipopolo e di questi alle guardie; adeguata è invece quella dell'angelo e di Gesù alle donne. Queste sono gli unici protagonisti che non parlano, anche se sono intenzionati a eseguire l'ordine ricevuto. L'incarico è ripetuto, prima in bocca all'angelo e poi a Gesù. L'annuncio dell'angelo ha indicato il sepolcro vuoto e ne ha dato la spiegazione con la risurrezione di Gesù; l'apparizione di Gesù ha mostrato che egli è vivo. Ma dove sarà possibile trovare Gesù? La prima risposta, parziale e interlocutoria, contiene un rimando alla Galilea; di lì giungeranno altre indicazioni⁶.

Queste cose devono andare a dire le donne. La formula dell'incarico è ripetitiva: «andando, dite» (Mt 28,7: in bocca all'angelo) e «andate, annunciate ai miei fratelli» (28,10: in bocca a Gesù). È una missione di fatto, anche se manca il verbo di missione e se gli scopi sono ancora limitati. Ma intanto è evidente che chi

dovevano custodire? Quando s'è intrapresa la strada dell'inganno la catena delle menzogne si moltiplica necessariamente, nonostante tutte le assurdità. La scena ha certamente finalità apologetica e rappresenta un documento sulla polemica tra comunità giudaiche e cristiane primitive. Tematicamente si pone sul versante negativo della discussione circa il luogo dove si trova Gesù: non è nel sepolcro, non perché ne sia stato asportato il cadavere, come dice una versione menzognera dei fatti, ma perché egli è risorto.

⁶ Giovanni dà fin dall'inizio una risposta nell'ordine definitivo: Gesù è asceso al Padre (Gv 20,17). Alla stessa risposta ricorrono sia Luca (24,51; cf. At 1,9s) sia la finale tardiva di Marco (16,19), ma solo dopo le grandi apparizioni ai testimoni qualificati.

è giunto a contatto con la risurrezione non può tenere per sé la notizia, ma deve «andare».

La seconda parte del capitolo — la più breve, ma proiettata su coordinate storiche e spaziali senza confini — esalta il tema della missione al di sopra di tutti gli altri.

Due versetti introduttori presentano i discepoli. Fra poco entreranno in contatto con Gesù, ma siccome il dialogo sarà a direzione unica e di essi non verrà riportata nessuna parola, le notizie su di loro sono concentrate nell'introduzione. Li vediamo così avviati a un monte determinato della Galilea per ubbidire a un comando (per altro a noi ignoto) di Gesù. Certamente ha la sua importanza la predilezione matteana per il monte come luogo di rivelazione (cf. 4,8; 5,1; 15,29s; 17,1. Il richiamo va specialmente al monte del discorso della montagna e a quello della trasfigurazione) così come è importante la Galilea per il compimento della predizione pronunciata durante la passione (cf. Mt 26,32). Ma loro, «gli undici», pur lasciandosi guidare dalle parole di Gesù, non vivono la consapevolezza del compimento: la sua vista — forse improvvisa, o almeno non attesa — li spinge a prostrarsi davanti a lui, ma non evita il dubbio, almeno in alcuni⁷. È motivo comune a tutti i racconti delle apparizioni quello della reazione inadeguata dei testimoni umani.

⁷ Mt 28,17b è interpretato da qualche commentatore come se tutti i discepoli avessero dubitato (cf. R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, 567: «ma essi dubitavano»), mentre la maggioranza interpreta l'espressione greca *hoi dé* come restrittiva nel confronto del numero enunciato prima. Probabilmente è più esatta questa lettura, che comunque lascia spazio a varie sfumature per il verbo: dubitarono (sarebbe la forma più letterale), dubitavano, avevano dubitato...

Gesù non li rimprovera, ma pone un triplice atto, con un'articolazione che è, pure essa, costante nelle grandi apparizioni: anzitutto fa una presentazione di sé, per passare poi all'affidamento degli incarichi e infine conclude con la promessa di un'assistenza che non avrà fine⁸. Così si conclude il Vangelo, senza altre informazioni né su Gesù né sui discepoli, perché tutto guarda ormai al futuro e tutto è detto con sufficiente chiarezza: il Risorto è «con voi» lungo tutto il corso della storia (v. 20b). L'indicazione non rimane indeterminata, perché è stato detto pure dove devono essere i suoi: in missione, presso «tutti i popoli» (vv. 19-20a). E tutto ciò ha un senso, perché a Gesù è stato dato «ogni potere» (v. 18), non solo per il passato, ma per tutti i tempi.

B) LA FONDAZIONE CRISTOLOGICA DELLA MISSIONE

Se nella prima parte della scena finale del Vangelo di Matteo l'attenzione era dedicata esclusivamente ai discepoli, nella seconda parte si guarda solo a Gesù. I movimenti sono minimi: Gesù si avvicina; poi si ode solo la sua parola, e con la parola di Gesù termina il Vangelo.

L'estrema contenutezza narrativa ha lasciato libero campo all'interpretazione della scena⁹. Vi si è potu-

⁸ Il primo motivo ha in Luca e Giovanni riferimento immediato alla recente passione (con l'ostensione delle ferite), mentre in Matteo ha un'ampia portata cristologica. Il secondo esprime in modi assai vari la missione, con la costante di un riferimento alla lotta contro il peccato (con il battesimo di Matteo e della finale di Marco o la «remissione», di cui parlano diversamente Luca e Giovanni). Il terzo insiste o su Gesù stesso Matteo e forse la finale di Marco) o sullo Spirito (ancora Luca e Giovanni).

to vedere, ad esempio, la scena di commiato del grande sacerdote che benedice e affida incarichi, oppure la scena di intronizzazione del monarca. Si tratta di suggerimenti parziali, perché — nonostante la sua brevità — in realtà la scena è assai complessa e non è facile individuare un modello che dia ragione di tutte le sue componenti. È però indubbio che la loro fondazione è comprensibile solo a partire dalla prima affermazione: «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra» (v. 18). Tutto sta o cade in rapporto al Risorto e la conferma è data dall'ultima frase, che afferma la sua presenza tra i discepoli lungo tutto il corso della storia.

1. *L'influsso di Dn 7,13*

L'appello ai poteri richiama dall'antico testamento la scena dell'apparizione del Figlio dell'uomo in Dn 7,13-14:

«Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile a un figlio d'uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui, che gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai; il suo regno è tale che non sarà mai distrutto».

In questa scena il personaggio principale è certamente il vegliardo che si è seduto sul trono, giudica

⁹ Tra la letteratura dedicata a questo brano particolarmente utili sono W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964 (specialmente pp. 21-51) e J. KREMER, *Die Osterevangelien - Geschichten und Geschichte*, Stuttgart-Klosterneuburg 1977 (specialmente pp. 80-95). Si veda pure FABRIS, *Matteo*, 567-573.

la storia e dà il grande potere al Figlio dell'uomo. Ma anche per questi si può parlare di una specie di intronizzazione. Con i versetti di Matteo quelli di Daniele hanno in comune il motivo del *potere*, potere *dato*; le nubi del *cielo* dicono la provenienza del Figlio dell'uomo da un mondo superiore a quello terrestre così come in Matteo si parla di un potere dato anzitutto in cielo; il potere in Daniele si esercita su tutti i popoli e in Matteo si dice «*in terra*» senza limiti (infatti è «*ogni potere*»); il potere «eterno» di Daniele trova riscontro nella promessa matteana della presenza «*fino alla fine del mondo*».

Non mancano però divergenze fra le due scene. Matteo non ha lo stile innico di Daniele e limita l'enumerazione di quanto è dato a Gesù esclusivamente al potere (*exousía*), insistendo però sulla totalità: ripete a più riprese l'aggettivo «tutto» e specifica «cielo e terra» perché sia chiaro che tutta la creazione è teatro della sua regalità. Matteo poi si arresta, senza descrivere né la comparsa davanti al trono né la sottomissione dei popoli. L'estrema concentrazione esalta maggiormente la figura del Risorto, che incomincia a realizzare la caratteristica del Figlio dell'uomo-re di cui parlava la descrizione dell'ultimo giudizio (Mt 25,31-34). La scena di Daniele ha influito sulla descrizione di Matteo, che l'ha però intenzionalmente superata.

2. *I poteri divini trasmessi ai discepoli*

Di quali poteri parla Gesù? Per chi ha letto il Vangelo si tratta anzitutto di un richiamo a manifestazioni di potere già anticipate nel racconto precedente. Gesù aveva dimostrato potere nel proporre la sua dottrina (7,29), nel perdonare i peccati (9,8), nello scac-

ciare i demoni (10,1), nell'intervento sui venditori del tempio (21,23). È di particolare importanza che il potere di Gesù si dimostra anche nel dare agli apostoli «il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattia e di infermità», come si leggeva all'inizio del discorso della missione (10,1). Proprio in quel contesto si assisteva all'affidamento di incarichi che presupponevano la trasmissione ai discepoli degli stessi poteri del Maestro:

«Predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni» (10,7-8).

La specificazione successiva «in cielo e in terra» traduce in categorie spaziali la totalità del potere («ogni potere») e intanto la sottolinea e la esplicita. Solo Dio è Signore dell'universo: Gesù aveva benedetto «il Padre, Signore del cielo e della terra» (11,25). Dunque a Gesù viene dato un potere che ha la totalità del potere di Dio creatore. Esso ha l'ampiezza di quella sovranità, per cui non è pensabile nessun essere, neppure in cielo, che non gli sia sottomesso. Anzi, l'ordine stesso che — soprattutto nella visione apocalittica del I secolo — era costituito dalla corrispondenza tra la realtà terrestre e il suo corrispondente e prototipo nella realtà celeste è pur esso sottomesso al potere di Gesù.

Gesù non dice quando gli fu data questa totalità di poteri. L'indeterminatezza dell'affermazione fa pensare a una condizione di sempre, nativa. È però da tener presente anche il momento dell'incontro con Gesù, dopo la risurrezione. È probabile che proprio la risurrezione rappresenti la conferma solenne dei poteri affidati a colui che già aveva dimostrato poteri assolutamente unici. La loro destinazione all'insegna-

mento e alla lotta contro il male, nel quadro di un programma di salvezza che è proprio dell'economia del Regno instaurata da Gesù, è confermata e generalizzata in questo momento.

Per di più sta per affermarsi una caratteristica, che ha già avuto precedenti: i poteri di Gesù sono tanto grandi che egli li può trasmettere in abbondanza ai suoi discepoli, perché essi leghino a lui tutti i popoli.

C) LA MISSIONE

1. *Andate!*

«*Andare*» è il primo verbo in una formula di missione che non usa i verbi tipici «mandare - inviare». Può essere letto come verbo modale di provenienza semitica, di significato quasi pletorico, ma la sua presenza ripetuta suggerisce di evidenziarne il significato. È un movimento che sta iniziando, a partire dal Risorto, lasciando ogni cosa che fosse oggetto di interesse o impegno precedente. Di per sé comporta anche che si lasci il Risorto, *così come sembra di possederlo ora*, per accettare di rappresentarlo presso gli altri e di incontrarlo nel modo e nel tempo che egli stabilirà. È la differenza più grande dalla prima vocazione, quando si udiva *deùte*, «venite dietro di me» (Mt 4,19). Anche ora l'inviato sarà un discepolo di Gesù: occorrerà seguire Gesù, ma andando.

A questo punto è inevitabile una domanda: a chi si rivolge il comando di Gesù? Chi deve sentirsi coinvolto da esso? L'invito ad andare a dire o annunciare lo sentivamo rivolto anche alle donne. C'era però una diversità di contenuto e ora si assiste indubbiamente a una crescita di incarichi. L'ultima apparizione si caratterizza anche per il gruppo qualificato dei testimoni dell'apparizione e Gesù affida ad essi incarichi di im-

portanza particolare. I fatti pasquali culminano in quest'apparizione conclusiva e certamente i Dodici hanno una funzione di particolare autorità: tutto ciò ci rende avvertiti dell'articolazione di compiti esistenti nella chiesa (e non solo in quella che si rispecchia nel Vangelo di Matteo) ma non porta nessuna esclusione nella suddivisione delle responsabilità. Gesù manda i Dodici, che hanno sicuramente una prima responsabilità decisionale in ottemperanza al progetto originario della loro chiamata, ma con essi tutta la comunità credente è coinvolta nella missione.

2. *Universalismo della missione*

Destinatari della missione sono «*tutte le genti*». Si tratta certamente di tutti i popoli, senza distinzione di ebrei e pagani, come dimostrano gli altri tre casi in cui ricorre l'espressione in Matteo (24,9.14; 25,32). L'annuncio è destinato a tutti, così come a tutti, senza distinzione di razza e religione, è destinato il giudizio.

Già in altra circostanza è stata sollevata la questione circa la corrispondenza fra la destinazione universale della missione cristiana e la volontà di Gesù¹⁰. Durante la sua vita Gesù non ha programmato l'evangelizzazione di altri popoli che non fossero quello israelitico. Non solo non andò di fatto fuori dei confini della sua nazione (salvo qualche puntata in territori settentrionali e forse orientali, priva di particolare incidenza), ma anche sembrava aver coscienza di una disposizione divina al riguardo. In Mt 15,24 si legge: «Non sono stato inviato che alle peco-

¹⁰ Sono ancora oggi orientative le analisi offerte da J. JEREMIAS, *Jésus et les païens*, Neuchâtel 1956.

re perdute della casa d'Israele». La conferma più impressionante si trova nella prima battuta del discorso della missione. Ai Dodici che egli vuole coinvolgere con una prima esperienza di missione proibisce di andare fra i pagani e nelle città dei samaritani e comanda di rivolgersi piuttosto alle «pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 10,5-6).

Ciononostante non si può affermare che le prospettive di Gesù escludessero i pagani dal suo impegno di salvezza. Proprio in Matteo è stato segnalato un disegno che circonda accuratamente le espressioni riportate ora con altre di grande apertura. E questo vale non solo per la narrazione di Matteo, che può avere disposto a livello redazionale particolari destinati a correggere la prima impressione: molti particolari sono da riferire a ricordi dell'insegnamento di Gesù. Gesù sarà giudice di «tutti i popoli», coinvolti nell'economia del Regno (Mt 25,31ss); in particolare verranno i niniviti (cf. Mt 12,41s) o, più esplicitamente ancora,

«molti verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli» (8,11).

Con molta chiarezza Gesù afferma che a Israele spetta la precedenza, non la preferenza (soprattutto non esclusiva) nell'invito alla salvezza, perché la sua sovranità si estende su tutti gli uomini, così come — nel piano di Dio — a tutti gli uomini è dato di divenire membra del popolo escatologico di Dio, di partecipare al regno di Dio.

Certo, questo progetto deve aspettare per la sua realizzazione l'ora di Dio, che coincide con la croce e la risurrezione di Gesù.

3. *La funzione specifica dei missionari*

Tutte le genti devono essere «*rese discepoli*» e devono essere *battezzate*. È il compito specifico dei missionari e mostra una continuazione, nel progetto di Gesù, fra quanto operava egli stesso durante il proprio ministero e quanto vuole realizzato dai suoi discepoli. A tutti i popoli deve essere estesa la proposta di riconoscere in Gesù il maestro che guida al regno della salvezza.

C'è in questo comando una curiosa relazione tra gli inviati da Gesù e le genti; essi saranno responsabili di tutte le iniziative di invio, ma non saranno il maestro, perché dovranno agire a nome di Gesù, rimandare a lui, l'unico vero «*didascalo*», che interveniva con autorità altrimenti sconosciuta (cf. Mt 7,28s).

Si stabilirà così la vera e nuova famiglia di Gesù. Quando andarono a dire a Gesù che sua madre e i suoi fratelli volevano parlargli, egli stese la mano verso i suoi discepoli proclamandoli propri parenti e ricordando che la condizione consisteva nel fare «*la volontà del Padre mio che è nei cieli*» (Mt 12,46-50). In questo modo egli dichiarava quale fosse la dignità e la condizione del discepolato.

Un po' di stupore, di fronte a questo comando, è causato dal fatto che il concetto del discepolato non fa pensare a una massa, bensì piuttosto a un piccolo gruppo che entra in rapporto preferenziale con una persona, il Maestro, impostando la propria vita in relazione alla sua molto di più di quanto non facciano le altre persone, che continuano invece un'esistenza normale. Gesù invece vuole che tutte le genti, o le nazioni, o i popoli facciano questa scelta: si tratta insomma della totalità degli uomini.

Questa concezione del piccolo gruppo nei confronti di Gesù sussiste solo in parte: ogni uomo ha la propria chiamata, con i propri doni e una propria misura ed entra in un rapporto personale, dotato di caratteri pro-

pri, con Gesù. Ma la chiamata raggiunge tutti, perché a tutti è destinato il grande banchetto. Proprio nella parabola del grande banchetto Matteo riporta il comando di Gesù: «Tutti quelli che troverete chiamateli alle nozze» e nota che «quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi, e la sala si riempì di commensali» (Mt 22,9-10). È il tema anticotestamentario della chiamata e della raccolta escatologica di tutti i popoli per la salvezza messianica. Luca sottolinea il desiderio di Gesù, con un'espressione ancora più forte:

«Esci per le strade e lungo le siepi, costringili a entrare, perché la mia casa si riempia» (Lc 14,23).

Il momento che sigilla e rende ufficiale la situazione del discepolo del Risorto è il battesimo. Avevamo già notato che le grandi apparizioni finali di Gesù trattano sempre il tema della lotta contro il peccato con un riferimento o al battesimo o alla remissione dei peccati. Solo Gesù ha in terra potere di distruggere il peccato presente nell'uomo (cf. Mt 9,6). Quando gli presentano il paralitico, Gesù dice: «Perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere in terra di rimettere i peccati: alzati...», lui che versa il suo «sangue dell'alleanza» in remissione dei peccati (Mt 26,28).

Il comando del battesimo ha dunque anzitutto un riferimento alla lotta contro il peccato che deve essere ingaggiata da chi è invitato al discepolato di Gesù e che, in forza di un rito che porta in sé l'efficacia della risurrezione di Gesù, ha conseguito il successo della remissione al momento del rito stesso (Giovanni e Luca fanno poi capire che la lotta continua anche dopo il battesimo e che di «remissione» c'è ancora bisogno nelle comunità dei discepoli).

Ma in Matteo si esplicita, con formula solenne, che il battesimo deve avvenire «nel nome del Padre e del

Figlio e dello Spirito santo». Nel greco (*eis tò ónoma*) si sente addirittura la destinazione, quasi la consacrazione a quel nome¹¹.

È vero che quel «nome» dà efficacia al rito battesimale, ma è anche vero che a quel nome il rito lega chi lo riceve. Dalla Trinità divina viene il dono, alla Trinità divina riferisce il rito, che in essa inserisce.

4. *L'azione didattica dei missionari*

Solo a questo punto giunge il comando di «*insegnare a osservare*» tutto ciò che Gesù ha comandato. Per Matteo è fuori discussione che l'insegnamento è iniziato prima del battesimo. Ma non è mai finito, perché «tutto ciò che» Gesù ha comandato non si limita tanto a nozioni, ma si esplicita in un intero stile di vita. E uno stile di vita si impara e si misura totalmente solo nei confronti con la propria vita, combattuta giorno per giorno.

L'esercizio dell'insegnamento è affidato alle stesse persone che sono impegnate a «fare discepoli» tutte le genti e a battezzare.

Può sembrare un controsenso il fatto che Gesù di solito insegna che i suoi discepoli devono sempre vivere nell'atteggiamento dell'apprendimento («Voi non fatevi chiamare rabbi, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli»: Mt 23,8), mentre ora i

¹¹ Una perfetta proposta di questa formula (*eis tò ónoma*, con l'articolo) in Matteo è rinvenibile solo nel nostro passo e in 18,20: «Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». L'affermazione è meno solenne, ma possiede un'analogia interessante: c'è una raccolta di persone, la raccolta è formalizzata e caratterizzata in rapporto al nome e ciò crea presenza (non solo, di per sé, di efficacia) della persona.

discepoli stessi devono insegnare. Il controsenso è solo apparente, perché Gesù continua a rimanere l'unico maestro, ma anche la sua funzione magisteriale è trasmessa e partecipata e viene esercitata nei vari uffici, da quello dell'annuncio a quello «pastorale» (anche se il termine non è matteano) in genere. Non è lontano dalle concezioni matteane neanche il pensiero che l'insegnamento passi pure attraverso la testimonianza della vita:

«Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16).

L'osservanza di ciò che Gesù ha comandato è di fatto equivalente al «fare la volontà del Padre» che incontriamo poco fa in Mt 12,50. S'è operata solo la trasposizione fra la volontà del Padre e il comando di Gesù, ma la cosa non desta sorpresa, sia perché Gesù trasmette i comandi del Padre sia perché l'autorità del Risorto è totale. Importante è il concetto matteano del discepolo, che impara a ubbidire alla volontà di Dio manifestata in Gesù, adattandone lo stile di vita. E questo è un modello proposto non soltanto a individui scelti, ma a tutti i membri della famiglia.

D) LA «PRESENZA» DI GESÙ

È noto che alcuni fra i più antichi scritti cristiani (come le due lettere ai Tessalonicesi) sono particolarmente interessati alla parusia di Gesù. Fra i Vangeli questo termine è presente solo in Matteo (24,3.27.37.39) ed è uno dei segni che confermano l'attenzione del nostro evangelista alla presenza di Gesù¹². All'inizio del Vangelo egli ne riporta un nome altrimenti ignoto, Emanuele, e contro la sua abi-

tudine si preoccupa di darne la traduzione: «Dio con noi» (1,23). Ora, giunto al termine della narrazione, raccoglie da Gesù stesso la conferma di quella qualifica, proiettandola nel corso di tutta la storia.

Nell'antico testamento la formula della presenza di Dio è assai nota nei contesti di vocazione di ogni genere. «Non temere perché io sono con te» dice Dio a Isacco nella visione notturna di Bersabea (Gn 26,23). Il futuro è sempre insicuro e ingenera timore, ma la presenza di Dio, che si impegna con le benedizioni dell'alleanza, ha più forza di ogni consolazione. Nella visione del rovetto ardente Dio dice a Mosè: «Ora va'! Io ti mando...», e poi lo rassicura: «Io sarò con te» (Es 3,10.12). In questa scena c'è anche un segno, che Matteo invece non pensa di dare, perché il segno più grande è la persona di Gesù risorto.

Come era garanzia per Mosè, la presenza del Signore continua ad esserlo per Giosuè (Gs 1,5), per Gedeone (Gdc 6,12.16), per tutto Israele (Dt 20,1-4; 31,6: «Il Signore tuo Dio cammina con te; non ti lascerà, non ti abbandonerà»). Un testo particolarmente ricco è Is 43,1-5, dove Dio accompagna la promessa di essere presente con le motivazioni dell'alleanza:

«Ti ho riscattato; ti ho chiamato per nome; tu m'appartieni... Io sono il Signore tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore».

¹² Anche se normalmente la traduzione dei quattro passi mattei rende *paraousía* con «venuta» (cf. la versione CEI), in Matteo è ancora rinvenibile l'eco del significato più originale di «presenza» (cf. la voce *Parusia* in G. BARBAGLIO-S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia*, Alba 1977, 1121-1131). Se ne ha la prova confrontando i paralleli di Marco e Luca (1 sola volta) o del solo Luca nel discorso escatologico. È la sua presenza, resasi manifesta, ciò che qualifica la fine del mondo o il giorno del Figlio dell'uomo e li illumina con la possibilità della salvezza.

Proprio l'alleanza è il fondamento di questo impegno di Dio, che non si stacca dal suo amico e dal suo popolo, lo assiste e lo sostiene in tutte le difficoltà del suo cammino. Una lontana eco di formula di alleanza risuona anche nelle parole di Gesù, che si impegna a una presenza di consolazione e di sostegno con i discepoli che egli invia e con tutte le genti che questi a loro volta faranno discepoli.

Sarà una presenza misteriosa, che non annullerà la tribolazione dell'assenza. Matteo ne riporta l'enunciazione rassicurante, pur vivendo già nel tempo di questa tribolazione, perché è convinto che è solo apparente l'assenza del Presente. È fin troppo facile attribuire realtà a ciò che è apparenza e non accorgersi della ricchezza celata nel mistero. Se Marco, nella sua finale tardiva, e Luca, negli Atti degli apostoli, ricordano che di fatto gli inviati di Gesù hanno compiuto nella prima chiesa i segni di Gesù, Matteo e Giovanni non lo ritengono necessario. Matteo l'ha fatto prevedere ponendo il tema dei prodigi fra i poteri che Gesù affida ai discepoli nella prima missione (cf. 10,1.8), ma adesso alla missione basta la presenza di Gesù¹³.

La prospettiva di questa presenza, che sostiene l'annuncio e la vita che nasce da quell'annuncio, ha

¹³ Salvo a pensare, come Giovanni, che la missione, che è sostenuta dalla presenza di Gesù, è a sua volta la forma efficace per manifestare esternamente la presenza di Gesù. Giovanni lo insegna nella sequenza della grande apparizione del giorno della risurrezione (20,21-23) e dell'apparizione «otto giorni dopo» (20,26-29), preparata dal primo esercizio di missione realizzato nell'esercizio dei discepoli a Tommaso (20,24-25). Cf. G. GHI-BERTI, *Il dono dello Spirito e i poteri di Giov. 20,21-23*, in P. R. TRAGAN (a cura di), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Roma (Studia Anselmiana, 66) 1977, 183-220.

il suo confine nel confine stesso della storia. Gesù parla agli undici, perché essi lo ridicano ad altri e questi ancora lo ridicano, finché vi saranno uomini che, comparando nel mondo, avranno bisogno di salvezza e la potranno ottenere solo aderendo come discepoli all'unico maestro, facendosi battezzare e imparando ogni giorno a comportarsi secondo i suoi comandi.

L'ultima espressione del Vangelo ha un'andatura straordinariamente solenne, confermando così la solennità di una scena che difficilmente ha riscontro nella letteratura evangelica. Quella storia che ha avuto inizio nella *katabolè* del cosmo e che si concluderà nella *synteleia* dell'eone (le due espressioni si richiamano per riassumere — fra il momento della «costituzione» e quello della conclusione — l'esistenza del mondo) sarà salvata solo dalla presenza di quel vincitore della morte che ha anticipato in sé il trionfo e comunica ora ai suoi discepoli la missione di salvezza per tutte le genti.

Il mistero del passato non è considerato in queste espressioni che guardano a un futuro che si fa presente ogni giorno. Il tema del «Dio con noi» ci rimandava agli anticipi vissuti nell'antica alleanza. Il compimento è offerto a tutti i popoli, senza limiti di razza e predisposizioni personali, da colui che è il salvatore della storia.

ANCH'IO MANDO VOI

(Gv 20,19)

È grande la missione che Egli vi affida: è la missione stessa che fu da Cristo commessa agli apostoli; è la missione stessa per la quale egli è disceso dal cielo in terra (DP 9).

L'apostolato è essenziale alla Chiesa, è la sua ragion d'essere: Essa lo esercita colla parola, colla carità che non conosce limiti di spazio e di tempo e colla grazia dei Sacramenti, frutto della divina redenzione. In questo si impernia tutta la missione di Cristo, degli apostoli e della Chiesa che è poi *la stessa identica missione*: la salvezza delle anime, la salvezza del mondo infedele (DP 16).

COME IL PADRE HA MANDATO ME LA MISSIONE NEL VANGELO DI GIOVANNI

Bruno Maggioni

È stato detto che la concezione giovannea della chiesa nel mondo è angusta, se non addirittura settaria, riflesso di una piccola comunità emarginata in un mondo ostile, costretta a ripiegarsi su se stessa e quasi unicamente preoccupata della propria interna coesione. Il comando dell'amore — si fa osservare — è teologicamente profondo ma assai limitato nel suo orizzonte, circolare, incapace di andare oltre il perimetro della comunità: «amatevi *gli uni gli altri*» (13,34-35; 15,12-17)¹.

Si tratta di una interpretazione errata, e a dimostrarlo basta una sola annotazione. La conclusione del vangelo di Giovanni — questa è, appunto, l'annotazione — è completamente aperta, in movimento, esattamente come negli altri vangeli: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (20,21). Non si precisa dove e a chi i discepoli sono mandati, se a tutti i popoli (come dice Matteo 28,18) o se in tutto il mondo e a ogni creatura (come preferisce Marco 16,15). Ma l'indeterminazione è già di per sé eloquente.

¹ Vedi lo studio classico di A. Nygren, *Eros e Agape*, EDB, Bologna 1965.

L'orizzonte della missione è il mondo

C'è in Giovanni una seconda affermazione che si può considerare — per molti aspetti — parallela alla precedente:

«Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo» (17,18).

Qui la traiettoria della missione è completa, essendo esplicitato anche il destinatario: il Padre, il Cristo, il *mondo*. Il «Mondo» non è qui semplicemente il luogo in cui si svolge la missione, ma la sua direzione e il destinatario. Si sa che con il termine «mondo» Giovanni intende più cose, in apparenza persino contraddittorie². Nessuna di queste cose è sottratta alla missione:

«Dio ha tanto amato il *mondo* da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in Lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (3,16; cf. 6,51).

Non c'è ragione per limitare qui l'ampiezza di significato del termine mondo: l'amore del Padre che attraverso il Figlio si apre sul mondo è disponibile ad accogliere tutta la realtà, anche nei suoi aspetti più problematici. Mondo è la *creazione*, affidata da Dio all'uomo e legata al suo destino. Mondo è, soprattutto, l'*umanità*, che Dio ama e per la quale ha donato il Figlio. Mondo è anche — perché escluderlo? — quella *porzione di umanità che rifiuta* l'amore di Dio: anzi, che giunge sino a organizzare il rifiuto. L'amore di Dio, per parte sua, è disponibile anche per

² Sul molteplice significato di mondo, vedi H. Sasse, *Kosmos*, in GLNT V, 877-958 (in particolare per Giovanni 946-951).

questa porzione di mondo. E così — conseguentemente — deve essere anche per i discepoli. Certo il discepolo, come Cristo, non appartiene più a questo tipo di mondo e non ne condivide la logica («Essi non sono *dal mondo*»: 17,16): tuttavia deve continuare a restare di fronte anche a questo tipo di mondo («nel mondo»), come un segno ben chiaro, attivo, preoccupato, della perenne e incontrollabile disponibilità di Dio. Penso che l'affermazione di Gesù, per altro isolata, «non prego per il mondo» (17,9), sia più una minaccia del giudizio che la rottura di una solidarietà³.

La sorgente della missione è la Trinità

Utilizzo la metafora della sorgente secondo due significati: origine e modello, causalità e similitudine. È appunto il duplice significato di «come» (*kathos*) nell'uso di Giovanni⁴: «Come il Padre ha mandato me». Dal Padre, dunque, prende l'avvio la missione del Figlio. Ma se ci arrestassimo qui, resteremmo all'esterno della vera natura della missione. L'invio del Figlio da parte del Padre non è un puro comando. L'origine della missione non è un comando, ma una ricchezza, una vita. L'invio del Figlio da parte del Padre, infatti, scaturisce da un rapporto di comunione, da una circolarità:

«Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi» (15,9).

³ Sul peccato del mondo cf. B. Maggioni, *Il peccato in S. Giovanni*, La Scuola Cattolica 3-4 (1978), 243-244.

⁴ Cf. O. De Dinechin, *Kathos: la similitude dans l'évangile selon saint Jean*, Revue de Sciences Religieuses 58 (1970) 195-236.

Quest'ultima citazione può considerarsi parallela a 17,18: ma qui non c'è il verbo «inviare», bensì «amare». La missione non solo è un gesto di amore, ma scaturisce da una comunione di amore («come il Padre ha amato me»). La sorgente della missione è la comunione trinitaria: tre Persone che si amano e reciprocamente si donano, e non soltanto gioiscono del dono reciproco, ma *si fanno dono*. Il farsi dono è appunto la missione. La Trinità va raffigurata come un cerchio (la comunione) e contemporaneamente come una linea (la missione).

Il cammino della missione (origine, natura, sviluppo e termine) è profondamente descritto nella preghiera sacerdotale di Gv 17. Lo schema che regge l'intera preghiera è, appunto, la traiettoria della missione: un nucleo io-tu che attraverso Cristo si apre ai discepoli e, attraverso questi, a tutti coloro che crederanno⁵. Volendo essere più precisi, dobbiamo notare che il nucleo trinitario non è soltanto la sorgente della missione, ma anche il suo punto di arrivo:

«Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi *in noi* una cosa sola» (17,21).

La missione nasce da una comunione e tende a una comunione. Senza dimenticare, inoltre, che la comunione è anche la forza che rende credibile la stessa missione:

«perché il mondo sappia che tu mi hai mandato» (17,23).

Comprendiamo, ora, perché Giovanni ha insistito sull'amore circolare e reciproco fra i discepoli: non

⁵ Vedi G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Gv 17)*, Paideia, Brescia 1983.

per rinchiudervi la missione (cf. 13,34-35), ma per indicarne la sorgente. Anche la missione dei discepoli non può che scaturire da una forte comunione.

Anch'io mando voi

I due verbi usati in 20,21 — *apostellein* riferito a Gesù e *pempein* riferito ai discepoli — non sottendono, mi pare, una apprezzabile diversità di significato. In 17,18, infatti, lo stesso verbo *apostellein* è usato sia per l'invio del Figlio che per l'invio dei discepoli. Il tempo perfetto del verbo «mandare» (*apestalken*) suggerisce che l'invio di Gesù non è un evento chiuso nel passato, ma una condizione permanente: il Figlio è continuamente inviato, il missionario. Perciò non basta dire che l'invio dei discepoli è il prolungamento, nel tempo e nello spazio, dell'invio del Figlio. Meglio dire che è la *trasparenza visibile* di un Cristo presente, che continua ad essere il vero e unico missionario. Non due missioni, dunque, ma una sola, anche se — ovviamente — la seconda è totalmente dipendente dalla prima. La dipendenza è racchiusa nel comando: «anch'io mando voi». Perché si tratta — «mandare» non ha altro significato — di una decisione autorevole e, quindi, di un incarico. La missione dei discepoli non è un prolungamento «meccanico» dell'invio del Padre. Fra il Padre e i discepoli, infatti, si inserisce la decisione di Gesù: *anch'io*. Altrove (15,16) è detto più chiaramente che la missione dei discepoli discende da una scelta e da un incarico di Gesù:

«Non voi avete scelto me, ma io *ho scelto* voi e vi ho *costituito* perché andiate e portiate frutto».

La conclusione è che il discepolo non ha una missione personale da condurre, ma una missione «dele-

gata». Per sapere *quale* — che cosa, in che modo e a chi — non gli resta che guardare la missione svolta da Gesù. Qui il discorso potrebbe farsi lungo, ma non mi sembra necessario. Giovanni stesso, del resto, non si dilunga, ritenendo che tutto sia già detto in quel «come il Padre ha mandato me». Siamo invitati, invece, a rileggere i numerosi passi del vangelo in cui si descrive la missione che Gesù ha ricevuto dal Padre: per esempio 3,17; 3,34; 5,36.38; 6,57; 8,26-30. La missione del Figlio è descritta come «salvare», «proferire le parole di Dio», «donare lo Spirito senza misura», «compiere le opere del Padre», «dare la vita». Non è il caso di esaminare ciascuna di queste formule. Mi pare più utile evidenziare la struttura costante in cui tutte si collocano: l'obbedienza. Gesù non è venuto a dire parole sue né a compiere opere proprie. Egli è per eccellenza l'obbediente: in tutto ciò che dice e fa non vuole essere altro che la *trasparenza* perfetta del Padre. Così, ovviamente, deve essere la missione della Chiesa.

Lo Spirito e la missione

La parola di Gesù, da cui siamo partiti (20,21), è immediatamente seguita dal dono dello Spirito:

«Dopo aver detto questo alitò su di loro e disse: ricevete lo Spirito Santo» (20,22).

Non è pensabile la missione della Chiesa senza la presenza dello Spirito.

Anche lo Spirito è missionario, un inviato:

«Quando verrà il Consolatore che io vi *manderò* (il verbo è *pempein*) dal Padre» (15,25).

E anche lo Spirito, come Gesù, si muove nella linea della più totale obbedienza. Non dice parole sue,

ma parole già udite: «Non parlerà di sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito» (16,13). Il suo compito è di rendere *contemporanea e credibile*, in ogni tempo e in ogni luogo, la Parola di Gesù. Lo Spirito è la contemporaneità di Gesù. Senza questa perenne contemporaneità non si potrebbe in alcun modo parlare di missione: le parole e le opere di Gesù resterebbero chiuse nel loro passato, come una memoria inerte⁶.

⁶ Sul significato e l'importanza dello Spirito in Giovanni vedi G. Ferraro, *Lo Spirito e Cristo nel quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1984; G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, Paideia, Brescia 1989; B. Maggioni, *La Trinità nel Nuovo Testamento*, La Scuola Cattolica I (1990), 24-27.

HO ALTRE PECORE

(Gv 10,16)

Leggiamo nel S. Vangelo che un giorno N.S. Gesù Cristo diede uno sguardo al piccolo gregge di fedeli che lo circondava e disse queste parole: «Ed *ho altre pecorelle che non sono di quest'ovile*, e anche quelle bisogna condurre a me, e udranno la mia voce e vi sarà un solo ovile sotto un solo pastore». Queste parole accorate del Salvatore divino, che rivelano tutta la sua bontà per la salvezza delle anime trovarono un'eco in anime generose che si dissero pronte ad ubbidire all'appello divino (DP 14).

E questo è il più grande dei problemi che bisogna risolvere subito, perché tutti i popoli hanno diritto alla redenzione. Gesù Cristo ha detto di volere chiamare al suo ovile tutte le pecorelle, che sono ora sbandate sulla faccia della terra; non già questo o quel popolo, questa o quella nazione, ma tutto il mondo (DP 6).

HO ALTRE PECORE

(Gv 10,16)

Pino Stancari s.j.

I. *L'avere del pastore*

«Colui che *ha* la sposa è sposo» (Gv 3,29). L'«avere» del Pastore realizza un'antica intenzione nuziale. Avanza lo Sposo, come il re — venuto dal deserto — che rapisce l'amata (cfr. Cant 3,6-11) e le canta la serenata (cfr. 4,1-15). È un re «incoronato» (3,11; cfr. Sal 8,6), come spiegherà la Lettera agli Ebrei, «a causa della morte che patì» (Eb 2,9). Vale per lui la morte come insegna di un universale dominio d'amore (cfr. Sal 8,7). Essa è, propriamente, insegna sacerdotale, che lo consacra per l'opera della mediazione: efficace perché compiuta nella condivisione della sorte umana, che è quella di morire.

«Perciò doveva in tutto rendersi simile (*ομοιωθῆναι*) ai fratelli... Infatti, proprio per aver patito personalmente nella prova, ha il potere di dare aiuto (*βοηθῆσαι*) a quanti sono nella prova» (Eb 2,17s).

Quando all'antico Adamo fu svelata la necessità di incontrare «un aiuto che gli stesse di fronte» (Gen 2,18; cfr. 2,20), questi non lo trovò, finché Dio non gli ebbe buttato addosso il «torpore», come mantello del riposo e dell'intimità (2,21). In Gen 2,20 la *Set-tanta* traduce con *βοηθος ομοιος*: «un aiuto che gli fosse simile». Adesso, in Eb 2,17s, è il «sommo sa-

cerdote» che si presenta come «aiuto simile», per aver condiviso il patimento della condizione umana fino alla morte. In questo modo, dotato di insegne sacerdotali (cfr. Sal 110,4; 132,9s 16ss), egli esercita il *suo* potere regale: dal trono di una vergogna crocefissa ed esposta (cfr. Sal 45,3-9). Si effonde così il fascino dello Sposo, che ha conquistato la sposa: nella morte egli ha stretto un vincolo nuziale con ogni creatura umana, che è mortale.

«Nel mezzo della notte ci fu un grido: Ecco lo sposo, andategli incontro!» (Mt 25,6).

È venuto nel suo giardino (cfr. Cant 5,1) colui che *ha* la sposa; «pascola il gregge tra i gigli» (2,16; 6,3) colui che *ha* «il potere di deporre la vita e il potere di riprenderla di nuovo» (Gv 10,18). Per questo il Pastore *ha* altre pecore: perché ha la sapienza della morte e la pietà della vita (cfr. Os 2,16-25). C'è chi dirà di lui che «*ha* un demonio» (10,19), ma «può un demonio aprire gli occhi dei ciechi?» (10,21). Questo è il gesto già compiuto da Gesù, in occasione della festa delle Capanne (cfr. 7,2-10,21): «Passando vide un uomo cieco dalla nascita» (9,1). Per ogni uomo che proviene da grembo di donna (cfr. 9,2.18-23; At 3,2; 14,8) si manifestano «le opere di Dio» (Gv 9,3). L'orizzonte si allarga senza limiti: un potere universale esercitato dall'«altezza» regale (cfr. 3,14; 19,17-22) dell'«inchiodato» (cfr. 20,20.25.27), attrae al Pastore tutte le pecore (cfr. 12,32), che arrancano verso «l'oscura gola della morte» (Sal 23,4). Ecco lo sposo: egli ha la sposa.

Per questo, dice Gesù: «*Ho* altre pecore».

II. *Le altre pecore*

«L'anima mia languisce e brama/ gli *atri* del Signore» (Sal 84,3). Così sospira chi ancora è lontano

e si protende verso i luoghi e i tempi della vita: «Per me un giorno nei tuoi *atri*/ è più che mille altrove» (84,11). La traduzione in greco della *Settanta* li chiama *αυλαι*. La *αυλη* è un recinto all'aperto: sotto il cielo, che non conosce confini, esso distingue le pecore «di quest'*ovile* (*αυλη*)» dalle «*altre* pecore» (Gv 10,16). Con il medesimo termine *αυλη* verrà indicato il «*cortile* [del palazzo] del sommo sacerdote» (18,15). Ma, più esattamente, esso allude al complesso dei cortili del Tempio: e quindi al Tempio con tutto il suo significato sacramentale, in quanto luogo e strumento dell'incontro tra il Dio vivente e il popolo dell'alleanza. Perciò i fedeli dell'antico Israele si raccolgono per il culto nel Tempio santo di Gerusalemme, cantando:

«Riconoscete che il Signore è Dio:/ egli ci ha fatti e noi siamo suoi,/ il suo popolo e gregge del suo pascolo./ Varcate le sue porte con inni di grazie,/ i suoi *atri* [ossia i cortili del Tempio: *τας αυλας*] con canti di lode» (Sal 99,3s [LXX]).

«Quest'*ovile*», dunque, è il popolo di Dio con la sua vocazione e la sua missione nel mondo. Tutto si ricapitola nel Tempio d'Israele. Ma già l'antico recinto si articolava in molteplici elementi, mediando il contatto tra l'interno e l'esterno (cf. Es 26,1-37; 27,9-19); e il profeta Ezechiele contemplerà la visione sorprendente di un recinto tanto rigorosamente circoscritto nelle sue misure interne (cfr. Ez 40,1-5 e, di seguito, fino a 42,20), quanto spalancato verso la smisurata novità di Dio, che viene dall'esterno:

«Mi condusse allora verso la porta che guarda a oriente ed ecco che la gloria del Dio d'Israele giungeva dalla via orientale e il suo rumore era come il rumore delle grandi acque e la terra risplendeva della sua gloria» (43,1s e, di seguito, fino al v. 12).

Quel recinto serve ad identificare il popolo di Dio, ma — allo stesso tempo — segnala la presenza di tutti i pagani della terra (cfr. Apoc 11,1s).

Questi sono le «*altre* pecore» del Pastore. Sono i popoli, con le loro tradizioni di cultura e di religione; sono tutte le creature umane, con l'insostituibile singolarità di ciascuna; è la storia umana, con il suo intreccio di eventi e di interpretazioni. Il Pastore si prende cura anche delle «*altre* pecore»: sono *altre*, ma sono *sue*, proprio a titolo di questa loro alterità. Il Pastore «non sale da un'altra parte (ἄλλαχοθεν)» (Gv 10,1), né è «un estraneo» (10,5) — ossia un *alieno* (ἄλλοτῆτος) — per le pecore del recinto; infatti per lui le «*altre* (ἄλλα) pecore» sono *sue*, in quanto *altre*. Colui che non è *altro* per le pecore del recinto è il Pastore di tutte le pecore *altre*. Sua è l'alterità; sua è ogni diversità; sua è l'estraneità. Non ci sorprende, quindi, che il racconto evangelico ponga, accanto a Simon Pietro, la presenza di un «*altro* discepolo» (18,15), anonimo e misterioso. Questi è il discepolo nascosto nell'intimo: quel discepolo che solo il Maestro già conosce e conduce dietro di sé, al di là di qualunque attuale recinzione. Egli circola liberamente (cfr. 18,16) e si accompagna, silenzioso e modesto, a chi è più in vista di lui, ma anche più lento e pesante (cfr. 20,2-10). Di questo discepolo si dice che è «l'amato da Gesù» (20,2). Poggia il capo sul petto del Maestro, ma rimane discreto, come nascosto e fuori quadro (cfr. 13,23-27); sosta immobile dinanzi al dramma del giusto innocente, per esserne investito fin nelle dimensioni domestiche dell'esistenza (cfr. 19,26s); sperimenta le emozioni che provocano gli slanci dell'entusiasmo e le contrazioni di una ricerca delusa, per raccogliersi poi nella pienezza di una muta intuizione (cfr. 20,8). Accanto a Simon Pietro, egli è là

dove il Signore si manifesta ai discepoli «per la terza volta, dopo essere risuscitato dai morti» (21,14). Benché rimanga nell'anonimato, il suo intuito è infallibile: «È il Signore!» (21,7). Mentre ogni singolo discepolo è invitato a farsi avanti e ad esprimersi pubblicamente fino al martirio (cfr. 21,15-19), l'*altro* discepolo, «quello che Gesù amava», segue — a distanza e in silenzio — e «rimane» fino al ritorno del Signore (cfr. 21,20-23). È l'*altro* discepolo, che dimora in ogni discepolo; è l'*altro* discepolo, che si nasconde in ogni persona umana; è l'*altro* discepolo, che appartiene già all'attualità del Risorto. Il Tempio, in quanto è il corpo del Signore risorto (cfr. 2,19-22), è già la sua dimora, il suo recinto, il suo *ovile*. Egli è *altra* pecora del Pastore: è l'altro discepolo, di cui Simon Pietro assume la custodia pastorale (cfr. 21,15-17), nel momento stesso in cui ne riceve le decise sollecitazioni evangeliche (cfr. 21,7). Non è di *questo* ovile, ma è del Pastore. Infatti, «il Dio della pace ha fatto tornare dai morti il Pastore grande delle pecore» (Eb 13,20). Anche tra i morti ha raccolto il suo gregge.

Per questo, dice Gesù: «Ho *altre* pecore, che non sono di questo *ovile*».

III. *L'intima necessità divina*

«È *necessario* compiere le opere di colui che mi ha mandato» (Gv 9,4). Una *necessità* provvidenziale governa la storia umana: la missione affidata a Gesù ne svela l'origine e i modi. L'origine è «il grembo del Padre» (cfr. 1,14.18), che lo «ha mandato» (cfr. 6,44; 8,16.18; 14,24; 20,21); i modi sono quelli dell'«innalzamento» (cfr. 3,14; 12,34). Adesso è il Pastore che proclama: «È *necessario* che io conduca anche quelle

[pecore]» (10,16). Una *necessità* pastorale che esprime tutta l'intensità della comunione tra il Figlio e il Padre:

«Conosco le mie [pecore] e le mie [pecore] conoscono me, come il Padre conosce me e io conosco il Padre» (10,15).

Il Pastore «conosce» le sue pecore (cfr. Es 2,25) dal di dentro dell'intesa che lo identifica come Figlio, mandato da Dio. La conoscenza tra lui e il Padre conferisce epifanica coerenza all'intesa tra lui e le pecore: «E le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce» (Gv 10,4). L'esercizio della missione pastorale manifesta al mondo chi è il Figlio:

«Il Padre mio me le ha date» (10,29).

Le pecore sono state affidate dal Padre alla mano del Figlio:

«E non andranno mai perdute e nessuno le rapirà dalla mia mano» (10,28).

D'altra parte, il Padre

«è più grande di tutti e nessuno può rapirle dalla mano del Padre Mio. Io e il Padre siamo una cosa sola» (10,29).

Le pecore sono saldamente tenute dalla mano del Pastore, che è forte e insieme delicata:

«Ecco il nostro Dio! / Ecco il Signore Dio viene con potenza, / con il braccio egli detiene il dominio. / Ecco egli ha con sé il premio / e i suoi trofei lo precedono. / Come un pastore egli fa pascolare il gregge / e con il suo braccio lo raduna, / porta gli agnellini sul seno / e conduce pian piano le pecore madri» (Is 40,10s).

Anzi, la mano del Pastore ha la capienza del gesto creatore:

«Chi ha misurato con il cavo della mano le acque del mare/ e ha calcolato l'estensione dei cieli con il palmo?» (40,12).

La missione assegnata al Figlio, dunque, consiste nella *necessità* di custodire le pecore come prezioso regalo del Padre; per questo ha «altre pecore, che non sono di questo ovile» (Gv 10,16): sono le pecore che riceve, comunque, dalla mano del Padre, come inconfondibile urgenza d'amore: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» (3,35). Le pecore si ritrovano nelle mani del Pastore, «date» a lui, perché il Padre ha amato il Figlio «prima della creazione del mondo» (cfr. 17,24). Affidate alle mani del Figlio, quelle pecore costituiscono per lui la «testimonianza» dell'amore eterno del Padre (cfr. 5,31s 37; 8,13-18). Il Padre ha tanto amato il Figlio da dargli il mondo. È nella comunione della vita trinitaria che si compie la salvezza per la storia umana: si spalanca lo spazio dell'intima *necessità* divina, ed ogni creatura cade nell'abbraccio del vivente:

«La sua sinistra è sotto il mio capo/ e la sua destra mi abbraccia» (Cant 2,6).

Quando, poi, per Gesù viene «l'ora di passare da questo mondo al Padre», il Figlio, «sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava, si alzò da tavola... e cominciò a lavare i piedi dei discepoli» (Gv 13,3-5). Sono le mani del Crocefisso, risorto per sempre (cfr. 20,20.25.27); sono le mani del Pastore: «In quel giorno voi conoscerete che io sono nel Padre mio, e quindi voi in me ed io in voi» (14,20). «Nel giorno del Signore», a Patmos, Giovanni viene incaricato di scrivere quel che vede — circa quanto avviene secondo

la *necessità* di una storia provvidenziale (cfr. Apoc 1,1; 4,1; 22,6) — in un libro, da inviare alle Chiese (1,9-11); ed ecco, egli vede il Cristo risorto «che ha nella sua mano destra sette stelle» (1,16), che sono «gli angeli delle sette Chiese» (1,20), ossia la Chiesa nel suo versante celeste. È la mano del Pastore, che viene posata su ogni sua pecora (cfr. 1,17), perché egli la «conosce» (cfr. 2,2.9.13.19; 3,1.8.15) e intrattiene un dialogo missionario con essa.

«Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui e cenerò con lui, ed egli con me» (3,20).

Le pecore che già hanno imparato a dimorare nella mano del Pastore, come nel grembo del Padre, saranno in grado di ascoltare il canto d'amore con cui il Figlio, Signore della Chiesa, fa eco alla chiamata del Padre e «pascola» il mondo (cfr. Sal 2,7-9 [LXX], da cui Apoc 19,15 e 2,26-28).

Per questo, dice Gesù: «Ho altre pecore, che non sono di quest'ovile; è *necessario* che io conduca anche quelle».

IV. *Unico è il pastore*

«Le parole dei saggi sono come pungoli; come chiodi piantati, le raccolte di autori: esse sono date da *un unico pastore*» (Qoh. 12,11).

Le pecore lo riconosceranno, man mano che «ascolteranno» la sua voce (cfr. Gv 10,16). E questa viene individuata senza fraintendimenti, perché ha il timbro della docilità filiale: «Per questo il Padre mi ama: perché io depongo la mia vita ($\psi\upsilon\chi\eta$), per poi riprenderla di nuovo» (10,17; cfr. 10,11.15.18). Le pecore riconoscono la voce dimessa del Pastore, che si

esprime «deponendo il fiato» ($\psi\upsilon\chi\eta$). L'eloquenza del suo silenzio attrae e convince le pecore: è il silenzio in cui si ritira un personaggio schivo e riservato (cfr. 5,13b; 6,15; 7,2-10; 11,54). Giovanni Battista l'ha osservato e riconosciuto subito: «Ecco l'Agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo» (1,29.36). Ha contemplato il Servo del Signore, annunciato dall'anonimo profeta del tempo dell'esilio:

«Maltrattato, si lasciò umiliare/ e non aprì la sua bocca;/ era come agnello condotto al macello,/ come pecora muta di fronte ai suoi tosatori,/ e non aprì la sua bocca» (Is 53,7).

È nel silenzio (cfr. Sal 39,3.10), dunque, che si salda l'intesa tra l'Agnello innocente e le pecore:

«Noi tutti eravamo sperduti come un gregge,/ ognuno di noi seguiva la sua strada;/ il Signore fece ricadere su di lui/ l'iniquità di noi tutti» (Is 53,6).

Ormai le pecore sono pronte a riconoscere il loro Pastore, perché proprio quell'Agnello «sarà il loro pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (Apoc 7,17). Sanno di potersi fidare di un Pastore che le ha precedute, innocente, sulla via della passione e della morte:

«Se dovessi camminare nell'oscura gola della morte,/ non temerei alcun male, perché tu sei con me:/ il tuo bastone e il tuo vincastro/ mi danno consolazione» (Sal 23,4).

Il Figlio, che ha conosciuto la morte in obbedienza al Padre, è in grado di svolgere un compito pastorale di portata universale. «Poiché l'uomo se ne va nella dimora eterna/.../ finché ritorni la polvere alla terra, com'era prima,/ e lo spirito torni a Dio che lo ha dato./ Vanità delle vanità, dice Qohelet,/ e tutto

è vanità» (Qoh. 12,5.7s). Adesso la condizione dell'uomo peccatore e mortale è diventata la ragione dell'aggregazione al gregge. Il Pastore, infatti, ha la sapienza dell'Agnello, immolato e vittorioso (cfr. Apoc 5,1-14), «che li condurrà alle sorgenti dell'acqua» (Is 49,10; cfr. Apoc 7,17).

Nella predicazione di Pietro, tutto questo è ormai diventato inno liturgico:

«Cristo patì per voi,/ lasciandovi un esempio,/ perché ne seguiate le orme/.../ dalle sue piaghe siete stati guariti./ Eravate erranti come pecore,/ ma ora siete tornati al pastore/ e guardiano delle vostre anime» (1Pt 2,21.25; cfr. Is 53,4-7).

Ogni belato di creatura umana può contare sulla paziente attenzione del Pastore:

«Come pecora smarrita vado errando,/ cerca il tuo servo,/ che in te spera» (Sal 119,176; cfr. Mi 7,14).

Il Pastore è già alla ricerca di ogni pecora, in quanto ogni pecora è sua (cfr. Mt 18,12-14; Lc 15,4-7; Ez 34,1-31; Mi 2,12s). Colui che si comporta così è il Servo di Dio; egli è l'Agnello, riconosciuto, ascoltato e seguito come Pastore di «un unico gregge» (Gv 10,16). Anche Caifa, «che era sommo sacerdote in quell'anno», se ne rese conto e lo testimoniò pubblicamente:

«Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia *un unico uomo* per il popolo e non perisca la nazione intera! Questo però non lo disse di suo, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire *nell'unità* i figli di Dio che erano dispersi. Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo» (11,49-53).

L'«unico gregge» andrà raccogliendosi attorno all'«unico Pastore» (cfr. Zac 2,15; Sal 102,23). Il Figlio ha pregato «affinché tutti siano *un'unica cosa*» (Gv 17,21); l'Agnello, che è Pastore, ha dato dei figli alla Madre (19,26; cfr. Is 60,4; Bar 4,37; 5,5); il Signore della Chiesa vive nella novità di ogni creatura che è chiamata a convertirsi, fino a diventare pecora di «un unico gregge»; ma tale sarà il gregge, perché «unico» è il Pastore. Infatti,

«egli è vittima di espiazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1Gv 2,2).

Per questo, dice Gesù:

«Ho altre pecore, che non sono di quest'ovile; è necessario che io conduca anche quelle; ascolteranno la mia voce e diventeranno un unico gregge, *perché unico è il Pastore*».

HO SETE

(Gv 19,28)

E donde tanta forza e tanto coraggio? Da quella fede che vince il mondo, che ci rende superiori a tutte le ragioni della carne e del sangue, a quella fede che trasforma gli animi e, quasi non dissi, li divinizza: *Haec victoria quae vicit mundum, fides nostra...*

Quella fede che faceva esclamare all'Apostolo: *non sunt condignae passionες huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Donde tanto ardore e tanto coraggio in voi? Dall'esempio di Cristo che ha dato tutto se stesso per noi, che sopra l'altare della croce diceva: *sitio, sitio, ho sete, ho sete*.

Quella non era tanto una sete fisica quanto una sete morale: una sete delle anime che egli era venuto a salvare. E voi volete estinguere quella sete ardente o almeno portarvi qualche refrigerio, epperò vi siete proposti di andare in cerca d'anime. Il Signore vi confermi nei generosi propositi di apostolato (DP 21).

SITIO... HO SETE!

Alfiero Ceresoli s.x.

Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta, disse per adempiere la Scrittura: «Ho sete». Vi era lì un vaso pieno d'aceto; posero perciò una spugna imbevuta di aceto in cima a una canna e gliela accostarono alla bocca. E dopo aver ricevuto l'aceto, Gesù disse: «Tutto è compiuto!». E, chinato il capo, spirò (Gv 19,28-30).

Sete, la tremenda sete di ogni condannato appeso alla croce o sete di donare a tutti e ad ogni uomo il dono del suo Spirito? Interpretazione storica o interpretazione mistico-allegorica del versetto 19,28 del vangelo di Giovanni?

L'esegesi di questa parola di Gesù in croce ha camminato a pendolo: dall'interpretazione fisica dei greci all'allegoria di Agostino, dalla lettura storica di Bonaventura all'esegesi mistica di Bernardo e della scuola monastica. La «stessa dualità di interpretazione» appare nei secoli della modernità e nell'epoca contemporanea¹.

Il Conforti non è un esegeta, è un mistico, un appassionato di Cristo e dell'annuncio del suo vangelo, un apostolo e formatore di apostoli. Non fa meravi-

¹ Cfr. I. De La Potterie, *La sete di Cristo morente*, in *Il mistero del cuore trafitto*, E.D.B. 1988, pag. 17ss.

glia che la sua scelta sia per l'interpretazione mistico-allegorica.

Mi pare più che mai opportuno concludere la nostra riscoperta del «tesoro biblico» confortiano, con questa parola SITIO, sia per la frequenza con cui il Venerabile Guido la usa, sia perché può diventare un'icona fortemente ispiratrice e insieme riassuntiva di una spiritualità per la missione «ad gentes». La meditazione di questo versetto, guidato dagli autori che cito nelle note, mi ha ricondotto — non senza un pizzico di commozione — a quasi tutti i testi che compongono il «peculio biblico confortiano».

IL CROCIFISSO: ISPIRAZIONE MISSIONARIA DEL CONFORTI

Tutti i biografi raccontano che Guido, ancora giovanissimo, ebbe una incisiva esperienza spirituale, forse mistica, nella contemplazione del crocifisso. Quasi nessuno però dà a questo fatto l'importanza determinante che esso ha nella vita del Conforti se è vero, come è vero, che lo ricorderà per tutta la vita. Credo invece che sia stato questo momento di sublime ascolto e di penetrante sguardo reciproco a determinare tutta la vita del futuro fondatore dei missionari saveriani e poi vescovo.

La testimonianza più diretta e più significativa è certamente quella del benedettino don Giuseppe Parma per i colloqui personali avuti con il Servo di Dio.

«Ma il segreto che lo teneva seriamente preoccupato e che era noto a pochissimi e del quale di rado e sol con qualcuno si esprimeva, era l'*ideale missionario*. Quello fu l'assillo (perché il Conforti fin da giovane pigliava le cose sul serio, come pigliava molto sul serio la vita cristiana) il tormento e insieme la gioia del suo vivere, perché subito ha sentito di vivere per un grande scopo per

un disegno che doveva assolutamente effettuarsi. (...) Po-
chi ne sapevano, solo qualche cosa ne intuivano i più in-
timi, parlando egli stesso dello zelo delle anime per amore
di Gesù; dell'amore dovuto al Crocifisso (è noto il pic-
colo Crocifisso che egli teneva in stanza e che sa tutte
le sue ansie, le lotte, le vittorie e i desideri del ch. Con-
forti, il crocifisso che egli ha sempre tenuto seco e che
credo riposi con lui nella pace del sepolcro); del grande
beneficio della fede, del gran numero di infedeli e del *ca-
ritas Christi urget nos*, la devozione a S. Francesco Save-
rio e tante altre bellissime cose del genere. Dal Crocifisso
ebbe anzi la prima ispirazione e la vocazione missiona-
ria fino dai più teneri anni. L'ultima volta che fui a Par-
ma (nell'estate 1930 e che ebbi il piacere — doveva essere
l'ultima volta! — di passare con Lui parecchie ore dopo
il pranzo, ciò che sempre avveniva quando tornavo a Par-
ma (1924; 1926; 1928; 1930) mi fece vedere nel corridoio
a mattina dell'Episcopio il grande crocifisso del soppresso
Oratorio della Pace che egli aveva fatto con cura restauro
e che voleva collocare sull'Altar Maggiore del duo-
mo in memoria del Sinodo che doveva essere celebrato
qualche mese dopo, nell'autunno. Ebbene mi diceva che
da bambino frequentando quell'Oratorio e pregando ai
piedi di quel crocifisso, aveva udito le prime voci interne
che lo chiamavano ad andare nelle Missioni o a compie-
re qualche opera importante missionaria².

Nella testimonianza al processo informativo per
l'eroicità delle virtù don Pellegrini ha testimoniato:

Quando lo ebbe fatto restaurare (il crocifisso), trovan-
dosi un giorno in Vescovado, egli mi condusse a veder-
lo e mi disse: «Le piace?» (io risposi affermativamente).
Ma lei non sa la storia di questo Crocifisso. Quando io
ero a casa Maini, mi fermavo tutte le mattine, andando
ai Fratelli, davanti a Lui, e lo guardavo e Lui guardava
me e pareva che mi dicesse tante cose...»

² Memoriale di G. Parma in Franco Teodori, *Andrea Ferrari
e Guido Maria Conforti nella chiesa di Parma*, Postulazione Ge-
nerale saveriana, Roma 1983 (FCT 6), pag. 283.

Lo stesso Pellegrì ricorda il racconto della sorella Merope che scorge il fratello vescovo «che guardava immobile e a lungo il Crocefisso» mentre era nel corridoio ad asciugare dopo il restauro. Il sig. Oliva Adolfo, che si interessò del restauro, ricorderà invece che il Vescovo gli dice la ragione della ricerca prima e del restauro poi di quel crocefisso: «È questo che mi ha dato la vocazione»³.

La passione del Conforti per l'annuncio del Vangelo trova la sua fonte ispiratrice nella passione-desiderio ardente di Cristo per la vita dell'umanità, che si fa accadimento storico nella passione-via della croce.

Ma ciò che in particolar modo ci appalesa la grandezza del suo amore per noi è il desiderio vivissimo che di continuo lo stimola a sacrificarsi per noi, desiderio che gli strappa dal labbro quelle infuocate parole che il Vangelo ha raccolte e tramandate alle future età: «io ho da essere battezzato e oh! quanto bramo che presto si compia questo battesimo»; ed egli, come ben sapete, intendeva parlare del battesimo del proprio sangue che doveva versare sino all'ultima stilla sopra l'altare della Croce⁴.

Per lui il Crocefisso è il gran libro che compendia tutti gli insegnamenti del Vangelo, il libro più sublime, il libro che parla alla mente e al cuore con l'eloquenza che non ha l'eguale, l'eloquenza del sangue. Il Crocefisso parla della riconciliazione dell'umanità con Dio; è dalla croce che Gesù ricongiunge «in un sol vincolo d'amore tutti i dispersi figli del primo padre»⁵.

³ *Summarium*, in *Positio super virtutum*, Roma 1976, pag. 60.

⁴ G.M. Conforti, lettera pastorale del 10 Febbraio 1917.

⁵ Discorso sul crocefisso in *Parola del Padre* pag. 39.

Il crocifisso parla e «indica un mondo da conquistare», il crocifisso parla e dice: **Ho sete!** Questa parola insegna a donare tutto per le anime.

Nostro Signore ha detto sulla croce: **Sitio!** Il Crocifisso insegna come per le anime si deve soffrire e dare anche la vita (DP 8).

È questa parola l'origine del coraggio e dell'ardore missionario. La contemplazione del Trafitto e l'ascolto del suo grido di assetato fa nascere e crescere nell'apostolo la sete di placare il desiderio ardente di Colui che mi ha amato e ha dato se stesso per me... per tutti (cfr. Gl 2,20; Ef 5,2.25).

Donde tanto ardore e tanto coraggio in voi? Dall'esempio di Gesù Cristo che ha dato tutto se stesso per noi, che sopra l'altare della croce diceva «sitio, sitio», ho sete, ho sete.

Quella non era tanto una sete fisica quanto morale: una sete delle anime che egli era venuto a salvare. E voi volete estinguere quella sete ardente o almeno portarvi qualche refrigerio; epperò vi siete proposti di andare in cerca d'anime (DP 21).

Al di sopra di tutte le affezioni naturali sta per voi il regno di Dio da dilatare; più non vi resta che la sublime passione dell'Apostolato, la passione di saziare le brame di Gesù morente che ha sete ardente di anime (DP 13).

LEGGERE OLTRE LA MATERIALITÀ DELLA STORIA

Questa lettura del testo di Giovanni ha un qualche fondamento? Le conoscenze medico-scientifiche ci dicono che non si può affermare categoricamente come fa il Conforti: «quella non era tanto una sete fisica». Non si può escludere, anzi è certa la sofferenza della sete, ma, attirando l'attenzione del lettore su questo particolare, Giovanni voleva forse darci

soltanto una notizia in più? Fare una cronaca giornalistica? Oggi gli studiosi di Giovanni rispondono decisamente di no.

Basterà solo ricordare perché è dato scontato, che Giovanni va letto facendo attenzione a due livelli: il livello storico e il livello spirituale.

In un certo senso Giovanni sembra convinto che tutto il mondo della carne (delle realtà terrestri) sia un segno del mondo invisibile, della realtà di Dio (...) In altre parole, la storia di Gesù ha un duplice carattere: da una parte la realtà fenomenica (molti videro e si fermarono lì), dall'altra — nel profondo — la presenza di Dio. Il credere giunge qui: è una lettura che arriva al profondo attraverso il visibile⁶.

Proprio alla fine dei «quadretti» che raccontano prima il processo e poi la crocifissione e morte di Gesù, l'autore del quarto vangelo si appella al vedere e al credere:

Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate (19,35).

Tutti i presenti certamente hanno visto, ma non tutti sono andati oltre la materialità del fatto. Il credente invece legge il fatto, realmente accaduto, come segno che rimanda ad un messaggio che sta oltre il segno stesso. La lettura storica dunque non esclude la lettura spirituale, anzi la postula per una più completa comprensione.

Al Conforti era cara l'espressione «l'eloquenza del fatto»; i fatti, per il loro stesso accadere, sono rivela-

⁶ Bruno Maggioni, *Il Vangelo di Giovanni* in *I Vangeli*, citadella ed. Assisi, 1978, pag. 1421.

zione per chi li vede con l'occhio della fede. La croce, in particolare, parla con la sconvolgente «eloquenza del sangue».

Sulla base storica indubitabile (la tremenda sete dei crocifissi), si innesta ancora una volta una suggestiva interpretazione teologica⁷.

I versetti 28-29, che esprimono una sete reale di Gesù, contengono anche un senso spirituale: sono la sua sete di far dono dello Spirito e il suo desiderio di comunicarlo ai suoi⁸.

A confermare questa lettura si rileggano i testi in cui nel Vangelo di Giovanni si evoca (tre volte) il tema della sete: nell'episodio della samaritana (4,13-15), nel discorso della sinagoga di Cafarnao (6,37) e nel grido alla festa delle capanne: «Chi ha sete venga a me, beva chi crede in me» (7,36).

SITIO, LA SETE DEL FIGLIO DI DIO

Nell'episodio della samaritana, chi ha veramente sete? Colui che chiede da bere o colei che crede di aver assicurata l'acqua solo perché ha il secchio per attingere? Il paziente dialogo di Gesù farà comprendere che è la donna ad avere assoluto bisogno dell'acqua; è la donna, e con lei tutti i samaritani, ad aver bisogno di andare a Lui — chi ha sete venga a me — sono loro che alla fine credono e, per la loro fede, possono bere l'acqua che toglie ogni sete, anzi

«l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (4,14 e 7,37).

⁷ Mauro Làconi, *Il racconto di Giovanni*, Cittadella Ed. Assisi 1989, pag. 384.

⁸ Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984, vol. II, pag. 264.

Ma l'assetato è anche Gesù, desideroso cioè di rovesciare sull'umanità l'abbondanza della sua acqua; chiedere per donare; farsi povero e mendicante, come estremo tentativo dell'amore di farsi accogliere⁹.

Gesù esprime la propria necessità: ho sete. Questo detto ricorda la richiesta che rivolge alla samaritana: dammi da bere (4,7). Chiedere acqua equivale a chiedere accoglienza, espressa da una prova di elementare solidarietà umana. A quella donna, Gesù risponde con il dono dell'acqua viva, lo Spirito (4,10). Come a Sicar — sempre all'ora sesta (19,14) — Gesù è adesso stanco del suo cammino (4,6): esprime la stessa necessità e domanda la stessa accoglienza...

Sulla croce, Gesù compie un gesto simile verso coloro che l'hanno respinto e ne hanno ottenuto la condanna (19,6.15). Dimostra loro che il suo amore non è stato vinto dall'odio; gli mette davanti la qualità dell'amore suo e del Padre, che non si stanca né si smentisce, che lascia sempre aperta la possibilità di riposta, perché l'uomo non si perda. In questa atmosfera di odio senza limite, splendide così in Gesù la pienezza della gloria del Padre, il suo amore senza limite, la sua lealtà verso l'uomo fino all'estremo (1,14). Gesù mostra che Dio non condanna l'uomo ma cerca soltanto di salvarlo comunicandogli vita (3,16ss; 6,39ss; 12,47). Offre loro ancora una volta la possibilità di scegliere a favore della vita¹⁰.

Ho sete! È l'invocazione che porta alla sua pienezza — tutto è compiuto — le ripetute invocazioni di Gesù seminate lungo il vangelo di Giovanni. L'invocazione accorata durante l'intimità della cena: «Rimanete in me e io in voi... Rimanete nel mio amore...

⁹ È d'obbligo la domanda: non è forse questa un'indicazione di metodo per l'azione apostolica in genere e per l'apostolato fra i non cristiani in specie?

¹⁰ J. Mateos J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Cittadella ed. Assisi 1982, pag. 771.

(15,4ss); il grido lanciato nel bel mezzo della festa delle capanne, una sfida: «Chi ha sete venga a me, beva chi crede in me» (7,37) e la definitiva chiamata a chiusura del libro dei segni: «Camminate mentre avete la luce» (12,35) seguito da un altro grido.

Gesù allora gridò a gran voce: «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato. Io come luce sono venuto nel mondo, perché chiunque crede non rimanga nelle tenebre. Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo» (12,44-48).

Venuto per salvare, come buon pastore offre la vita perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (10,10). È proprio in questo contesto del cap. 10, la nostalgica constatazione di Gesù che è un'indiretta, ma non meno chiara, invocazione:

Ho altre pecore che non sono di quest'ovile; anche queste io devo condurre; ascolteranno la mia voce e diventeranno un solo gregge ed un solo pastore (10,16).

Commenta il Conforti:

Queste parole accorate del Salvatore divino, che rivelano tutta la sua bontà per la salvezza delle anime, trovarono un'eco in anime generose che si dissero pronte ad obbedire all'appello divino (DP 14).

La sete di Gesù in croce è l'invocazione di Dio rivolta all'uomo perché si renda accogliente dell'acqua che vuole donargli, l'acqua che sta per donargli con la sua morte: «E, chinato il capo, donò lo spirito» (Gv 19,30). Ma è anche il grido dell'umanità in cerca d'acqua, non quella attinta nel pozzo (sia pure di Giacobbe), ma l'acqua viva donata da Gesù (cfr. 4,10).

SITIO, LA SETE DEL FIGLIO DELL'UOMO

Se ogni richiesta di aiuto — farsi mendicante per offrire — può portare con sé un'offerta d'amore, la preghiera per un sorso d'acqua acquista la forza di un'urgenza ineludibile. L'acqua è un bisogno vitale... senza l'acqua si muore.

Il simbolismo della sete per esprimere un bisogno urgente e insopprimibile è ben conosciuto nella scrittura¹¹. Di Dio abbiamo bisogno come l'acqua, più dell'acqua:

Sono davanti a te come terra riarsa (Sl 143,6)

O Dio, tu sei il mio Dio, all'aurora ti cerco,

di te ha sete l'anima mia,

a te anela la mia carne

come terra deserta,

arida, senz'acqua (Sl 63,2).

Come la cerva anela ai corsi d'acqua

così l'anima mia anela a te, o Dio.

L'anima ha sete di Dio, del Dio vivente

quando verrò e vedrò il volto di Dio? (42,2-3).

Ancora una volta si impone la domanda: Chi ha veramente sete? Chi è che vaga sballottato fra mille proposte e altrettanti sogni di edem irreali, promessi e puntualmente smentiti? Il tema è di estrema attualità: la nostra epoca ha sognato paradisi dell'est e dell'ovest. La delusione è tanto più drammatica quanto più grande era la speranza di raggiungere una definitiva sazietà.

Qui (nel salmo 42) ci si trova all'improvviso immersi in una plaga desertica e montuosa, in un silenzio assoluto, lacerato dall'urlo della cerva assetata, che non si lamen-

¹¹ Vedi anche l'intervento di A. Bonora, pag. 41ss.

ta tanto per la sete, quanto piuttosto per il wadi secco, ansiosamente cercato e scoperto, alla fine della corsa, senz'acqua... Il contrasto si tende tra la sete tormentante e l'amara delusione del torrente asciutto, tra l'assoluta necessità di Dio ed il suo silenzio¹².

L'invocazione di Gesù per un goccio d'acqua diventa il grido dell'umanità bisognosa di ritrovare il paradiso perduto, bisognosa di rincontrare Dio e se stessa in Dio. Ho sete, riassume forse la parola tramandataci dai sinottici: Mio Dio Mio Dio perché mi hai abbandonato? È il salmo 22 che anche qui viene rievocato.

Prima di morire, tuttavia, Gesù ha una parola da dire: Ho sete! (v. 28). La sete è una delle molteplici sofferenze di quelli che muoiono crocifissi. E Gesù che ha sperimentato fino in fondo l'amarezza della morte, non si è voluto privare neanche di questo: L'espressione riassume la parola del salmo 22,16: «È arso come un coccio il mio palato, la mia lingua aderisce alla gola». È un dato storico di fatto che i soldati danno a Gesù morente una bevanda. E l'evangelista, dicendo: «C'era là un vaso pieno di aceto. I soldati, inzuppata una spugna nell'aceto e fissatola sopra un ramo d'issopo l'accostarono alla sua bocca» (v. 29), vede nel gesto dei soldati il compimento della profezia del salmo 69,22: «Per cibo mi diedero fiele e nella mia sete mi fecero bere aceto»¹³.

È significativo che il Conforti affondi la radice dello zelo missionario in due terreni: la sete di Gesù e il desiderio dell'umanità che diventano un'unica urgenza che gli stringe il cuore.

In questo momento *contemplo* la larga distesa della messe evangelica che attende... *Veggio* il Salvatore divino che ad-

¹² G. Ravasi, *Il libro dei salmi*, ED Bologna 1981, vol. I, pag. 759.764.

¹³ G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova Ed., Roma 1987, vol. II.

dita agli apostoli il mondo da conquistare... Questo *mi reca una stretta al cuore* e mi richiama il lamento di Cristo: *mensis quidem multa operarii autem pauci*. (DP 10; le sottolineature sono nostre).

Il missionario vive con questa «stretta al cuore» — *caritas Christi urget* — stretto, come assediato¹⁴, da una parte da Cristo Gesù che

arde di estendere il suo Regno perché vuole salvi tutti gli uomini (DP 21).

Dall'altra dal bisogno che l'umanità ha di ricevere il dono di Dio:

Tutti costoro (i non cristiani) pare che a voi protendano le mani in atto di chiedere aiuto (DP 22).

Far incontrare Dio, e la sua sete di donare l'acqua viva, con l'uomo, spesso inconsapevolmente assetato, è la stupenda avventura della vocazione missionaria. Questa sete si fa più ardente e si appaga allo stesso tempo nell'atteggiamento contemplativo di ogni discepolo che tiene lo sguardo fisso sul Maestro

Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto (19,37).

Fissare lo sguardo in Gesù, ripeteva quasi ossessivamente il Conforti ai suoi missionari¹⁵. Dalla croce Gesù parla, dalla croce Gesù invia, dalla croce Gesù rivela il nome più vero di Dio, il Dio trinità, il Dio amore, l'origine e termine della missione.

Mi sembra allora pertinente accostare la lettura «mistica» fatta dal Conforti con la conclusione alta-

¹⁴ Vedi intervento di P. Tosolini pag. 100ss.

¹⁵ Vedi intervento di Larcher pag. 81ss.

mente scientifica di De La Potterie al termine di una puntigliosa ricerca su «la sete di Gesù in Croce»:

Dopo lo studio che noi abbiamo fatto di questo passo, forse si vede meglio che questo versetto si colloca al centro di tutto un complesso letterario e teologico in cui confluiscono i grandi temi della soteriologia giovannea: innalzamento sulla croce (12,32), il raduno dei dispersi (11,52), la formazione del popolo messianico (19,25-27), il dono dello Spirito (19,30.34); e anche dal punto di vista dei credenti: la testimonianza (19,34), lo sguardo verso il crocifisso (19,37), la fede in Gesù, in forza della quale essi possono ricevere il dono dello Spirito (7,39). La sete di Gesù forma il legame di questo insieme; attraverso la sua sete Gesù ci fa capire che la sua opera messianica deve prolungarsi nell'azione dello Spirito, e che soltanto così la sua verità sarà interiorizzata (4,14) e diventerà per noi l'acqua viva della salvezza. D'altra parte questa sete di Gesù è un invito perché tutti i Cristiani sviluppino in sé la sete della verità e dello Spirito, ossia la sete di una fede sempre più profonda in Gesù. È ciò che ricorda sant'Agostino nel suo commento a Giovanni 7,37: «Il Signore grida perché noi veniamo a lui e beviamo; questo a condizione che noi sperimentiamo in noi una sete interiore»¹⁶.

CONCLUSIONE

Cambia la missione. Lo si dice spesso, a ragione. Opportunamente cambiano i metodi, i linguaggi, il nostro approccio ai popoli e alle loro culture... Non cambia e non può cambiare la fonte della missione:

¹⁶ I. De La Potterie, o.c. 17.

Si notino i temi ricordati da questo specialista in Giovanni e come sorprendentemente li incontriamo nel «peculio biblico» confortiano: Innalzamento sulla croce (vedi B. Maggioni pag. 115); il raduno dei dispersi (vedi L. Cilia pag. 165); lo sguardo al crocifisso (vedi R. Larcher pag. 81); la fede (vedi L. Pacomio pag. 25).

l'amore del Padre che «ha tanto amato il mondo da dare il suo figlio unigenito» (3,16), l'amore del Figlio che offre la vita per le pecore (10,15), l'amore dello Spirito donatoci dal figlio proprio con la sua morte in croce: «E, chinato il capo, donò lo spirito» (19,30).

Rileggendo le espressioni confortiane: «sete ardente di anime... donare tutto per le anime... Dal cuore divino egli fa di continuo uscire un'onda di grazia, per purificare, santificare tutta l'umanità...» notiamo con il De La Potterie: «Lo stile un po' arcaico usato qui riflette una certa spiritualità un po' superata, ma l'idea è fondamentalmente giusta»¹⁷.

La sete materiale svela ed esprime un anelito spirituale, anelito che fu l'energia ispiratrice di tutta l'opera di Gesù, il missionario del Padre¹⁸.

¹⁷ De La Potterie o.c. nota 37.

¹⁸ Cfr. Danesi, citato in De La Potterie, art. c. nota 38.

CONFORTI E LA FAMIGLIA SAVERIANA

(Date)

- | | |
|-------------------|---|
| 30 marzo 1865 | Nasce a Casalora di Ravadese (comune di Cortile S. Martino, oggi comune di Parma) Guido Maria Giuseppe Conforti. Battezzato lo stesso giorno. |
| 1872-1876 | Guido Conforti è ospite a Parma della S.ra Maini. In questo tempo ha i suoi primi incontri con il crocifisso che «pareva gli dicesse tante cose». «Mi diceva che da bambino pregando ai piedi di quel crocifisso aveva udito le prime voci interne che lo chiamavano ad andare nelle missioni e a compiere qualche opera importante missionaria» (ricordi di Don Giuseppe Parma). |
| 1879-1881 | Incontra S. Francesco Saverio, quasi sicuramente, attraverso la biografia di Giuseppe Massei. |
| 1881 | Parla con il Gesuita che predica gli esercizi in seminario e scrive a don Bosco per cercare di realizzare la sua vocazione missionaria nelle rispettive Congregazioni. |
| 22 settembre 1888 | Guido Maria Conforti viene ordinato sacerdote. |
| 9 marzo 1894 | Conforti scrive al Card. Ledochowski, prefetto di Propaganda Fide per presentare il progetto di fondare un Seminario per le Missioni Estere. |
| 1 novembre 1895 | Decreto di Mons. Magani per l'erezione del Seminario Emiliano per le Missioni Estere. |
| 3 dicembre 1895 | Solenne inaugurazione del Seminario Emiliano. |
| 3 dicembre 1898 | Con decreto di Mons. Magani, il Seminario Emiliano viene trasformato |

- in *Congregazione di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere*.
- 3 marzo 1899 Saluto, nella cappella dell'Istituto, dei primi due partenti saveriani: Caio Rastelli e Edoardo Manini.
- 11 giugno 1902 Sulla tomba di S. Paolo a Roma, Mons. Conforti, con l'emissione dei voti, si consacra definitivamente alla missione nella Famiglia Saveriana e, nella mattinata, viene ordinato vescovo. Era stato nominato arcivescovo di Ravenna il 22 maggio.
- 18 gennaio 1904 Parte il secondo gruppo di quattro missionari di Mons. Conforti, di fatto il primo a formare la missione dei saveriani in Cina. Seguiranno durante la vita del Conforti altre 20 spedizioni. Soprattutto dai discorsi di partenza abbiamo colto i «ricordi biblici» meditati in questo testo.
- 19 gennaio 1906 Prima lettera circolare. In essa il Fondatore annuncia che Propaganda Fide ha affidato alla Famiglia Saveriana «una missione in proprio».
- 4 marzo 1906 Con il «Decretum Laudis» la Congregazione diviene di diritto pontificio.
- 21 aprile 1912 Mons. Conforti consacra, nella cattedrale di Parma, il primo vescovo saveriano, Mons. Luigi Calza.
- 6 gennaio 1921 Decreto di approvazione delle Costituzioni.
- 15 agosto 1921 Lettera di presentazione delle Costituzioni approvate dalla Congregazione: il «Testamento del Padre».
- sett.-dic. 1928 Viaggio di Mons. Conforti in Cina.
- 7-15 agosto 1929 Primo capitolo generale della Famiglia Saveriana.
- 5 novembre 1931 Transito al cielo di Guido Maria Conforti.

INDICE

Introduzione	pag. 5
--------------	--------

PARTE PRIMA:

Fede in Gesù e nel suo amore per noi	pag. 9
--------------------------------------	--------

1 - In omnibus Christus (Col 3,11)	
<i>A. Ceresoli</i>	pag. 13

2 - Il giusto vivrà mediante la fede (Rom 1,17)	
<i>L. Pacomio</i>	pag. 25

3 - Vedere, cercare, amare Dio nella preghiera dei salmi - <i>A. Bonora</i>	pag. 41
---	---------

4 - Vedere, cercare, amare nel Vangelo di Giovanni	
<i>G. Zevini</i>	pag. 55

PARTE SECONDA:

La scelta missionaria di Gesù: il dono totale di sé	pag. 77
---	---------

1 - Fisso lo sguardo in Gesù (Ebr 3,1; 12,2)	
<i>R. Larcher</i>	pag. 81

2 - Caritas Christi urget nos (2Cor 5,14)	
<i>F. Tosolini</i>	pag. 93

3 - Croce e missione - Quando sarò innalzato da terra attirerò tutti a me (Gv 12,32)	
<i>B. Maggioni</i>	pag. 115

4 - Pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione (2Cor 7,4) - <i>A. Pitta</i>	pag. 125
---	----------

PARTE TERZA:

Missione per fare del mondo una sola famiglia	pag. 139
---	----------

1 - Con-cordi (Atti 4,32-35)	
<i>R. Fabris</i>	pag. 143

2 - Per riunire insieme i figli dispersi (Gv 11,52)	
<i>L. Cilia</i>	pag. 165
3 - Là il Signore dona la benedizione (salmo 133)	
<i>R. Larcher</i>	pag. 195
4 - Perché andiate e portiate frutto (Gv 15,1-17)	
<i>M. Làconi</i>	pag. 207
 PARTE QUARTA:	
A tutte le genti	pag. 227
1 - Fate discepoli tutte le genti (Mt 28,16-20)	
<i>G. Ghiberti</i>	pag. 231
2 - Anch'io mando voi (Gv 20,19)	
<i>B. Maggioni</i>	pag. 253
3 - Ho altre pecore (Gv 10,16)	
<i>P. Stancari</i>	pag. 263
4 - Ho sete (Gv 19,28)	
<i>A. Ceresoli</i>	pag. 277
 CONFORTI E LA FAMIGLIA SAVERIANA	
Date	pag. 291



L'intuizione è semplice: riscoltare i brani della parola di Dio che il fondatore dei Missionari Saveriani, Guido M. Conforti, affidava ai missionari partenti e meditarli utilizzando gli strumenti di cui dispone oggi la scienza biblica.

Ho dunque affidato ad alcuni specialisti i testi del «peculio biblico» confortiano perché mi aiutassero a leggerli, meditarli, pregarli e quindi, con maggior slancio, farmi partire contemplativamente ad annunciare la buona notizia di Gesù, il Cristo, il figlio del Dio, il vivente (Mt 16,16)

Quando ho incominciato questo lavoro pensavo di utilizzare il materiale raccolto per la mia personale meditazione, o eventualmente per quei fratelli missionari che avessero voluto dialogare con me sul *meditare missionario*. Ora che il quadro è completo mi pare di poter affermare che gli esperti consultati, ognuno in particolare e nel loro insieme, hanno offerto un materiale di alta qualità e soprattutto capace di far nascere, alimentare e crescere una spiritualità missionaria, non in forza della parola di uomo, ma in forza della parola di Dio letta, meditata e pregata ogni giorno. La Parola si è rivelata più che mai potenza di Dio che suscita la vocazione missionaria, che fa la missione.

ISBN 88-307-0487-3



9 788830 704879

L. 20.000