

DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași
Facultatea de Teologie Romano-Catolică
ANUL XVIII, nr. 36, 2015

DIALOG TEOLOGIC

ANUL XVIII, nr. 36 / 2015



Sapientia
Iași 2015

Editor-in-Chief:

Ștefan LUPU

Executive-editor:

Iulian FARAOANU

Editorial Board:

Dirk ANSORGE, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,
Frankfurt am Main, Germany

Pablo ARGÁRATE, University of Graz, Austria

Matteo CRIMELLA, Faculty of Theology Milano, Italy

Wilhelm DANĂ, University of Bucharest, Romania

Dávid DIÓSI, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Iulian FARAOANU, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași, Romania

Benone FARCAS, Roman Catholic Theological Institute of Iași, Romania

Manfred HAUKE, Faculty of Theology Lugano, Swiss

Ștefan LUPU, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași, Romania

Jan MIKRUT, University Gregoriana of Rome, Italy

Maximilian PAL, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Giovanni TANGORRA, University Lateranum of Rome, Italy

Advisory Board

Mihai AFRENȚOAE, Roman Catholic Theological Institute of Roman, Romania

Enrico dal Covolo, University Lateranum of Rome, Italy

Lucian DÎNCĂ, University of Bucharest, Romania

Emil DUMEA, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași, Romania

Lucian FARCAS, University „Alexandru Ioan Cuza” of Iași, Romania

Marek INGLOT, University Gregoriana of Rome, Italy

Gilfredo MARENCO, University Lateranum of Rome, Italy

Zoltán OLÁH, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Peter SCHALLENBERG, Faculty of Theology Paderborn, Germany

Tarciziu Hristofor ȘERBAN, University of Bucharest, Romania

János VIK, University „Babeș-Bolyai” of Cluj, Romania

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 – 8075

EDITORIAL OFFICE

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

© Editura SAPIENTIA

Str. Văscăuțeanu, nr. 6

RO – 700462 – IAȘI

Tel.: 0040 232 225228

Fax: 0040 232 211476

www.dialogteologic.ro

e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Editorial.	4
Juan Javier FLORES ARCAS <i>La Chiesa evangelizza attraverso la liturgia</i>	7
Cettina MILITELLO <i>Donne e teologia – un segno dei tempi</i>	17
Iulian FARAOANU <i>La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo</i>	33
Fabian DOBOȘ <i>Paulus VI contra mundum?</i>	46

EDITORIALE

La Chiesa fonda le sue radici nel mistero di Cristo. Dalla persona di Gesù Cristo estrae i principi per il suo essere e il suo agire. Se le cose sono chiare per quel che riguarda la sua esistenza, un problema delicato rimane il suo modo di agire di fronte ai tempi che cambiano continuamente.

Durante i secoli la Chiesa ha voluto adeguarsi sempre ai tempi presenti e all'uomo a cui si rivolgeva. Questo atteggiamento di adattamento non ha tradito però mai la fedeltà a Cristo e al messaggio evangelico. La forma può cambiare, però l'essenza e il contenuto del Vangelo sono imutabili. Nello stesso tempo non si è sfigurata in nessun modo l'identità della Chiesa, corpo di Cristo. Questo principio è valido anche all'inizio del terzo millennio nello spazio della diocesi di Iasi.

Queste brevi considerazioni sono il quadro in cui inserire i contributi presentati nel corrente numero della rivista "Dialog Teologic". La maggioranza dei lavori sono stati presentati durante il Simposio "La Chiesa e le esperienze del mondo attuale". Il punto di partenza è stato la liturgia in cui si ha l'incontro con Cristo e si vive in modo concreto la fede. La liturgia non dovrebbe essere solo una somma di riti, ma anche un mezzo privilegiato per evangelizzare.

Uno dei segni dei tempi è stato l'accesso della donna allo studio e all'insegnamento della teologia. La presenza e il coinvolgimento delle donne nella vita ecclesiale rappresentano fonti di vitalità e ricchezza per la Chiesa.

Un altro segno dei tempi è senz'altro la voce della Chiesa riguardo ai problemi sociali dell'umanità. Sulla scia della lettera enciclica "Laudato si'", riportiamo un contributo che tratta il problema dell'etica dell'ambiente.

In fine, un accenno alla famiglia, una realtà di grande importanza la quale avrebbe sempre bisogno di approfondimento. In queste pagine è stato messo in luce il dovere dell'educazione dei figli. L'ultimo studio ha di mira il pontificato del papa Paolo VI, il pontefice che si è confrontato con molteplici e complesse situazioni. Nonostante le provocazioni, è riuscito a guidare con saggezza il popolo a lui affidato.

Ci è sembrato utile individuare alcune situazioni della vita ecclesiale nel contesto in cui vive il popolo di Dio della diocesi di Iasi. Conoscendo meglio queste realtà, essendo consapevoli dello stimolo che esse rappresentano, potremmo reagire per portare bene avanti la missione evangelizzatrice della Chiesa. Il suo compito è infatti portare Cristo all'uomo di oggi.

Pr. Iulian FARAOANU

LA CHIESA EVANGELIZZA ATTRAVERSO LA LITURGIA

*Pr. prof. Juan Javier FLORES ARCAS**

Abstract: Questo studio intende presentare alcuni aspetti del ruolo evangelizzatore della liturgia. Lontano dall'essere una somma di riti, la liturgia è un mezzo straordinario per evangelizzare. Questa sua funzione si svolge soprattutto attraverso la celebrazione della Parola e dei sacramenti, tenendo sempre presente che celebrare è in realtà evangelizzare. L'evangelizzazione dovrebbe adeguarsi ai segni dei tempi verso l'ideale di una liturgia della bellezza dentro una Chiesa in cammino verso la perfezione e la patria celeste.

Keywords: Chiesa, liturgia, evangelizzazione, segni dei tempi, Parola.

1. La Chiesa è nata per evangelizzare

L'espressione è di papa Paolo VI: la Chiesa è nata per evangelizzare. E la liturgia? Per cosa è nata? Anch'essa per evangelizzare!

La liturgia è una realtà evangelizzatrice in questa età secolare che ci è toccato di vivere. Oggi addirittura la «secolarizzazione» del nostro tempo esige, anzi impone alla liturgia, una più grande qualità evangelica.

Il compito primario della liturgia nell'età secolare è rendere presente Dio in una società senza Dio, essendo essa la sua epifania in mezzo agli uomini.

Torniamo al Beato Paolo VI nella sua Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi* del 1975:

Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella S. Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione (*Evangelii Nuntiandi* 14).

La liturgia ha anche la forza della sua azione evangelizzatrice. Di nuovo ascoltiamo Paolo VI:

Peraltro non si insisterà mai abbastanza sul fatto che l'evangelizzazione non si esaurisce nella predicazione e nell'insegnamento di una dottrina. Essa deve raggiungere la vita: la vita naturale alla quale dà un senso nuovo, grazie alle prospettive evangeliche che le apre; e la vita soprannaturale, che non è la negazione,

* Rettore Magnifico, Pontificio Ateneo „S. Anselmo”, Roma.

ma la purificazione e la elevazione della vita naturale. Questa vita soprannaturale trova la sua espressione vivente nei sette Sacramenti e nella loro mirabile irradiazione di grazia e di santità. L'evangelizzazione dispiega così tutta la sua ricchezza quando realizza il legame più intimo e, meglio ancora, una intercomunicazione ininterrotta, tra la Parola e i Sacramenti. In un certo senso, è un equivoco l'opporre, come si fa talvolta, l'evangelizzazione e la sacramentalizzazione. È vero che un certo modo di conferire i Sacramenti, senza un solido sostegno della catechesi circa questi medesimi Sacramenti e di una catechesi globale, finirebbe per privarli in gran parte della loro efficacia. Il compito dell'evangelizzazione è precisamente quello di educare nella fede in modo tale che essa conduca ciascun cristiano a vivere i Sacramenti come veri Sacramenti della fede, e non a riceverli passivamente, o a subirli (*Evangelii Nuntiandi* 47).

Certamente una celebrazione liturgica esige di per se una comunità evangelizzata, anzi persone oramai evangelizzate, cioè battezzate, cresimate, eucaristizzate, ma questo non è ostacolo al fatto che l'azione liturgico-celebrativa abbia in sé una forza dominante di evangelizzazione continua e permanente. Quindi in questa Chiesa che continuamente evangelizza, l'azione liturgica, anzi, la celebrazione liturgica ha un ruolo importante di mediazione permanente dato che: «la liturgia... contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa» (SC 2).

La liturgia inserisce i cristiani in Cristo e li mantiene all'interno dell'orbita cristiana mediante i 7 sacramenti che li circondano lungo la loro vita, ma anche attraverso ogni celebrazione liturgica, la liturgia delle ore, la celebrazione dei sacramentali, ecc.

Il tipo di liturgia che desideriamo oggi è ampiamente vincolato al modo in cui comprendiamo il ruolo e le missione della Chiesa e dei cristiani nel mondo attuale. In questo senso, oggi più di mai si esige una chiesa evangelizzatrice con una liturgia evangelizzatrice.

2. La Chiesa evangelizza attraverso la Parola proclamata

“Il cuore della liturgia e dei sacramenti cristiani non è il rito, bensì la parola di Dio: è sempre questa parola che in essi avviene, ma vi avviene sotto forma rituale”¹.

I documenti che hanno accompagnato la riforma liturgica insistono anche sul potere di evangelizzazione della stessa Liturgia della Parola in ogni celebrazione liturgica. Nell' "*Ordo Lectionum Missae*" si dice chiaramente che:

Nell'ascolto della parola di Dio si edifica e cresce la Chiesa, e i fatti mirabili che un tempo e in molti modi Dio ha compiuti nella storia della salvezza, vengono

¹ L.M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 139.

in mistica verità ripresentati nei segni della celebrazione liturgica; a sua volta, Dio si serve della stessa assemblea dei fedeli, che celebrano la liturgia, perché la sua parola si diffonda e sia glorificata e venga esaltato tra i popoli il suo nome (*OLM* 7).

E in seguito:

Ogni volta pertanto che la Chiesa, riunita dallo Spirito Santo nella celebrazione liturgica, annunzia e proclama la parola di Dio, sa di essere il nuovo popolo, nel quale l'alleanza, sancita negli antichi tempi, diventa finalmente piena e completa. A loro volta tutti i fedeli, che in forza del Battesimo e della Cresima, son divenuti nello Spirito annunziatori della parola di Dio, una volta ricevuta la grazia di ascoltare questa parola, devono farsene annunziatori nella Chiesa e nel mondo, almeno con la testimonianza della loro vita (*OLM* 8).

Andiamo adesso a Papa Francesco nella sua esortazione apostolica *Evangelii gaudium* dove parla chiaramente del potere di evangelizzazione dell'omelia:

Occorre ora ricordare che la proclamazione liturgica della Parola di Dio, soprattutto nel contesto dell'assemblea eucaristica, non è tanto un momento di meditazione e di catechesi, ma è il dialogo di Dio col suo popolo, dialogo in cui vengono proclamate le meraviglie della salvezza e continuamente riproposte le esigenze dell'Alleanza. Vi è una speciale valorizzazione dell'omelia, che deriva dal suo contesto eucaristico e fa sì che essa superi qualsiasi catechesi, essendo il momento più alto del dialogo tra Dio e il suo popolo, prima della comunione sacramentale. L'omelia è un riprendere quel dialogo che è già aperto tra il Signore e il suo popolo. Chi predica deve riconoscere il cuore della sua comunità per cercare dov'è vivo e ardente il desiderio di Dio, e anche dove tale dialogo, che era amoroso, sia stato soffocato o non abbia potuto dare frutto (*EG* 137).

La Parola di Dio è sempre annuncio e profezia. La Parola esercita suo potere evangelizzatore innanzitutto quando si proclama in una celebrazione liturgica dove ha la sua maggiore efficacia dato che:

dalla Liturgia dunque, e particolarmente dall'Eucaristia, sgorga in noi come da una sorgente la grazia e ne consegue, con una efficacia somma, quella santificazione degli uomini e quella gloria di Dio nel Cristo, alla quale tendono, come a fine, tutte le altre attività della Chiesa (*SC* 10).

L'omelia è parte integrante della celebrazione liturgica quindi «l'ambito liturgico è la chiave imprescindibile per interpretare i testi biblici proclamati in una celebrazione» (*Direttorio Omiletico*, 15). Papa Francesco dice che

l'omelia non può essere uno spettacolo di intrattenimento, non risponde alla logica delle risorse mediatiche, ma deve dare fervore e significato alla celebrazione. È un genere peculiare, dal momento che si tratta di una predicazione dentro la cornice di una celebrazione liturgica... Quando la predicazione si realizza nel

contesto della liturgia, viene incorporata come parte dell'offerta che si consegna al Padre e come mediazione della grazia che Cristo effonde nella celebrazione. Questo stesso contesto esige che la predicazione orienti l'assemblea, ed anche il predicatore, verso una comunione con Cristo nell'Eucaristia che trasformi la vita. Ciò richiede che la parola del predicatore non occupi uno spazio eccessivo, in modo che il Signore brili più del ministro (*EG* 138).

Le sottolineature di papa Francesco sul rapporto tra liturgia ed evangelizzazione sono da comprendere nel contesto più ampio del rinnovamento della missione evangelizzatrice della Chiesa scaturito dal Concilio Vaticano II. Il riconoscimento dell'importanza della liturgia nel cammino dell'evangelizzazione (*SC* 1; *PO* 5: «L'Eucaristia, culmine e sorgente dell'evangelizzazione») e della «nuova evangelizzazione (*Sacramentum caritatis* 84) permette di arrivare ad una visione più profonda e articolata della singolare forza evangelizzatrice della liturgia.

Possiamo dedurre tante cose e tante sollecitazioni provenienti dalla *Evangelii Gaudium* circa il rapporto tra evangelizzazione e liturgia, sintetizzabili in due affermazioni: la liturgia evangelizza nella gioia della lode, contro la tentazione della tristezza e del pessimismo; la liturgia evangelizza nella bellezza di ciò che è essenziale e più necessario.

3. Quale liturgia per quale evangelizzazione?

Le sottolineature liturgiche (per lo più implicite) di papa Francesco sono da comprendere nell'ambito di un processo di approfondimento e affinamento della riforma liturgica che invita a non tralasciare le grandi intuizioni e indicazioni del magistero precedente, ma ad integrarle in una visione capace di pensare in termini non oppositivi le principali polarità che attraversano la liturgia cristiana: teologia e pastorale, escatologia e storia, adorazione e partecipazione, Mistero e assemblea, universale e locale.

Non c'è nessun dubbio che deve essere ribadito il primato dell'evangelizzazione a partire – e non solo – dalla prassi sacramentale. La priorità dell'evangelizzazione dovrà portare a una pastorale sacramentale che tenga conto delle esigenze della evangelizzazione che precedono il dono dei sacramenti e quindi la vita liturgica.

I sacramenti sono liturgia. La liturgia vive dei sacramenti e dunque i sacramenti sono liturgia, perché predomina la liturgia. Anche i sacramentali (ad es. la liturgia delle Ore, ecc.) sono liturgia. Qui si deve far predominare il fatto che facciamo liturgia e per forza dobbiamo accostarci ai sacramenti. Naturalmente si fa teologia tenendo presente che di per sé la teologia è un discorso su Dio. Facciamo teologia mentre celebriamo.

La liturgia è una e, quindi, in tutte le manifestazioni liturgico-sacramentali vi è lo Spirito Santo, perché ne è il principio unificante, il quale unisce le diverse realtà della Chiesa.

La Chiesa è Santa perché lo Spirito santifica, ed è Cattolica perché lo Spirito Santo la estende in tutto il mondo. Se è preghiera liturgica, essa è fatta per tutti i popoli e la Chiesa attira tutti a Cristo e Cristo ci porta al Padre e allo Spirito Santo, perché è lo Spirito Santo che ci dà l'anello di congiunzione da apostolo ad apostolo. Fatte queste affermazioni si comprende che noi tocchiamo il cuore di tutta la vita della Chiesa: toccando i sacramenti, ci interessiamo delle realtà nevralgiche di tutta la Comunità.

Tutti i sacramenti sono vita della Chiesa non perché sono sacramenti, ma perché sono Liturgia. Cristo, il Liturgo per eccellenza, alla sua diletta sposa, cioè la Chiesa, morendo in croce ha lasciato sette diamanti e la Chiesa stessa nel corso dei secoli ha ornato questi sette diamanti. Con la *Sacrosanctum Concilium*, si possono rilevare alcune linee teologiche:

- ▶ i sacramenti servono alla santificazione degli uomini;
- ▶ i sacramenti sono ordinati all'edificazione del Corpo di Cristo;
- ▶ i sacramenti sono ordinati al culto di Dio;
- ▶ i sacramenti sono espressione di fede e di adesione a Cristo;
- ▶ i sacramenti rendono completa ed efficace l'istruzione alle verità di fede.

In questo modo vengono a sottolinearsi i seguenti aspetti: ecclesiale; celebrativo; educativo; dossologico; pastorale. Come conseguenza diretta la liturgia dei sacramenti e dei sacramentali ha come proprio effetto quello di santificare (supposta la buona disposizione dei fedeli) ogni evento della vita per mezzo della grazia divina che promana dal Mistero pasquale di Cristo, da cui tutti i sacramenti e i sacramentali derivano la loro efficacia. Papa Benedetto XVI lo disse con chiarezza:

I sacramenti e l'annuncio della Parola, infatti, non devono essere concepiti come separati, ma, al contrario, Gesù afferma che l'annuncio del Regno di Dio è lo scopo della sua missione; questo annuncio, però, non è solo un "discorso", ma include, nel medesimo tempo, il suo stesso agire: i segni, i miracoli che Gesù compie indicano che il Regno viene come realtà presente e che coincide alla fine con la sua stessa persona, con il dono di sé... Proprio questa totalità che affonda le radici nel mistero stesso dell'Incarnazione, ci suggerisce che la celebrazione del sacramento della riconciliazione è essa stessa annuncio e perciò via da percorrere per l'opera della nuova evangelizzazione (Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Corso sul Foro interno promosso dalla Penitenzieria Apostolica* (9 marzo 2012), in *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione*, LEV, Città del Vaticano 2012, p. 1300).

4. Una liturgia splendente per la sua bellezza

La liturgia è bella perché riflette la bellezza di Dio. La bellezza della liturgia è innanzitutto la bellezza di Cristo e la bellezza della Chiesa. Quindi parliamo della bellezza di Cristo, dopo della bellezza della liturgia, e poi della bellezza della Chiesa. Sono tre parti di un solo tema: quello che ho voluto chiamare Celebrare nella bellezza.

Dice Odo Casel:

Non vi è nulla di più bello del Signore risorto, che nella infinita sua bellezza sta davanti a noi come Re del mondo, adorno dello splendore, della purezza divina della luce della gloria eterna. Ma accanto a lui e dopo di lui non c'è nulla di più bello dell'Ecclesia, della Sposa che il Signore ha purificata con il suo sangue, che ha vivificata e glorificata con il suo Pneuma, nella dolcezza dell'agape nuziale: l'Eucarestia. La Chiesa sta accanto al suo Signore e riflette il suo splendore. E tutte e due, Chiesa e Sposa, nella liturgia – le tre bellezze: quella di Cristo, quella della liturgia e quella dell'Ecclesia – tutte e due offrono il loro amore al Padre, dal quale in ultima analisi tutto procede e al quale tutto ritorna.

Mi piace mettere sempre queste parole come prologo. Si esprimeva così Odo Casel; e io riprendo queste sue parole, parlando della bellezza di Cristo, della bellezza del celebrare, e della bellezza della Chiesa che celebra. Sono questi le tre componenti della liturgia.

Quindi, rendere bella la liturgia è rendere bella la Chiesa e tutto ciò che è di Cristo, perché la piena bellezza è Cristo. Sappiamo che la liturgia è teandrica, cioè di Dio e dell'uomo. Questo è molto importante: è così dal momento dell'Incarnazione. Cristo si è incarnato: si è incarnato e ha preso in mezzo a noi la sua dimora. Quindi il sensibile va unito allo spirituale, il corporeo va unito all'eterno. E sono due parti che non si possono mai dimenticare. Succede a volte in certe liturgie giovanili che tutto è da inventare – ma si dimentica la parte divina. Al contrario, certe liturgie del passato, del presente e... del futuro vogliono vedere solo la liturgia celeste, e si dimentica l'uomo di oggi. La nostra liturgia è divino-umana – una realtà composta. Celebriamo con il nostro corpo; non lasciamo il corpo all'ingresso della chiesa! Con il nostro corpo, con le nostre mani entriamo in chiesa.

Celebriamo umanamente. Dove sta la bellezza di una celebrazione? Nel calice d'oro, nell'altare d'oro, nell'ambone? Nella tenda che copre, negli stalli? Nel celebrante? – può essere bello, può essere brutto. Dove sta allora la bellezza? La liturgia si concentra nelle cose più elementari, più semplici; nel più ordinario dei vasi liturgici, nella più insignificante azione che si compie.

La liturgia esige da parte nostra proporzione, il volto di Cristo deve essere così, e non in un altro modo. La liturgia esige proporzione, equilibrio;

proporzione tra quello che fa Dio e quello che facciamo noi; proporzione anche nella bellezza del muoversi.

Anzitutto siamo con Cristo, il bello per eccellenza. Partiamo da quella bellezza. C'è un testo delle *Enarrationes* di sant'Agostino, il Commento al Salmo 44 che parla della bellezza di Cristo:

Pulcher Deus Verbum ..., pulcher in utero virginis ..., pulcher in miraculis, pulcher in flagellis, pulcher invitans in vitam ad vitam, pulcher non curans mortem, pulcher deponens animam, pulcher recipiens, pulcher in ligno – della Croce – pulcher in sepulcro, pulcher in caelo ...

Ecco il Cristo: innanzitutto non dimentichiamo che la liturgia è azione di Cristo, azione di Cristo che si realizza al modo umano. Quindi la cosa più bella dell'azione liturgica è Cristo: tutto il resto è aggiunto. Ma la priorità sta nella bellezza del Signore, il più bello tra i figli dell'uomo, come dice il salmo 44: “Sei il più bello ... *Eruclavit cor meum verbum bonum...*”.

Cosa cantiamo al Sanctus? “Santo, santo, santo ...” la santità di Dio. Una volta che sappiamo di questa bellezza di Cristo, e sappiamo che nella liturgia terrena – questo lo dice la Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia (n.8) – partecipiamo, pregustando quella celeste, la liturgia della santa Gerusalemme, allora sappiamo anche che nella celebrazione liturgica ci associamo alla gioia dei beati che cantano: “Sanctus, sanctus, sanctus...” – è il canto, l'unico canto, della Preghiera eucaristica. Ce ne siamo accorti?

Nell'Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, si parla del rapporto tra la liturgia e la bellezza, di questa *ars celebrandi*, l'arte del celebrare. La bellezza, come dice questo documento, non è estetismo, ma modalità con cui la verità dell'amore di Cristo e in Cristo ci raggiunge, ci affascina, ci rapisce, facendoci uscire da noi stessi, e attraendoci così verso la nostra vera vocazione, che è l'amore.

La bellezza della liturgia è espressione altissima della gloria di Dio, e costituisce come un affacciarsi del cielo sulla terra.

Quindi, questa è la liturgia: essa poi si esprime nei sacramenti. L' “Ordinamento generale del Messale romano” dice che la celebrazione eucaristica è azione di Cristo e della Chiesa, cioè del popolo santo di Dio, riunito sotto la guida dei vescovi. Essa appartiene all'intero corpo della Chiesa, la manifesta, la implica. I singoli membri vi sono interessati secondo la diversità degli stati, dei compiti e dell'attività partecipata. Questa liturgia si vede innanzitutto nell'Eucaristia e nella bellezza della parola, della parola proclamata.

I Padri della Chiesa hanno affermato le dimensioni cosmiche della Parola di Dio, e quindi, la bellezza della Parola di Dio proclamata. E stiamo parlando

solo degli elementi essenziali della celebrazione. Quindi è importantissima questa bellezza della Parola ma ancora più importante può essere la bellezza della Preghiera eucaristica: è un elemento fondamentale. Il numero 78 dell'Ordinamento del Messale romano dice:

A questo punto ha inizio il momento centrale e culminante dell'intera celebrazione, la Preghiera eucaristica, ossia la preghiera di grazia e di santificazione, che incomincia con il Prefazio e il *Sanctus*. Il sacerdote invita il popolo a innalzare il cuore al suo Signore nella preghiera dell'azione di grazie e lo associa a sé nella preghiera solenne che egli a nome di tutti rivolge a Dio. Prima del *Sanctus*, il sacerdote dice: "Innalziamo il cuore verso il Signore" – cioè umanamente celebriamo, ma il cuore sale, sale, verso il Signore; questo ci comunica un senso di riverenza, di silenziosa adorazione nel momento più grande, quando nella Preghiera eucaristica il divino diventa corporeo.

C'è cosa più bella di questa Ultima cena, che si fa cena prolungata, lungo i secoli? Quando entriamo nella Preghiera eucaristica, innanzitutto dobbiamo pensare a quella cena del Signore, nella vigilia, prima di patire la sua Passione.

Nel Canone romano si dice che:

La vigilia della sua Passione, egli prese il pane nelle sue mani sante e venerabili, e alzando gli occhi al cielo, a te, Dio Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse: "Prendete e mangiate...".

Qui, c'è tutta una gestualità sacramentale: le mani che prendono il pane, le mani che spezzano il pane, le mani che danno il pane. Ecco la bellezza della liturgia: le mani del sacerdote, che sono le mani di Cristo! Gli occhi che guardano in cielo, e salvano! Tutto è concentrato nelle mani del sacerdote, che rappresentano le mani di Gesù, mani che prendono il pane, mani che benedicono, che spezzano, che offrono; occhi che guardano al cielo! Il gesto di Cristo non è di carattere estetico o esteriore; è un gesto cristologico. Se Cristo è il principio della bellezza, i gesti di Cristo sono di massima bellezza. Pensiamo adesso alle nostre celebrazioni eucaristiche, alla celebrazione, e vediamo il modo di pronunciare la formula sacramentale: " ... prese il pane, lo diede ... e disse: «*Hoc est corpus meum ...*»" queste sono le parole che ha detto Cristo, che continuano lungo i secoli, e che riproducono quel momento, quell'azione.

Mani che ungono con l'olio degli infermi, mani che s'impongono e perdonano, mani che portano la pace, che benedicono: tutti i gesti sacramentali che compiono le mani del sacerdote ... Tre gesti di Cristo: Cristo che benedice, Cristo che alza le mani e prega, Cristo che impone le mani.

È per questo che parliamo dell'arte del celebrare, che deve favorire il sacro al modo umano. Se faccio questo gesto, si capisce che benedico. Se impongo le mani, so che sto dando lo Spirito Santo. Se io alzo le mani, sto pregando. Ci sono anche le vostre mani, che pregano alzate. È fondamentale tutto questo: ecco l'*ars celebrandi*.

Possiamo parlare anche degli elementi della celebrazione: il luogo della Parola, il luogo dove si siede il vescovo, la cattedra. L'altare del Duomo di Milano è l'esempio dell'aver messo in pratica il rinnovamento dello spazio celebrativo: l'altare di Ambrogio, l'altare d'oro, chiamato così perché si adorna con l'oro; invece l'altare d'oro per antonomasia era quello di Santa Sofia, a Costantinopoli. Lo dice Proclo, quando descrive l'altare, l'oro di Santa Sofia.

L'ambone, monumento della Risurrezione, l'altare, la cattedra, la schola; tutti questi sono elementi della celebrazione che favoriscono l'arte della liturgia. Leggo la spiegazione dell'altare di Cefalù, fatta da Mons. Valenziano:

Un altare si fa d'oro, cioè col riflesso dell'oro lo si fa risplendere, con una stoffa o lamina preziosa che lo ricopra, compatta nello zecchino che lumeggia, perché si illumini fisicamente della luce di cui è simbolo. L'altare si fa d'oro per gli stessi motivi per i quali, unendosi nell'equilibrio sull'ambivalente atteggiamento ecclesiale al riguardo, Giovanni Crisostomo insegnò spiritualmente che Dio vuole d'oro i suoi fedeli, non i vasi dell'altare. Ma con ciò respinge i donativi portati al suo altare, perché pretende che non gli si portino doni senza aver soccorso i nostri fratelli (i poveri), che non rivestano l'altare di Cristo di veli d'oro se non dopo essere sicuri di aver rivestito Cristo nudo nei fratelli nudi e indigenti, che non attacchino le lampade sull'altare con catene d'argento che dopo aver visitato i fratelli in carcere.

Possiamo parlare anche della bellezza non solo degli elementi: chi non ricorda, o non conosce, il Preconio pasquale che si canta dopo il lucernario? L'ingresso della Vigilia pasquale è uno degli elementi della bellezza della liturgia in sé. C'è qualcosa di più bello di questo Preconio pasquale? C'è cosa più bella dell'ingresso solenne del Venerdì Santo in silenzio? Entra il sacerdote, si prostra, non c'è canto, non c'è azione – si prostra in segno di lutto. L'austera bellezza della morte di Cristo! Si alza, nemmeno dice l'*oremus*, non saluta, è giorno di lutto. C'è poi cosa più bella della processione del Cristo Re, il giorno delle Palme, la Domenica di Passione, nel ricordo dell'ingresso solenne di Cristo in Gerusalemme?

C'è cosa più bella del canto d'ingresso nel giorno della Risurrezione del Signore? *Resurrexi et adhuc tecum sum* – chi parla? Cristo al Padre suo. Mai la liturgia è così ardita, così forte. *Resurrexi et adhuc tecum sum* – Sono risorto e sono come sempre con te – e lo cantiamo anche noi. C'è

qualcosa di più bello, per entrare nella celebrazione, che cantare al Vespro della Pentecoste: *Veni, Creator Spiritus...*? Abbiamo bisogno di più?

Ecco la *pietas liturgica*: ti fa entrare nella bellezza dei misteri di Cristo. È la *mens sacra*: sono pochi elementi che abbiamo ereditato da Cristo. La Lavanda dei piedi: Cristo ha lavato i piedi dei suoi prima di patire, durante la celebrazione in cui ha creato la nostra Eucaristia. Ecco, questa è l'arte del celebrare, questo è celebrare.

5. Celebrare è evangelizzare

Finisco con un testo di Odo Casel. Egli diceva sempre che se la liturgia è una celebrazione misterica, ci deve essere una sola cosa: una degna celebrazione della liturgia. “Essa non è solamente un mistero – dice – ma una celebrazione dei misteri. Non servono lusso esteriore e grandi apparati che vanno rivestiti di un alone misterioso. È necessaria la commozione dell'anima”.

Un'antica leggenda del cristianesimo antico racconta come a Vladimiro, il principe di Kiev, che era in ricerca della vera religione del suo popolo, si presentarono l'uno dopo l'altro i rappresentanti delle varie religioni. Vennero i musulmani, i rappresentanti del giudaismo, gli ortodossi greci, i cattolici inviati del Papa, ed ognuno gli propose la propria fede come quella giusta e la migliore di tutte. Il principe però rimase ancora indeciso, e la sua decisione si maturò soltanto quando i suoi invitati furono tornati da Hagia Sophia a Costantinopoli, dopo una solenne liturgia dei greci ortodossi, alla quale avevano preso parte. Nel loro entusiasmo riferirono tutto al principe: “Siamo stati condotti là dove essi celebrano la liturgia per il loro Dio. Non sapevamo se eravamo stati in cielo o sulla terra! Abbiamo solo sperimentato che là c'è Dio, la vera religione, la vera liturgia!”.

Questa è la vera evangelizzazione: celebrare bene!

Finisco ora con una breve preghiera:

Signore nostro Dio, poni la tua mano sul nostro corpo, donaci sensi pii per vederti, donaci sensi umili per ascoltarti, donaci sensi d'amore per servirti, donaci sensi di fede per dimorare saldi in te. Metti o Signore nel nostro cuore desideri che tu solo puoi colmare. Metti sulle nostre labbra preghiere che tu solo puoi esaudire. Metti nelle nostre mani opere che tu solo puoi benedire. Illuminaci sempre con lo splendore della tua luce, fa' di noi un riflesso della tua bellezza. Amen!

LA DONNA SEGNO DEI TEMPI. NARRAZIONE AUTOBIOGRAFICA E NON DELL'ACCESSO DELLE DONNE ALLO STUDIO, RICERCA, INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA

CETTINA MILITELLO*

Abstract: Il lavoro presente ha l'intento di esporre i significati dell'immagine della donna come segno dei tempi. Già dal titolo si nota che si tratta di una narrazione autobiografica, non necessariamente una apologia a favore di un accesso più largo delle donne allo studio e alla ricerca della teologia. Al centro sta il racconto autobiografico con le sue tappe importanti. Il percorso autobiografico è poi inquadrato nel panorama generale della teologia delle donne in diversi campi di studio e di ricerca. Alla fine è prospettata un'incidenza ecclesiale della teologia "al femminile".

Keywords: donna, evangelizzazione, segni dei tempi, teologia, ricerca.

1. "Segno dei tempi"

L'espressione "segno dei tempi" è evangelica. La ritroviamo in un analogo contesto in tutti e tre i vangeli sinottici (*Mt* 16,1-3; *Mc* 8,11-13; *Lc* 12,54-56). A Gesù farisei e sadducei chiedono un segno dal cielo. Polemicamente egli richiama luoghi proverbiali. "Rosso di sera, buon tempo si spera" – diciamo in Italia ancora oggi. Capaci di prevedere il buono o il cattivo tempo dall'aspetto del cielo, gli interlocutori non sanno interpretare i segni della salvezza che Dio opera nel loro presente.

Il riferimento, dunque, è alla persona di Gesù, alla sua identità messianica, alle parole e alle azioni che l'accompagnano. Segno, *semeion* ha nel Nuovo Testamento una valenza forte – si pensi alla sua gravidanza nel IV Vangelo. Potremmo dire più in generale che tutta la storia della salvezza sta nella offerta/domanda di segni che non sempre è facile riconoscere e interpretare. Vale lo stesso per il segno ultimo, Gesù stesso, il Messia che ricusa di compiere miracoli a comando e chiede d'essere riconosciuto non nella straordinarietà delle sue azioni ma nell'accoglienza totale della sua persona, e del suo messaggio. "Segno" è qui accostato a "tempo". Non si tratta di un tempo qualsiasi, ma del *kairos*, del tempo opportuno, ossia del

* Pontificio Istituto Liturgico „S. Anselmo”, Roma.

tempo salvifico che in Gesù, nelle sue parole e nelle sue azioni, si è fatto definitivamente e pienamente presente.

La locuzione di cui parliamo non ha avuto un grande successo nella storia della comunità cristiana. Con tutta probabilità per la fatica sottesa del discernimento. I segni dei tempi, infatti, vanno riconosciuti, decodificati, acquisiti nella loro valenza profonda. Chiamano in causa i cristiani tutti, così come chiamavano in causa i farisei e i sadducei rovesciandone la pretestuosa domanda di prodigi.

L'ignavia collettiva, la disattenzione al presente, e la complessità del riconoscerlo come tempo salvifico, in qualche modo ha avuto una inversione di tendenza nei primi anni '60 del "secolo breve". Nell'immaginario della mia generazione, quella che il Concilio comunque l'ha vissuto, l'espressione è infatti legata all'uso che i suoi documenti ne hanno fatto. E, prim'ancora, alla riacquisizione operata da papa Giovanni XXIII, il quale come segni dei tempi ha indicato nella *Pacem in Terris* taluni indicatori di quella mutazione profonda, già in atto, che la Chiesa faticava a discernere e tesaurizzare.

Segni dei tempi erano così per papa Giovanni I' "ascesa economico-sociale delle classi lavoratrici", l' "ingresso della donna nella vita pubblica", la "configurazione sociale-politica profondamente trasformata" della famiglia umana. Fenomeni sociali, tutti e tre, che orientavano verso nuovi rapporti di convivenza nella consapevolezza di diritti e doveri reciproci (cfr. nn. 21-23). Il che, insieme, se incrementava la consapevolezza degli esseri umani di appartenere a questo mondo, li orientava

a conoscere meglio il vero Dio, trascendente e personale; e ad assumere il rapporto fra se stessi e Dio a solido fondamento e a criterio supremo della loro vita: di quella che vivono nell'intimità di se stessi e di quella che vivono in relazione con gli altri (n. 24).

Il saggio papa si congedava dalla storia testimoniando ottimismo e speranza, mettendo in circolo il convincimento che l'umanità andasse naturalmente verso un orizzonte universale di riconciliazione e di pace.

I padri conciliari si sono posti sulla stessa linea nei luoghi non moltissimi in cui ricorre la locuzione.

Nell'ordine di promulgazione dei documenti, in *UR* 4 troviamo indicato come segno dei tempi lo sforzo d'avvicinarsi all'unità – è il movimento ecumenico a disvelarsi come tale, in esso agisce lo Spirito, la grazia dello Spirito che occorre con slancio accogliere e assecondare. *AA* 14 coglie come segno dei tempi "il crescente e inarrestabile senso di solidarietà di tutti i popoli". Di "segni propizi di questo tempo" parla *DH* 15 – in questione è la libertà religiosa, "necessaria soprattutto nella presente condizione della famiglia umana". *PO* 9, nel contesto dei rapporti presbiteri laici, chiede ai

primi di ascoltarne il parere, “giovandosi della loro esperienza e competenza ... in modo da poter assieme a loro riconoscere i segni dei tempi”.

La locuzione ricorre infine nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*:

Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico... L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa (*GS* 4).

Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane (*GS* 11).

Secondo il dettato conciliare i segni dei tempi evocano discernimento e profezia. Dicono la capacità di leggere il presente così da cogliere in esso l'orientarsi del futuro. Si tratta insomma di stare in allerta. Di non vivere appiattiti sul presente, ma di cogliere ogni spia, ogni segnaletica di cambiamento. E, messe in atto le istruzioni paoline – “Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie. Vagliate ogni cosa e tenete ciò che è buono” (*1Ts* 5,19-21) – si tratta di esaminare tutto attentamente, lasciando cadere ciò che non merita d'essere preso in considerazione facendo tesoro, però, di tutto ciò che di positivo si affaccia all'orizzonte.

I segni dei tempi insomma evocano due categorie pesanti: quella del “segno”, nella sua rete complessa e fascinosa; quella del “tempo”, trama obbligata della nostra esistenza, parabola inevitabile e inesorabile che ci sposta in avanti, malgrado il nostro disperato abbarbicarci su presunte certezze. Chiave di volta è lo Spirito, il suo soffio, la sua spinta. Si tratta di abitare il presente avvertendone la forza critica e perciò mettendo in atto il discernimento in tutte le sue forme. Si tratta di orientare il futuro, di cogliere in anticipo le sue direttrici di marcia sino ad azzardare di “progettarne la

cultura”. Si tratta insomma d’esercitare il dono della profezia, risorsa fondamentale del peregrinante popolo di Dio, dono a tutti partecipato, appunto, dallo Spirito.

2. La donna “segno dei tempi”: Un percorso autobiografico

Vorrei nel contesto di questa evocazione entrare nel merito della “donna” quale segno dei tempi e, aggiungo, nella società e nella Chiesa. Infatti a più di cinquant’anni dalla *Pacem in Terris*, la questione non riguarda solo l’accesso della donna alla vita pubblica, ma anche e soprattutto la sua presenza qualificata nella Chiesa. E vorrei parlarne non genericamente dicendo della presenza viva, dell’apporto delle donne religiose e laiche nel tessuto delle nostre Chiese, ma più direttamente nella prospettiva di quella che, forse, è la novità maggiore della teologia alla fine del secolo XX: l’accesso delle donne allo studio, all’insegnamento alla ricerca della teologia.

Non farò un discorso astratto. Il percorso l’ho delineato più e più volte in contesti diversi. Punterò sulla narrazione autobiografica e spero d’essere efficace.

Quando si aprì il Concilio – l’11 settembre 1962 – frequentavo il liceo. Ho raccontato più volte l’emozione per un evento del quale non si capiva ancora la portata. Come credenti si era felici del fatto che la Chiesa si raccogliesse al suo più alto livello. Si sperava e aspettava un cambiamento.

In Italia da poco i televisori erano entrati nelle case comuni. Ricordo d’essere rimasta per ore a vedere la lunga processione d’ingresso al Concilio. Aggiungo che si trattava di un giorno feriale. Ma avevo convinto il preside della scuola a sciogliere le classi, data la straordinarietà dell’evento.

Il mio arcivescovo era il card. Ruffini, uno dei più intransigenti e duri verso ogni innovazione. Forse anche per questo non fummo particolarmente informati di quello che accadeva in Concilio. Ormai entrata alla facoltà di filosofia, nel 1965, lessi la *Gaudium et Spes*. E non riesco a dire quale fu la gioia, l’entusiasmo a quella lettura. La Chiesa cambiava. L’ingessatura si rompeva. C’era spazio al dialogo e all’incontro...

Confesso che nel fervore di quegli anni avrei probabilmente scelto la facoltà di teologia, solo che fosse stato possibile. Le donne però non vi erano ammesse. Lo sarebbero state proprio negli anni immediatamente seguenti. Fu così che nel 1968, ottenuta la laurea, grazie a una borsa di studio mi trasferii a Roma per studiare teologia. Le donne eravamo davvero poche. Nel mio corso soltanto tre a fronte di oltre 400 candidati agli ordini. Non fu facile muoversi in un ambiente culturalmente ostile, ma la gioia dell’accesso a una conoscenza sin lì preclusa rendeva leggere le difficoltà oggettive.

Nei miei progetti però, dopo la licenza, sarei tornata in Università, alla facoltà di filosofia. Garante dei miei studi era il professore che mi aveva guidato nella tesi. Purtroppo morì proprio nel 1972. E per me fu davvero uno choc. Mancavo da anni e il ritorno senza di lui era impossibile. Nel frattempo mi si era chiusa anche la possibilità d'insegnare filosofia nei licei. Era un momento difficile. Per l'Italia, poi, erano anche gli "anni di piombo"...

Io stessa vivevo con sofferenza la situazione surreale del Paese. Non a caso avevo scelto la teologia nel '68, ossia nell'anno della grande crisi, della svolta. Tra l'impegno politico e lo studio, scelsi quest'ultimo. Ma, sinceramente, credo che alla radice della mia scelta, nel '68, ci sia stato il condividere la crisi generazionale. Volevamo che il mondo cambiasse. Purtroppo il cambiamento non fu quello sperato. E, forse, sono stati i suoi ritardi a determinare poi il ricorso insensato al terrorismo.

In questo frangente la Chiesa viveva la stagione dell'immediato post-concilio. Come attuare il Concilio, come realizzare quella ecclesiologia di comunione, quel dialogo Chiesa-mondo, quella riacquisizione della Parola di Dio che il Concilio aveva additato? Come tradurre tutto ciò nel vissuto celebrativo delle nostre comunità stanche di passività e desiderose di un sano protagonismo?

Nel fervore e nell'ansia di mutamento si colloca anche la felice congiuntura che mi ha portata ad insegnare teologia. Proprio il chiudersi di tante porte, all'improvviso ne aprì una imprevista e imprevedibile. Il nuovo arcivescovo di Palermo, il card. Pappalardo, era arrivato con una serie precisa di indicazioni attuative del Concilio. Tra queste la riorganizzazione e il potenziamento degli studi teologici. Nacquero così l'Istituto teologico San Giovanni Evangelista per la Sicilia Occidentale, e la Scuola di Scienze religiose ad esso collegata.

Va anche detto che all'inizio degli anni '70 due donne insegnavano teologia in due Università romane. Questo precedente rese possibile anche in periferia la cooptazione di una donna nell'insegnamento. Era il 1975. Il mio dottorato sarebbe giunto a compimento solo quattro anni dopo nel 1979. E, ciò malgrado, mi sono trovata a insegnare ecclesiologia. Nell'anno accademico 1976/77, oltre che a Scienze Religiose, avrei insegnato anche all'Istituto teologico.

Prima d'entrare nel merito del mio approccio all'ecclesiologia, vorrei aggiungere qualcosa sulla mia esperienza di docente. Con gli alunni non ho avuto mai grossi problemi. All'inizio all'Istituzionale c'erano solo i candidati agli ordini; a Scienze Religiose gli allievi erano invece adulti che con fatica e sacrificio si accollavano una frequenza giornaliera triennale. Quanto ai colleghi tutto andò bene all'inizio. I problemi insorsero quando si ammisero al baccellierato le prime donne. Alcune di esse mi sono diventate colleghe.

Devo dire che a Palermo, dove ho cominciato, le donne che insegnano sono veramente tante...

Dinanzi all'eventualità, poi verificatasi, di una presenza massiccia delle donne, si creò una situazione di crescente conflitto. Si aggiungano poi le vicende della Chiesa in Italia, le scelte pastorali operate a metà degli anni '80.

Tuttavia, proprio gli ultimi '70 e i primi anni '80 hanno rappresentato per me un periodo felicissimo di creatività pastorale e teologica. L'Istituto diventava Facoltà ed essendo la sua specializzazione l'ecclesiologia, toccò a me scriverne la *ratio*. La considero la mia avventura intellettuale più avvincente. Nel frattempo era morta una allieva speciale, Costanze Scelfo Barberi. In suo onore venne creato un Istituto per i problemi dei laici e delle donne nella Chiesa. I suoi Colloqui hanno rappresentato per me un momento importante di visibilità. Chiamai a Palermo le teologhe italiane proprio nel gennaio del 1986 – era la prima volta che ci si incontrava tutte. Nel 1988, l'ultimo dei colloqui palermitani, avrebbe messo a tema “Donna e ministero”. Avrei accolto teologi e teologhe cattolici, ortodossi, anglicani, protestanti... Insomma un momento importante e fruttuoso.

Le tensioni però si erano via via accresciute. E, insegnando già ecclesiologia presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, decisi di lasciare Palermo e trasferirmi a Roma. Lì, azzerando quasi il mio percorso, avrei ricominciato, via via chiamata a insegnare in diverse facoltà, sino a trasferire la mia stabilità al Pontificio Istituto Liturgico.

In questo complesso contesto, ho sempre meglio messo a fuoco la mia proposta ecclesiologica (cfr. *Ecclesiologia. Manuali di Base*, Casale M. 1992; *La Chiesa il “Corpo Crismato”*, Bologna 2003; 2013). In essa ho cercato di mettere in circolo tre cose che mi sembrano indicative del pensare la Chiesa da parte delle donne. Innanzitutto mi sono rigorosamente iscritta, sia nell'uno che nell'altro lavoro, sulla scia del Vaticano II e della *Lumen Gentium* in particolare. Proprio per ciò mi sono avvalsa come *magna carta* di *Optatam Totius* 16. Mi sono fatta obbligo di mettere in relazione le dimensioni tutte del dire e del pensare la fede, acquisendoli come “luoghi teologici”. Infine, nella trattazione ultima, ho assunto come locuzione chiave quella di “corpo crismato”, optando sulla dimensione pneumatologica della Chiesa e sul mistero dell' “unzione”, assunto quale chiave interpretativa dell'essere “cristiani”. Per realizzare tutto ciò mi sono avvalsa di uno schema linguistico che distingue: struttura (nomi biblici e simbolici della Chiesa) – funzione (sacerdozio comune e ordinato) – elementi costitutivi della struttura (Spirito Santo e carismi). Il prodotto non è certamente riconducibile a una ecclesiologia femminista in senso militante; ma non ho mai taciuto o lasciato cadere ogni sfida inclusiva; né tanto meno ho rinunciato a dire la Chiesa a partire dalla mia condizione di donna e di laica. L'esito è quello di una

ecclesiologia comunionale, che fonda fortemente la soggettualità laicale. La mia ecclesiologia mette in questione il privilegio clericale e lo espunge, non meno di quanto espunge e condanna ogni residuo maschilismo. Nel segno della differenza e gratuità, e perciò della soggettualità plurima del popolo di Dio, ne estende le dinamiche alle Chiese stesse nel loro mutuo interagire riconoscendole come soggetto culturale esse stesse e dunque modulando diversamente il rapporto uno-molti, locale-universale, senza per altro disattendere l'ansia ecumenica. In particolare, poi, per ciò che riguarda questo aspetto, si tratta del pensare la Chiesa a partire dall'unità a lei donata, la cui visibilità è incrinata, ma che è la meta a cui aneliamo.

Se questo è il mio percorso, lasciatemi tuttavia testimoniare qualcosa sul percorso teologico delle donne.

3. La teologia delle donne

La mappatura della teologia delle donne, femminista e non, è assai complessa. Essa investe il sapere teologico nelle sue diverse flessioni e ancora la stessa teologia femminista ai temi antropo-sociologici del femminismo filosofico.

Gli anni '70 sono quelli di un primo apparire di una "teologia delle donne". Nel contesto delle teologie del genitivo, prende l'avvio una loro prima riflessione. La teologia politica in Europa (Dorothee Sölle), la teologia della liberazione in America Latina costituiscono il punto di partenza. A ciò si unisce la suggestione del "femminismo radicale". Pur se differenziato per aree linguistiche e culturali esso interloquisce vivacemente con la ricerca delle teologhe, le quali lo fanno più o meno proprio, o, sulle sue suggestioni, elaborano una personale loro ricerca. È obbligato riandare a Mary Daly, alla parabola che da *La Chiesa e il secondo sesso* la porta a posizioni post-cristiane.

Il *sex gender sistem* costituisce una delle forme del femminismo radicale nord-americano. Le sue istanze saranno recepite più di altre. Discorso analogo sul fronte europeo, circa il cosiddetto "pensiero della differenza" di Luce Irigaray e poi di Julia Kristeva ed Hélène Cixous.

È però il cosiddetto "femminismo accademico" a porre sul tappeto la questione dell'identità (si vedano, pur nelle loro diversità, le posizioni di Gayle Rubin, Carol Gilligan, Donna Haraway, Teresa de Lauretis) sino alla *queer theory* di Judith Butler degli anni '90.

Le teologhe si inseriscono nella più grande rivoluzione tra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX: l'accesso delle donne alla scolarizzazione sino al conseguimento dei gradi accademici. Operazione lunga e complessa che le vede accedere alle diverse lauree, fino a superare l'ultima barriera,

quella della medicina. Ultimissima, ovviamente, la laurea in teologia. Eppure è la prima ad essere stata richiesta. Ma la prima donna al mondo laureata ottenne solo l'alloro filosofico. Ci sono voluti secoli per rimuovere l'ostacolo. Le donne hanno conseguito il dottorato in teologia solo negli anni sessanta. Si sa che il diniego opposto alla veneziana Elisabetta Cornaro Piscopio si fondava sul «taceant mulieres in ecclesia» (1Cor 14,34). Come avrebbe potuto insegnare – questo il senso dell'alloro e dell'*anulus* dottorale – colei che per dettato esplicito dell'Apostolo ne era esclusa?

Nella Chiesa cattolica, come già detto, le donne accedono alle facoltà ecclesiastiche dopo il Vaticano II; a Roma a partire dal 1966. Nel 1970 due donne eserciteranno la docenza: Nella Filippi, che ottenuto il dottorato in teologia all'Angelicum vi viene chiamata a insegnare; Rosemary Goldie che, “per chiara fama”, viene chiamata alla cattedra di teologia del laicato alla Pontificia Università Lateranense. Si può dire che lo scarto temporale tra il conseguimento dei gradi accademici e la docenza è veramente risicato. Come a Roma anche altrove le teologhe si trovano a insegnare rapidissimamente. Le protestanti con un leggero anticipo, le cattoliche immediatamente dopo. Tuttavia la generazione delle pioniere non avrà spazio accademico indipendentemente dalla confessione d'appartenenza. Il vizio sarà “generazionale”. Sono nate troppo presto per mettere a buon fine gli studi perseguiti e rimuovere il pregiudizio che tocca in generale l'accesso all'insegnamento universitario delle donne, indipendentemente dalla disciplina e dalla confessione di fede.

Due delle protagoniste europee hanno tracciato le tappe del percorso in chiave fortemente autobiografica. Mi riferisco all'intervento di Catharina Halkes nell'annuario dell'ESWTR 1/1993 e a quello di Kari Elisabeth Børresen nel volume, da me curato, *Donne e teologia: bilancio di un secolo* (Bologna 2004, 131-142).

Catharina Halkes traccia la storia antica (1960-1975) e richiama espressamente l'apporto delle pioniere (Gertrud Heinzelmann, Mary Daly, lei stessa, Kari Elisabeth Børresen, Maria de Leebeeck, Elisabeth Gössmann, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ida Raming, Else Kähler...); l'attenzione prestata alla questione donna dal Consiglio Ecumenico delle Chiese (e il contributo offerto da alcune donne, soprattutto d'area inglese e nord-americana); la sua personale esperienza nel contesto della Chiesa cattolica, le iniziative diverse, cattoliche e non, sino alla nascita dell'ESWTR, grazie all'impegno di Halkes stessa, di Luise Schottroff, Elisabeth Moltmann-Wendel, e altre ancora... ; presta infine attenzione all'anno internazionale della donna del 1975. Nelle note conclusive da conto degli sviluppi e delle pubblicazioni più recenti.

Kari Elisabeth Børresen entra nel merito dei termini cristianesimo e femminismo, indicando quest'ultimo come «l'affermazione teorica e l'attuazione pratica dell'autonomia delle donne in campo socio-culturale e il riconoscimento della loro capacità culturale in quanto create a immagine di Dio». Entra nel merito dell'epistemologia dei *Women's Studies/Gender Studies* e dei loro ambiti; presenta la sua ricerca antropologica (gerarchia ontologica; subordinazione ed equivalenza; immagine di Dio; femminismo patristico; tipologia androcentrica); l'attenzione alla "matristica", ossia alle donne cristiane e al loro contributo nella comprensione di Dio come madre, di un mariocentrismo femminista. Chiude infine puntualizzando le prossimità e non del femminismo cristiano, nel divario confessionale e nella differenza nord-sud.

Queste testimonianze non ci danno però la mappa completa. Tecnicamente, la teologia al femminile e/o la teologia femminista sono in discontinuità con la cosiddetta "teologia della donna", soprattutto praticata da teologi maschi a metà del secolo XX. Le loro ipotesi sulla valenza teoretica della femminilità, il più delle volte, sfociano in una "mistica della femminilità" (Henri de Lubac, Louis Bouyer, Pavel Evdokimov, H.U. von Balthasar ...).

Se, come si è fatto, la si vuole collocare nell'ambito delle teologie del genitivo, allora si dovrà espressamente dire della teologia femminista che è una teologia del genitivo soggettivo, ossia una teologia delle donne fatta dalle donne.

Queste puntualizzazioni non dicono però ancora i caratteri della teologia femminista che prossima ideologicamente ai movimenti di emancipazione ha una carica rivoluzionaria e militante diretta a una mutazione concreta dell'assetto intra ed extra ecclesiale. Donde la prossimità alla teologia della liberazione, alla teologia politica, alla teologia del contesto, alla teologia del processo... cose tutte risapute. Altrettanto importante è la carica esperienziale, l'afflato narrativo, la metodica questionante...

A metà degli anni '80 la mappatura distingueva: a) una corrente di collocazione intra ecclesiale, decisamente ancorata alla tradizione giudeo-cristiana (Letty Russel, Rosemary Radford Ruether, Phillis Tribble, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Anne Carr – in America; Kari Elisabeth Børresen, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann-Wendel – in Europa); b) una corrente post-cristiana (ne è espressione soprattutto Mary Daly); c) una corrente indicata come *Goddess Religion* o *Goddess Spirituality*, la cui contestazione del patriarcato ipotizza un antecedente matriarcato segnato dal culto benefico della "dea" (Elizabeth Gould-Davis, Carol Christ, Naomi Goldenberg...).

La mappatura degli anni '90 è offerta dal n.1/1996 di *Concilium*: "Teologie femministe nei diversi contesti". In esso Elizabeth Green disegna le

contiguità al “pensiero della differenza” in alcuni contesti della teologia femminista italiana.

Prima di passare alle aree disciplinari, e dunque a vagliare l’apporto più significativo delle donne a quello che a mio parere rimane l’apporto più originale alla teologia del secolo XX, vorrei avanzare una precisazione sulla cosiddetta “teologia al femminile”.

Se ne possono dare due diverse e opposte letture. Sotto questo nome, infatti, si indica una teologia epigona, pur nella chiave del genitivo soggettivo, della teologia della donna elaborata dai maschi. Più nota come l’ “altro femminismo”, essa introietta il pregiudizio patriarcale e androcentrico e di fatto afferma acquisita la dignità della donne nella Chiesa senza avanzare richieste di cambiamento. L’ “altro femminismo” ha persino aspetti transconfessionali. Legge nella recettività e oblatività di Maria l’archetipo del femminile.

Ma “teologia al femminile”, almeno in Italia, ha anche un’altra storia. E’ nata piuttosto come modalità mediterranea di non confliggere, già nell’uso delle parole, con la controparte accademica e clericale. Attraverso questa espressione *soft*, meno polemica, si è cercato di guadagnarsi un diritto alla parola, soprattutto negli ambienti allergici apriori al lessico femminista.

Credo sia stata una strategia vincente grazie a cui non poche teologhe hanno potuto portare avanti la loro ricerca e contribuire alla migliore intelligenza delle donne sul piano della teoria e della prassi. Tanto più che la scelta obbligata di una lettura di genere si è posta sulla linea di una antropologia olistica e relazionale.

3.1. Le prospettive disciplinari

La ricerca biblica

Sono persuasa che l’apporto più significativo, e in ogni caso, il primo in ordine di tempo, venga dalla ricerca biblica delle donne. L’impegno destrutturante e poi ricostruttivo anima l’approccio alla Scrittura sin dai primordi del movimento femminista. Più che evocarne le protagoniste (Elisabeth Schüssler Fiorenza, innanzitutto) rinvio al progetto di “La Bibbia delle donne” e in essa ai volumi d’indole propriamente esegetica, alle curatrici e alle autrici dei diversi contributi. Credo che l’indice dei due volumi relativi all’Antico e al Nuovo Testamento, dica già l’ultimo sviluppo della ricerca. Penso si possa dire, senza alcun dubbio, che la produzione delle donne abbia riequilibrato una lettura inesatta e tendenziosa. Abbia soprattutto svelato i movimenti di rimozione della memoria o di manipolazione della stessa, restituendo le donne al loro protagonismo storico salvifico. D’altra parte, senza cadere in inutili apologetiche, anche il prendere atto dell’ipoteca

culturale soggiacente ai testi ci aiuta a promuoverne la lettura sulla linea di un dinamismo inclusivo. Si veda il n. 11 dell'Annuario dell' ESWTR (2003).

La ricerca sistematica

Dio, Cristo, Maria, la grazia, il peccato, la chiesa, i sacramenti... Non c'è pista sistematica che la riflessione delle donne non abbia percorso anche se, a mio parere, non con gli stessi risultati ottenuti a livello di ricerca biblica.

Una prima ricerca è diretta alle immagini femminili di Dio. Si tratta di recuperare la femminilità di Dio, dimensione altra e non meno significativa di quella unilateralmente maschile tramandataci dalle Scrittura e dalla teologia tradizionale. Vengono sottoposti a vaglio il concetto di paternità, la sua lettura patriarcale (Dorothee Sölle), le sue conseguenze sul piano del vissuto ecclesiale. Si riscoprono i modi altri del dire Dio, sino a coglierlo come madre, amante, amico/a (Sallie Mc Fague).

Da qui il passaggio a Cristo, alla sua maschilità, allo Spirito e alla sua ipotetica femminilità. Insomma un cantiere aperto trinitario, cristologico e pneumatologico in cui eccelle la produzione di Elizabeth Johnson.

In questo insieme tre nodi: la questione del linguaggio religioso, il rapporto Dio-mondo, l'“esonero metaforico” (cfr. Elizabeth Green, *Il filo tradito*, Torino 2011). Nodi che investono l'intera ricerca teologica.

Sul fronte mariologico rinvio alla sintesi di Valeria Schiefer-Ferrari, (*Mariologia. Dizionario San Paolo*, Cinisello B. 2006), di cui è anche curatrice. Ricordo come tra le prime ad accostare Maria in chiave femminista sia proprio Catharina Halkes, già ricordata. Una erosione profonda alla tradizione androcentrica veicolata dai cosiddetti dogmi mariani è stata operata da Kari Børresen sin dagli anni '70.

Sui temi propriamente antropologici l'apporto di Anne Carr (*Grazia che trasforma*, Brescia 1991[1988]). Senza dimenticare, nella prospettiva della creazione, l'eco-femminismo sempre più evidente nel percorso di Rosemary Radford Ruether che negli anni '90 (*Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia 1995 [1994]) sviluppa in questa direzione temi già frequentati negli anni '70 (*Per una teologia della liberazione della donna, del corpo e della natura*, Brescia 1976 [1972]). Sul tema l'Annuario ESWTR del 1994 curato da Mary Gray e Elizabeth Green. La “ricerca ecclesiologica delle donne” è stata oggetto di un intervento di Serena Noceti (cfr. *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologna 2007, 101-120). In esso, viene sottolineata la metodologia, sviluppata nell'ermeneutica dei testi, per altro propria in gran parte della produzione femminista. Essa «unisce... una vera e propria *pars destruens* – percorsi di

decostruzione dei paradigmi androcentrici –, a una ri-costruzione critica alla luce di presupposti teoretici provenienti dalle filosofie femministe, in particolare dal pensiero della differenza e dai *Gender studies*. La teorizzazione ecclesiologica si sviluppa sia con analisi esplicativo-diagnostiche dei processi ecclesiali, sia come critica anticipativo-utopica della *res* “chiesa” ». Noceti segnala i contributi d’area nordamericana legati ai nomi di Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Johnson, Anne Carr, d’area nord-europea dovuti a Hedwig Meyer-Wilmes, Elisabeth Gössmann, Kari Elisabeth Børresen, d’area latinoamericana e caraibica e dunque agli apporti di Ivone Gebara e Maria Pilar Aquino.

La consapevolezza sempre più compartita circa la presenza delle donne nella Chiesa, al passato come al presente, produce, secondo Noceti, due atteggiamenti diversi. Da una parte la Chiesa è sperimentata come luogo di marginalizzazione ed oppressione, come ambito di ingiustizia istituzionalizzata; dall’altra gli spazi ecclesiali vengono interpretati come luoghi di identificazione e di elaborazione del discorso di fede delle donne.

La ricerca ecclesiologica delle donne appare segnata da un continuo ricorso a fonti bibliche, patristiche e storiche. Non meno importanti sono la trasversalità ecumenica; la dichiarata interconnessione antropologica, escatologica e trinitaria; la prospettiva sociologica che porta soprattutto alla critica della prassi e dei modelli istituzionali.

Infine, la riflessione sulla *Lumen Gentium* orienta «ad aprire nuovi spazi di presenza e di potere delle donne, per delineare una forma nuova di chiesa. In particolare l’ecclesiologia femminista si pensa come ecclesiologia militante, politica, pubblica, “trasgressiva e sovversiva”».

La ricerca pratica

Non ho al riguardo una particolare competenza. È nell’ambito etico che si avverte più forte il legame con le filosofie femministe e i loro orientamenti. In particolare le donne teologhe si inseriscono sulla linea di un’etica relazionale. L’ambito pratico investe però anche la pastorale, l’ecumenismo, il dialogo interreligioso, la liturgia, la spiritualità.

Ambiti anche questi di un protagonismo teologico delle donne. Esemplifico con la ricerca liturgica in cui sono impegnate le francesi Monique Bruhin, Odette Sarda, Hélène Bricout, la belga Michèle Clavier, la tedesca Nicole Emsley di Dinklage, l’americana Catherine Vincie, la cinese Anne Kai-Yng Chan.

Si vedano al riguardo gli Annuari ESWTR del 1998 sul tema delle “prospettive femministe in teologia pastorale” (curato Hedwig Meyer-Wilmes, Lieve Troch, Riet Bons-Storm); del 2009 sul “dialogo interreligioso” (curato

da Annette Esser, Katharina von Kellenbach, Annette Mehlhorn, Sabine Bierberstein, Ursula Rapp); del 2001 su “donne liturgia e ritualità” (curato da Susan K. Roll, Annette Esser, Brigitte Enzer-Probst, Charlotte Methuen, Angela Berlis).

Sul tema della spiritualità ancora il fascicolo di *Concilium* 5/2000 (“Nel potere della Sapienza: spiritualità femministe in lotta”).

La “tradizione delle donne”

Mi pare, infine, obbligato richiamare un ulteriore apporto della teologia femminista diretto a recuperare la cosiddetta “tradizione delle donne”.

Possiamo dire che non poche delle pioniere hanno dedicato la loro vita a questa indagine affascinante che ha rimesso in circolo la produzione delle donne, esegetica, mistica, in senso stretto teologica.

La proclamazione di Ildegarda di Bingen quale dottore della Chiesa – evento interno alla Chiesa cattolica ma non privo di ricadute esterne – è da ultimo proprio il prodotto di una fatica che ha ci restituito questa straordinaria e polivalente figura di monaca, scienziata, biblista, teologa, musicista, profeta. Su questa linea si sono mosse Elisabeth Gössmann, Kari Elisabeth Børresen e diverse altre alla loro sequela.

Se vogliamo, la teologia femminista è partita proprio da questo tipo di ricerca. Lì è avvenuto il passaggio dalla teologia del genitivo oggettivo a quella del genitivo soggettivo. Le prime ricercatrici, sulla soglia degli anni '60, si iscrivevano ancora in un contesto “neutro”. Coglievano in questa presunta neutralità la garanzia della loro oggettività di studiose.

Ma la loro è stata per così dire una collocazione di transizione. Gioco forza è prevalsa una diversa e interpellante attenzione alla tradizione biblica e alle donne in essa, alla storia della comunità cristiana e al protagonismo operativo e teorico delle donne. Da qui la scoperta del filo rosso di una tradizione loro, alternativa, il più delle volte minoritaria, ma mai del tutto smarrita, che ha aperto la strada alla riflessione sistematica in tutti gli ambiti del sapere teologico.]

4. Un'incidenza ecclesiale della teologia delle donne?

Strumenti *ad hoc* – lessici, dizionari – consentono un approccio più circostanziato alla teologia prodotta dalle donne nel secolo XX. Io stessa ne ho tentato un consuntivo, oltre la soglia del 2000, promuovendo un colloquio su “Donne e Teologia. Bilancio di un secolo”. All'interno degli atti (Bologna 2004), viene anche offerta un'ampia mappatura geo-culturale, purtroppo con l'esclusione dell'Africa.

Di certo, almeno per le cattoliche, non ci sarebbe mai stata questa singolare stagione senza il Vaticano II. Dobbiamo al Concilio la possibilità concreta offerta ai laici e alle donne, religiose o laiche, d'entrare nell'agone teologico a pieno diritto. Certo a scorrere i saggi pubblicati altrove, ad esempio in America, si percepisce l'attenzione che la teologia presta alla riflessione delle donne. Non avviene la stessa cosa nel vecchio continente. Certamente non avviene in Italia. Segno evidente che molto resta ancora da fare.

Il mio personale convincimento è tuttavia che la soggettualità teologica delle donne è il fatto nuovo, il più rilevante della teologia del secolo XX, un vero "segno dei tempi"! Prima o poi con questo dato indiscutibilmente innovativo e significativo bisognerà fare i conti.

Resta tuttavia aperta la questione dell'incidenza delle donne teologhe nel vissuto vivo della Chiesa. Non dubito che esso ci sia stato ma mi riesce davvero difficile sia quantificarlo sia rilevarlo a livello planetario. Ad esempio – e questo è un fatto che investe sia il continente americano, nord e sud, sia l'Europa, è evidente che la presa di coscienza delle religiose, il loro inedito atteggiamento critico, così come il loro capillare coinvolgimento negli organigrammi diocesani, regionali e internazionali, sia conseguenziale all'accesso alla teologia di gran parte di loro. Diverse importanti teologhe sono religiose, anche con metodiche diversissime. Cito fra le tante Anne Carr, Elizabeth Johnson e Antonietta Potente. Molte hanno avuto o hanno parte attiva nei percorsi sinodali delle loro Chiese o delle conferenze episcopali nazionali o continentali. Lo stesso vale per le laiche. Penso alla presenza di Maria Teresa Santiso Porcile nel contesto latino-americano, ad esempio. Alla incisività dei percorsi anche ecclesiali di Maria Clara Luchetti Bingemer o di altre ancora.

Sicuramente le teologhe sono presenti negli organigrammi più disparati. E ciò vale anche a livello di Santa Sede. Ad esempio, il Pontificio Consiglio per i laici ha ufficialmente una "sezione donna".

La questione, se mai, è relativa alla collocazione delle teologhe chiamate a collaborare. Pur nella assoluta diversità delle situazioni, spesso l'impressione è che venga operata una selezione favorevole a un certo immobilismo tradizionalista. Donne sì, magari lusingate d'esserci, ma ben "affidabili" circa il rifiuto d'ogni spinta al cambiamento. Si ripete, insomma, quanto già accaduto nel 1975, anno internazionale della donna. La commissione allora istituita – era sul tappeto la questione dei ministeri – di fatto si spaccò. Il documento elaborato risultò insignificante e inefficace. Da quel momento in poi la cooptazione delle donne è sempre avvenuta su una selezione previa, garantista sul fronte dell'eventuale cambiamento. Venti anni dopo il

quadro è rimasto immutato, malgrado fosse una donna a guidare la delegazione della Santa Sede.

Sul fronte specifico della teologia, per quanto riguarda la vicenda europea, dopo un periodo di *leadership* francese si è passati a una attiva militanza d'area tedesca. Se l'Olanda, e in genere il nord Europa nei fervori dell'immediato Concilio, hanno avuto un ruolo chiave, oggi c'è un impegno comune e condiviso che investe anche la Spagna e l'Italia.

Se, nell'orizzonte cattolico, prendiamo come *specimen* il Vaticano II e le sue istanze di riforma, costateremo come il lavoro delle teologhe abbia supportato e soprattutto movimentato la riforma liturgica e la sua attuazione, ad esempio; così come sono indubbie le ricadute della fatica esegetica delle donne. Il capitolo V della *Mulieris Dignitatem* non avrebbe potuto essere scritto senza l'appassionata ricerca delle donne. Ma proprio questo stesso documento ci dice anche l'incompletezza dell'ascoltarle.

Quanto alla ricezione dell'ecclesiologia di comunione le donne se ne sono fatte bandiera, ma anche lì cozzano contro la residua contrapposizione chierici-laici, contro una visione gerarcologica e piramidale, ben lungi dall'essere stata sconfitta. E, d'altra parte, le donne teologhe sono in prima linea in associazioni, gruppi, movimenti, comunità di base che si ispirano e promuovono l'utopia conciliare.

Significativo è ancora l'impegno delle teologhe sul fronte operativo dell'ecumenismo, del dialogo interreligioso, del dialogo interculturale, del rapporto Chiesa mondo, della cura del creato, di un'etica solidale...

Va anche detto che l'efficacia e la visibilità sono maggiori là dove le teologhe sono garantite sotto il profilo professionale.

Ovviamente l'incidenza non corre solo sul versante ecclesiale, ma anche su quello civile e culturale. Tutta da verificare è, dunque, l'udienza che le teologhe hanno nella società. Qui, in particolare, la loro visibilità ed efficacia cresce nella misura in cui condividono le battaglie delle femministe laiche: filosofe, sociologhe, psicologhe, politiche, giornaliste, saggiste... Un punto nodale è certamente la battaglia per i cosiddetti diritti umani, per il riconoscimento pieno della dignità delle donne, da ultimo gravemente offesa da tutti quei "delitti di genere", primo tra tutti il femminicidio che, a livello sociale, appaiono proprio come risposta alla messa in crisi del sistema patriarcale e del ruolo assegnato in esso alle donne.

Nelle sinergie di visibilità certamente ha un suo peso la risorsa associativa, l'aver dato vita a forme di collegamento nazionali e internazionali. Esse diventano un prezioso strumento d'interlocuzione sia con le associazioni teologiche tradizionali, nelle quali le donne sono oggi, ovviamente presenti anche con ruolo di responsabilità, sia con le associazioni laiche di

diversa ispirazione, comunque tese a rompere il circolo dell'invisibilità e dell'esclusione.

La difficoltà maggiore credo oggi venga della crisi culturale che muove da lontano e si protrae senza che se ne vedano ancora soluzioni. Alle donne teologhe si pongono, dunque, sfide non di sola e pura concettualizzazione, ma d'operatività risolutiva sia sul piano ecclesiale che su quello sociale.

Un proverbio latino suona : «*gutta cavat lapidem*» – la goccia scava la pietra. La questione, dunque, a mio avviso, richiede una pazienza tenace. Si tratta di un'arte che le donne ben conoscono e che a lungo andare inciderà anche la resistenza della società e della Chiesa e ci aprirà a un mondo finalmente diverso e armonioso nella felice sinergia d'ogni risorsa e d'ogni dono. La teologia delle donne è una tessera non irrilevante di un mosaico bellissimo, tutto ancora da comporre.

LA NUOVA GERUSALEMME NELL'APOCALISSE: STORIA E SIMBOLO

Iulian FARAOANU*

Abstract: The purpose of this paper is to present some aspects of New Jerusalem symbolism in Revelation in relationship with various biblical fragments. In order to describe the image of Jerusalem, it will be a general presentation of the concept „holy city” in the Old and New Testament. The description is followed by short analyses of some fragments from Revelation related to the Jerusalem concept. In the end, comes out reflections about the theological and symbolical figure of the apocalyptic Jerusalem. The holy city is the fulfillment of history and the dream to see God face-to-face.

Key words. New Jerusalem, theological, symbol, God's presence, eschatology, the Old and New Testament.

Introduzione

Gerusalemme è stata da sempre una città affascinante. Sin dalla sua fondazione, essa ha avuto una grande importanza, sia come capitale, sia come luogo della presenza quasi fisica di Dio. Per quanto riguarda il nome della città, Giovanni di Patmos si ispira alle tradizioni dell'Antico Testamento. L'autore dell'Apocalisse però trasformerà il simbolo di Gerusalemme. Nelle seguenti pagine, dopo un'analisi dell'immagine biblica della città santa, l'attenzione si soffermerà di più sulle sue ricorrenze nell'Apocalisse. Alla fine, saranno alcune considerazioni sulla portata simbolica e teologica di Gerusalemme.

1. La città Gerusalemme

1.1. La città nel mondo antico

Nel greco extrabiblico *pólis* indica un centro abitato da un gruppo umano con l'idea di fortificazione. Si sottolinea la differenza tra un centro abitato e la campagna.² Quando si parla di città bisogna vedere se ci si riferisce alle strutture architettoniche o piuttosto alla comunità che lì vi abita. Con l'andare

* Facoltà di Teologia Romano-Catolica, Università „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.

² H. STRATHMANN, „*pólis*”, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, vol. X, 1275. B.J. MALINA, *The New Jerusalem in the Revelation of John*, The Liturgical, Collegeville (MI) 2000, 40: „A city is a bounded, centralized set of social relationships concerned with effective collective action and expressed spatially in terms of architecture and the arrangement of places”.

dei tempi il concetto di città diventa sempre più politico, anche se si conservano le caratteristiche di luogo abitato costituito da case, mura e strade. Si arriva così all'idea ben conosciuta della città-stato greca.

Il corrispondente ebraico del concetto greco di città è *`ir*. Questo termine si riferisce ad „ogni insediamento umano fortificato da mura” e non ha i connotati della città-stato greca. L'ideale era la sicurezza e la protezione che offriva la città.¹ Le mura avevano un ruolo particolare per la sicurezza. Significativo è l'episodio della conquista di Gerico le cui mura crollano. *Dt* 3,5 parla di città forti, mura eccelse e porte con sbarre le cui funzioni principali sono l'assicurare la protezione e la difesa. L'idea di una città in cielo che scende sulla terra pare sia specifica alla cultura orientale, e non a quella greco-romana.²

Un altro aspetto rilevante è la fondazione della città, spesso attribuita a un dio. La divinità poteva legittimare il possesso del territorio occupato dal gruppo umano che vi abita, ma soprattutto garantiva la difesa, il benessere della città.

La città nell'Antico Testamento può essere considerata per estensione un compimento dell'esodo di Israele. Infatti il popolo prende in possesso la terra di Canaan con tutte le sue città (*Gs* 6; 8; 10; *Gdc* 1). La città diventa in seguito l'ambito della vita economica, politica e culturale. Essa è anche luogo di vita e di relazioni.³

Nel Nuovo Testamento il termine „città” appare circa 160 volte: quasi la metà delle ricorrenze in Luca, in Matteo 26 volte e in Apocalisse 27 volte e poche volte negli altri scritti. Il suo senso è quello di „insediamento umano chiuso”⁴, cioè gruppo umano che vive in una collettività. In alcuni casi può significare gli abitanti della città.

Giovanni di Patmos sceglie come immagine del compimento finale proprio la città. Questa scelta ha come sottofondo l'idea di un cristianesimo urbano sviluppato nel primo secolo d.C. Ma la sottolineatura è quella della convivenza di una comunità e l'accento è messo sul popolo di Dio⁵.

1.2. Gerusalemme nell'Antico Testamento

Gerusalemme è la più importante delle città di Israele perché in essa abita Dio. E' la città di Dio, città che Lui ha scelto, la città santa, una volta che Davide⁶ l'ha costituita capitale (*2Sam* 5) e Salomone ha costruito in

¹ STRATHMANN, „*pólis*”, 1291.

² B.J. MALINA, *The New Jerusalem in the Revelation of St. John. The City as Symbol of Life with God*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, 45.

³ D. SCAIOLA, „Gerusalemme: fra accusa e distruzione. Quale speranza?”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 46.

⁴ STRATHMANN, „*pólis*”, 1312.

⁵ M.E. BORING, *Revelation*, John Knox Press, Louisville 1989, 219.

⁶ L. SEMBRANO, „Gerusalemme: città-sposa e sposa-città. L'inesauribile forza di un simbolo di eternità”, in A. CASALENGO (a cura di), *Tempo ed eternità*. In dialogo con Ugo Vanni S.I., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 130.

essa il Tempio. Gerusalemme è la figlia di Sion (*Is* 1,8; *Mic* 1,13), protetta da Dio il quale abita sul monte santo. Nella storia dell'Antico Testamento Gerusalemme è il centro religioso di Israele, è la città di Dio (*Sal* 46,5), la città del grande Re (*Sal* 48,3), il trono di YHWH (*Ger* 3,17).⁷ Tuttavia, la gloria divina non rimane per sempre nella città. In *Ez* 11,23 la gloria di Dio abbandona la città, e in futuro si aspetta la rinnovazione di Gerusalemme.

Il libro di Isaia considera la tematica della Gerusalemme importante.⁸ *Is* 60 parla della centralità della santa città in cui risplende la gloria di Dio, di cui gioiranno tutti i popoli. In *Is* 54,11-14 è descritta una città ideale, ornata di pietre preziose. E *Is* 65,17-25 aggiunge il motivo del paradiso. Gerusalemme come città è presentata anche in 52,1 e 60,14. L'idea del popolo come simbolo della città santa appare in 46,13; 51,6; 60,21 e 65,18. In molti testi isaiani Gerusalemme è città, madre e sposa, un luogo di relazioni interpersonali dove al centro sta Dio che offre la sua eredità.⁹

Is 2,2-5 offre un'immagine della città futura. In futuro il monte più alto di Israele sarà meta del pellegrinaggio dei popoli. Si realizza in questo modo l'unità di tutte le nazioni attorno a Gerusalemme da cui uscirà la Legge e la Parola.¹⁰

Is 54,11-14 contrappone la Gerusalemme terrena, povera e sconsolata alla Gerusalemme futura ornata di pietre preziose. Il linguaggio usato è metaforico, si tratta della ricostruzione della città da parte di Dio, città equiparata alla sposa con molti gioielli. Probabilmente non si parla di una città reale, ma è una metafora. In questo caso i gioielli sarebbero i figli di Gerusalemme e le pietre preziose i suoi santi¹¹.

Nell'Antico Testamento esistono ancora due salmi che trattano il tema di Gerusalemme. Questi si aggiungono ai canti di Sion (*Sal* 46; 48) che elogiano la città santa. Il *Sal* 87 allude ad una città sul monte santo, con fondamenti stabili e porte. Queste porte sono il punto di ingresso dei popoli stranieri e simboleggiano la città amata da Dio. Uno degli elementi fondamentali è l'idea dell'universalismo della salvezza. I cinque popoli nemici di Israele sono collocati ai quattro punti cardinali e ricevono la cittadinanza gerosolimitana. Tutto fa riferimento a Dio, Lui scrive i popoli nel libro e rende la città stabile offrendo la possibilità di abitarla a lungo¹².

⁷ F. MANNS, *L'Israele di Dio*, Dehoniane, Bologna 1998, 64. E. TESTA, „La nuova Sion”, in *Liber Annuus* XXII (1972), 48-60.

⁸ E. FRANCO, „Gerusalemme in *Is*. 40-66”, in *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1982, 143: un argomento può essere la frequenza dei termini: Sion 36 volte e Gerusalemme 26 volte. Inoltre Gerusalemme è una tematica teologica ricca che percorre tutto il libro.

⁹ FRANCO, „Gerusalemme in *Is*. 40-66”, *art. cit.* 151.

¹⁰ SCAIOLA, „Gerusalemme”, 54-55.

¹¹ A. MELLO, „Babele e Gerusalemme”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 39-40.

¹² L. MANICARDI, „Sion, la 'città di Dio' (*Sal* 87)”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 83-94.

Il *Sal* 122 è ancora più vicino parlando della casa di Dio in una città salda costruita sul monte avendo porte e mura. La cinta muraria delimita l'esterno dall'interno dove si trovano i palazzi. Le porte „indicano la capacità di Gerusalemme di accogliere quelli che vengono ad essa, ma sono anche criterio di separazione tra quanti entrano e quanti rimangono fuori”¹³. Nel salmo la città è riservata solo agli israeliti e si individua nella storia dove sono presenti ancora il Tempio e i seggi del giudizio necessari per eliminare il male e l'ingiustizia. L'invocazione pressante è per la pace¹⁴.

Alcune brani dell'Antico Testamento parlano anche di una città priva di mura (*Zc* 2,8) e di porte sempre aperte (*Is* 60,11) pronte ad accogliere tutti. Dopo la distruzione di Gerusalemme si aspetta una restaurazione messianica nell'escatologia (*Tob* 13,17-19). Rissi identifica quattro concezioni diverse sulla Gerusalemme del futuro nel giudaismo.

L'evoluzione della concezione sulla Gerusalemme porta ad affermare che questa città diventerà casa di preghiera per tutti i popoli (*Is* 56,7) e meta del pellegrinaggio delle nazioni (*Is* 18,7; *Is* 56,6-8; *Zc* 8,21-22). Si arriva così al concetto di una Gerusalemme spirituale.

Nel giudaismo la città santa rimane un punto di riferimento. Prima di tutto c'è l'idea di una Gerusalemme terrena, che sarà ricostruita al centro del mondo. In *OrSib* 5,420-425; 5,250 è descritta una Gerusalemme di dimensioni grandiose e con un grande muro. In *En* 90,28ss. si parla di una nuova casa di Dio. In tutti questi passi non si allude ad una discesa della Gerusalemme.

In secondo luogo c'è l'idea di una Gerusalemme di lassù, Gerusalemme celeste. Sembra però che non sia la Gerusalemme aspettata dagli ebrei. In genere si nota l'opposizione con la Gerusalemme terrena, che dovrà sparire per fare posto alla città escatologica.

In terzo luogo esiste una concezione di una discesa della città celeste in *4Esdr*: 7,26; 8,52; 10,25-27.44; 13,36. In queste ricorrenze si intravede una Gerusalemme pre-esistente, che apparirà alla fine dei tempi, santa, legata al regno messianico¹⁵.

Infine in Bar syr esiste l'idea di un mondo divino preesistente, di una dimora di Dio a cui sono associati anche gli uomini¹⁶. La Gerusalemme preesistente è preparata fin dalla fondazione del mondo. Nell'Apocalisse di Baruch la Gerusalemme mostrata ai patriarchi fin dai tempi di Adamo sarà rivelata alla fine. La città nascosta nei cieli sarà rinnovata per l'eternità

¹³ A. SPREAFICO, „Gerusalemme, città di pace e di giustizia”, in *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1982, 86.

¹⁴ G. BIGUZZI, «I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22», in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 174-175.

¹⁵ D. AUNE, „The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic”, in *Neotestamentica* 40 (2006), 17.

¹⁶ M. RISSI, *Die Zukunft der Welt*, 54-59.

(6,1-10; 29,1-30,5)¹⁷. In *2Bar* 49,4 si parla di Gerusalemme, modello dato a Mosè, mentre in *2Bar* 4,1-7 si allude ad una Gerusalemme preesistente mostrata ai patriarchi.

In *4Esd* la tristezza della rovina di Sion viene cambiata in gioia per la speranza della restaurazione escatologica (9,26-10,60). In *4Esd* 10,27 si nota il trapasso dall'immagine della donna a quella della città con fondamenta grandiose. E in *4Esd* 10,40-48 si parla di una città edificata da Dio. Una preghiera delle Diciotto benedizioni afferma: „A Gerusalemme, tua città, ritorna con misericordia; riedificala come edificio eterno, prontamente nei nostri giorni. Benedetto sei tu, Signore, che riedifichi Gerusalemme”.

A Qumran la Gerusalemme nuova è descritta nel Rotolo del Tempio (11Q19 o 11QTemple) e nel rotolo della Nuova Gerusalemme: 1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q555; 5Q15 (il più esteso documento) e 11Q18. Un primo aspetto è la sua relazione con il Tempio. Dopo una presentazione del piano della città e la descrizione della nuova Gerusalemme in DNJ, l'autore insiste sul rapporto tra il Tempio e la città. Il Tempio descritto nella DNJ è quello finale che Dio erigerà alla fine dei tempi, a cui faceva allusione già 11QT¹⁸.

I tanti frammenti del rotolo della Nuova Gerusalemme ritrovati in più grotte rifletterebero la sua popolarità a Qumran. La fonte di ispirazione dei due rotoli pare sia *Ez* 40-48. Ambedue i documenti, sono in polemica con il Tempio storico e parlano di Tempio e città escatologiche¹⁹. Gli elementi della descrizione della città nel rotolo della Nuova Gerusalemme sono spesso simili all'Apocalisse: lo splendore, i materiali preziosi, la misurazione²⁰. In 11Q19 si parla di porte e delle 12 tribù della città. Il Tempio è grande e si insiste sulla entrata dei puri all'interno. Nonostante queste somiglianze è difficile sostenere una dipendenza letteraria²¹.

La conclusione sull'idea della Gerusalemme futura si può esprimere in alcuni punti: a) Gerusalemme futura è compimento di tutte le profezie riguardo Israele che rimane il popolo eletto; b) Tale compimento è un atto della grazia di Dio che purifica e costituisce il suo popolo; c) Il cuore è la nuova alleanza, la presenza di Dio in mezzo al suo popolo; d) la salvezza è universale, tutti i popoli verranno al monte di Dio, guardando a Israele che diventa luce per le nazioni²².

¹⁷ TESTA, „La nuova Sion”, *art. cit.*, 60-61.

¹⁸ F. GARCÍA MARTINEZ, „The New Jerusalem' and the future Temple of Manuscript from Qumran”, in IDEM (a cura di), *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1994, 186-209.

¹⁹ D. AUNE, „The Apocalypse and Palestinian Jewish Apocalyptic”, 21. Cf. R.A. BRIGGS, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, Peter Lang, New York 1999, 104.

²⁰ BRIGGS, *Jewish Temple*, *op. cit.*, 168-169.

²¹ BRIGGS, *Jewish Temple*, *op. cit.*, 166-167.

²² M. RISSI, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Friedrich Reinhardt, Basel 1966, 53.

1.3. Gerusalemme nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento l'idea di Gerusalemme viene interpretata partendo dalla situazione storica. Per Marco è la città dove il Signore viene crocifisso e il cui Tempio ha bisogno di purificazione. La vittoria di Cristo sulla morte, il quale deve essere cercato in Galilea è indizio che l'abitazione di Dio non è più limitata a Gerusalemme.

Per Matteo Gerusalemme è la città dove Cristo viene sistematicamente rifiutato. La distruzione della città è conseguenza dell'incredulità e segno che Dio si è scelto un nuovo popolo.

Tra i sinottici Luca è colui che insiste di più su Gerusalemme e sul Tempio. L'inizio e la fine del Vangelo sono segnati dal Tempio. Un ampio spazio occupa il viaggio di Gesù verso Gerusalemme (*Lc* 9,51-19,27) che diventerà poi il luogo di nascita della Chiesa e il punto di partenza per la diffusione della Parola di Dio fino ai confini della terra. Le apparizioni del Risorto sono nella città santa, come anche gli inizi della prima comunità cristiana²³.

Nel vangelo di Giovanni si nota lo slittamento verso il simbolismo della città. Gli eventi finali della vita di Gesù hanno un valore nuovo e universale.

Negli scritti paolini si nota la stessa ottica, la dimensione simbolica della Gerusalemme. La Gerusalemme celeste *Gal* 4,24-26 è riflettuta anche in *2Cor* 5,1-5 e *Fil* 3,20. Quelli che credono in Cristo hanno già la cittadinanza del cielo. La fedeltà a Cristo Salvatore, l'attesa del ritorno del Signore e il rifiuto dell'idolatria sono segni della fede dei cristiani nella lettera ai Filippesi. La lettera agli Ebrei (*Eb* 11,10-13; *Eb* 12,22-23) parla della Gerusalemme nuova, città del Dio vivente.

Nel Nuovo Testamento Emmanuele, il nome di Gesù era uno dei nomi di Gerusalemme. Sulla base di questa somiglianza etimologica, tenendo presente che Dio si confonde con la città santa dove abita, prendendo in considerazione lo slittamento che passa dal concetto di città a quello di comunità, si potrebbe pensare che Gerusalemme è Gesù, il nuovo Tempio, il centro del culto. Dall'altra parte, numerose componenti della città sono riferite a Gesù nel Nuovo Testamento: la porta, la via, l'acqua nuova del costato, la pietra angolare il fondamento per eccellenza. Già Vanni parlava della dimensione cristologica della Gerusalemme nuova.

L'equilibrio deve essere tra la città storica e quella ideale, tra quella terrestre e quella celeste, tra realtà e simbolo. Ma il primato è l'idea di una Gerusalemme dello spirito, la città futura.

Gli elementi di questa Gerusalemme sia storica, che soprattutto ideale, sognata negli scritti rabbinici e del Nuovo Testamento sono: a) pietra-simbolo

²³ MANNs, *L'Israele di Dio*, 66-69.

di stabilità e solidità; b) acqua: Dio è la sorgente di acqua viva; c) monte: i fondamenti sono su monti alti (*Sal* 46,3-4); d) porta: simbolo di passaggio, entrare-uscire. Da una parte si esce per la fuga e per l'esilio. Dall'altra parte si entra per assumere la responsabilità del combattimento. C'è l'idea del cammino, una strada da fare insieme a Dio; e) le immagini di gioia, sposa e luce²⁴.

Altri elementi fanno riferimento alla duplice connotazione di Gerusalemme, spaziale e temporale: terrestre-celeste, quella di oggi-quella di poi. Questo appare nella riflessione rabbinica e poi in quella cristiana.

2. Gerusalemme nell'Apocalisse

L'immagine della Nuova Gerusalemme percorre tutto il libro dell'Apocalisse, incominciando dai messaggi alle sette chiese e terminando con la grandiosa visione della città che scende dal cielo.

Ap 21,12-14 si riferisce alla città Gerusalemme. In 21,9-25 l'autore descrive la Gerusalemme città santa e nuova che scende dal cielo, da Dio. Dopo averla indicata espressamente in 21,10, essa viene descritta avvolta dalla gloria e dalla luce divina. In seguito sono dipinte le caratteristiche che il veggente intravede all'esterno.

Il participio iniziale di *Ap* 21,12 si ricollega alla città. La domanda spontanea è se l'autore si riferisce ad una città ellenistica o alla città ebraica, precisamente se ha in mente solo Gerusalemme. Il nome della città in 21,10 fa supporre che di mira è proprio la capitale di Giuda. Ma l'autore dipinge nel suo libro un quadro della città: *Ap* 2-3 le città dell'Asia minore, la tipologia di Sion, Babilonia in *Ap* 13 e 17 e, infine *Ap* 21-22 con la descrizione di Gerusalemme²⁵.

L'autore, nel descrivere Gerusalemme, si rifà all'Antico Testamento, visto i contatti tra l'Apocalisse e la Scrittura ebraica. Le fonti principali sono quelle dell'apocalittica giudaica che in seguito ricevono i segni della redazione cristiana²⁶.

La presentazione della città nei capitoli finali non è un'appendice, ma si trova in continuità con *Ap* 7,13-17 per quanto riguarda elementi di vocabolario: servire, l'abitare di Dio, il fiume di acqua della vita. I brani che pre-

²⁴ C.M. MARTINI, «Gerusalemme: storia, mistero, profezia», 9.

²⁵ D. GEORGI, „Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22”, in D. LÜHRMANN – G. STRECKER (a cura di), *Kirche. Festschrift G. Bornkamm*, Mohr Siebeck, Tübingen 1980, 353.

²⁶ R. BERGMEIER, „Jerusalem, du hochgebaute Stadt”, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), 87: questo lavoro redazionale si può rintracciare nei doppioni presenti nei capitoli 17, 19, 21 e 22.

figurano la città escatologica sono più numerosi: *Ap* 7,11,14-19; 15,1-4; 19,1-10.

Le connotazioni della città sono di natura storica, politica, economica, civile, profetica e culturale (religiosa). Inoltre si deve tener presente la sua centralità. Si nota una differenza: nei sette messaggi l'autore ha di mira città greco-romane, come erano quelle dell'Asia Minore, mentre la nuova Gerusalemme riflette la tipica città orientale²⁷. Questa opinione viene contraddetta da Georgi, il quale sostiene l'ispirazione dal modello di città ellenistica²⁸.

Il nome Gerusalemme appare in modo esplicito tre volte nell'Apocalisse: 3,12; 21,2 e 21,9-10 dove sono elencati i tratti principali della città. In sintesi le caratteristiche della Gerusalemme sono: città santa, città del mio Dio, che scende dal cielo, da Dio, nuova, fidanzata, sposa- donna.

Ci sono invece altri testi che non contengono il nome della città, però possono essere considerati allusioni a Gerusalemme. In 14,1 si menziona il monte Sion. In 19,7-8 si parla di città che è stata ed è amata; in 20,9 si parla di fidanzata e in 22,17 si allude alla fidanzata. Rimane discusso il brano 11,2-8 dove si allude alla città santa. Sono state molte discussioni se vedere in questa espressione Gerusalemme o piuttosto una figura universale, cioè la città che lotta contro Dio. Inoltre esistono testi che potrebbero essere accostati alla nuova Gerusalemme da un punto di vista tematico: *Ap* 4-5 la visione del Tempio celeste dove avviene un culto perfetto e la visione del trono da cui Dio esercita il suo regno. Poi *Ap* 6,9-11 con il grido dei martiri e *Ap* 8,3-5 con le preghiere dei santi. Tutti questi brani sono allusioni al popolo di Dio che troverà la sua completezza nella Gerusalemme celeste²⁹.

2.1. Gerusalemme in *Ap* 3,12

Il versetto contiene la promessa al vincitore nel messaggio indirizzato alla chiesa di Filadelfia. Questa promessa si concretizza in due ricompense: essere una „colonna nel Tempio del mio Dio” e l'iscrizione del nome di Dio e della città di Dio, la nuova Gerusalemme³⁰. Ambedue le immagini sono segno di appartenenza irreversibile a Dio³¹. La frase di 3,12b che interessa

²⁷ MALINA, *The New Jerusalem*, 46.

²⁸ GEORGI, „Die Visionen”, *art. cit.*, 351-372.

²⁹ P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 248-253.

³⁰ R.H. GUNDRY, „The New Jerusalem. People as Place, not Place for People”, in *Novum Testamentum* 29 (1987), 256: la nuova Gerusalemme si identifica con una persona, insieme a Dio e a Cristo.

³¹ U. VANNI, „Gerusalemme nell'Apocalisse”, in *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1982*, 31.

più da vicino contiene tre volte l'espressione „mio Dio”. „Il nome del mio Dio” appare anche in 2,17; 14,1 e 19,12.13 e riprende termini isaiani (*Is* 56,5; 62,2 e 65,15). Si sottolinea così la relazione tra Cristo, colui che parla alle chiese e Dio. Inoltre la Gerusalemme è la città di Dio e di Cristo ed è prefigurazione di quella finale descritta in *Ap* 21. Il verbo al futuro proietta la promessa nell'escatologia come ricompensa per la fedeltà nella prova. In questo modo si crea una grande inclusione tra la promessa della Gerusalemme in 3,12 e la sua apparizione in 21,2.10.

Il brano *Ap* 3,12 attribuisce alcune caratteristiche a Gerusalemme: „città del mio Dio”, „discendente dal cielo, da Dio”, „nuova”. Il contesto è quello dei messaggi indirizzati alle sette chiese, nei quali si trovano le promesse al vincitore.

In primo luogo, tale città è nuova. Questa novità si deve intendere come qualcosa di ancora non conosciuto, una novità escatologica opposta al presente, novità qualitativa. L'elemento nuovo è in relazione a Cristo. Come precisa Vanni le otto ricorrenze di *kainós* in Apocalisse parlano della novità apportata da Cristo (2,17: nome nuovo; 3,12: nome nuovo; 5,9 e 14,3: cantico nuovo; 21,1: cielo nuovo e terra nuova).³²

In secondo luogo, è una città che scende dal cielo, da Dio, cioè dalla trascendenza. La città appartiene a Dio. Per tre volte si ripete il „nome”, il quale viene iscritto sul vincitore. Si tratta di un triplice nome: di Dio, di Cristo e della Gerusalemme nuova. Qui c'è ancora il Tempio, mentre in *Ap* 21 non ci sarà e questo rimane un indizio della complessità e l'ineffabilità del mistero dell'*eschaton*.³³

2.2. *Ap* 14, 1: il monte Sion

Il monte Sion è simbolo della presenza di Dio e implica sicurezza e protezione di fronte agli avversari. Spesso Sion si identifica con la Gerusalemme stessa vedendo la presenza attiva e efficace di Dio in mezzo al suo popolo. Ora su questo monte c'è l'Agnello vincitore della morte, ritto, anche se porta i segni dello sgozzamento come dice *Ap* 5, 6. Insieme all'Agnello sono i 144.000 che recano sulla fronte il nome di Cristo e del suo Padre. Questo gruppo sono quelli che ancora devono attraversare la storia e combattere la battaglia finale. Si possono mettere in parallelo con il resto di Israele.

Un aspetto importante da rilevare è il nome di Dio e di Cristo sulla fronte, però manca il nome della Gerusalemme nuova. La spiegazione sembra semplice: i 144.000 non sono entrati nella Gerusalemme escatologica, sono

³² VANNI, „Gerusalemme”, *art. cit.*, 31-32.

³³ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, 126.

ancora nella storia. Loro appartengono a Dio e al Cristo, ma sono in cammino, orientati verso la città santa.

2.3. Gerusalemme in Ap 19, 6-8

Il canto 19,1-8 descrive le nozze dell'Agnello come immagine della conclusione della storia. La donna è simbolo della Gerusalemme che prima si prepara poi si riveste dell'abito di nozze. La preparazione è il cammino storico.

L'autore parla del vestito nuziale di lino puro e splendente. E lui stesso spiega in che cosa consista tale abito: sono „le azioni giuste dei santi”. *Dikaióma* derivante dal verbo *dikaiōō* parla di agire, di azioni conformi alla giustizia. Il concetto è quella di una giustizia che deriva da Dio (16,5), perché Dio è giusto e Lui rende giuste le azioni dei santi. Tutti questi atti dei santi, conformi alla giustizia costituiscono l'abito nuziale della sposa dell'Agnello.

2.4. Gerusalemme in Ap 21-22

La nuova Gerusalemme: Ap 21, 2.9-10

Ap 21,2 fa parte del brano 21,1-8, il quale ha punti di contatto con 21,1-22,5. Il contesto è quello del rinnovamento escatologico, cielo nuovo e terra nuova permeati della novità di Cristo. L'utilizzo dell'aoristo 'eídon parla di un fatto compiuto in paragone con 3,12 dove era una prospettiva da realizzarsi ancora espressa dal futuro *grápsō*.

La prima caratteristica è „città santa”. La santità è di Dio e Lui la comunica alla città. Non è tanto l'aspetto di separazione dal profano, bensì una qualità trascendente, divina che ora la presenza di Dio la partecipa (*Is* 52,1 e *Is* 61,10).

Il secondo aspetto è quello di novità. Cristo presente in mezzo alla città la rende nuova, diversa dalla situazione storica in cui c'era il vecchio e il negativo.

La città discende dal cielo, da Dio e quindi partecipa della trascendenza di Dio. E se viene da Dio allora è simile, e affine a Lui. Questa città scende su una terra rinnovata e viene superata la distinzione tra cielo e terra perché i due ambiti si uniscono.

L'ultima nota è l'identificazione della città con la fidanzata preparata per il suo uomo. In 19, 6-8 si parlava della preparazione della fidanzata, ora è pronta per le nozze. La sottolineatura è il parlare di persone perché è una città fatta di persone che incontrano lo sposo Cristo. Poi la tematica dell'amore nell'unione tra l'Agnello e la fidanzata.

Nuova Gerusalemme in Ap 21,9-22,5

Il brano descrive la nuova Gerusalemme e dà una soluzione per la convivenza tra Dio e gli uomini. L'angelo (*interprete?*) fa vedere al veggente la fidanzata, la donna dell'Agnello. C'è il passaggio da fidanzata, situazione transitoria alla sposa, situazione già realizzata, le nozze compiute.

Dopo questa premessa si descrive il nuovo stato della Gerusalemme. In una prima fase si parla della presenza di Dio nella città, la quale essendo scesa dal cielo, da Dio, risplende ora della sua gloria. La gloria e la luce sono segni visibili che manifestano la presenza di Dio. Così anche la città splende e irradia la luce. La pietra preziosa e il diaspro erano segni dell'indicibile di Dio. Il veggente le ha viste quando era salito al cielo nella trascendenza (4,2-3). Adesso non c'è bisogno di salire perché la gloria di Dio è scesa sulla terra nuova nella Gerusalemme.

In una seconda fase la sposa dell'Agnello, Gerusalemme è presentata sotto aspetto sociale, descrivendo la vita in città. Prima di tutto c'è la descrizione esterna di questa città e la sua struttura: mura, porte, fondamenta. Si sottolinea l'universalità e la continuità della storia della salvezza. In secondo luogo si passa alla misurazione considerando la città più da vicino. Le dimensioni sono grandiose, la forma è cubica, cioè perfetta. Infine si rileva la preziosità dei materiali, simbolo della ricchezza della realtà di Dio. La descrizione interna della città (21,22-27) include la nota della mancanza del Tempo, il fiume di acqua di vita, il nome scritto sulla fronte. Tutto parla di appartenenza per sempre a Dio e di convivenza con Dio e l'Agnello per l'eternità.

3. Gerusalemme: simbolo e figura teologica

La prima domanda da cui si parte è quale tipo di Gerusalemme avesse Giovanni nella mente? Per alcuni studiosi si tratterebbe di una fase terrena, ancora da perfezionare.³⁴ Altri vedono solo la fase finale, nella gloria celeste. Oppure un riflesso della fase attuale, ma indirizzata verso il compimento: le due immagini insieme.³⁵ In Ap 3, 12 il vincitore è già cittadino di questa città, quindi fin da ora i cristiani hanno accesso alla città santa (*Gal* 4,26 e *Fil* 3,20). La città di Dio è già in mezzo agli uomini e alla fine sarà il compimento.³⁶

³⁴ B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, J. Gabalda, Paris 1921, 306.

³⁵ C. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève 1965, 356; Cf. K.L. SCHMIDT, «Jerusalem als Urbild und Abbild», in *Eranos Jahrbuch* 18 (1950), 220. Cfr. J. COMBLIN, «La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)», in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 29 (1953), 8: C'è anche Gerusalemme attuale, costituita dai cristiani. Una conferma viene dalla possibilità di espulsione dei malvagi.

³⁶ P. PRIGENT, «Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse de Jean», in J. LAMBRECHT (a cura di), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot,

L'autore parte da un'immagine storica, però dipinge creativamente un simbolo. Gli argomenti sarebbero la dimensione gigantesca della città, la forma cubica, l'immagine di donna unita a quella di città ecc. Tra l'altro, nell'Apocalisse sono due città Gerusalemme: quella storica, pre-escatologica in cui ancora sussiste il male e quella escatologica, il passaggio essendo rappresentato dai 144.000 presenti sul monte Sion insieme all'Agnello.

Un altro aspetto riguarda le due dimensioni diverse di Gerusalemme: la fidanzata vista dalla prospettiva dell'amore, che diventa poi donna quando le nozze sono compiute e l'aspetto sociale della città sotto il punto di vista della convivenza. Vanni vede un progresso lineare: in 3,12 c'è la Gerusalemme escatologica vista come traguardo. In 11,2 è la Gerusalemme pre-escatologica dove ancora coesistono le forze del male e del bene, però c'è una spinta verso il futuro finale. Ap 14,1-9 è la fase di passaggio: sul monte Sion l'Agnello prende il posto di Dio e guida gli eletti verso la Gerusalemme nuova. In questi brani si parla di preparazione della fidanzata per le nozze, lo sviluppo della storia della salvezza.

Sono prese di mira le due immagini: donna e città. La fidanzata si prepara e diventa donna nella fase escatologica finale. La città cammina nella storia e diventerà nuova. Questi due simboli si uniscono alla fine per disegnare la stessa realtà: la nuova Gerusalemme come luogo della presenza eterna di Dio e di convivenza universale.

Oltre gli aspetti simbolici, la nuova Gerusalemme è una figura teologica. L'immagine della città santa ha le sue radici nella concezione biblica. Sulla linea della nuova Sion così come appare negli scritti giudaici, questa città ha tre componenti: a) l'elezione, si tratta del resto santo che Dio ha eletto; b) la regalità, perché si rifà alla cittadella di Davide e c) il sacerdozio, perché si tratta di un nuovo culto nel Tempio celeste.³⁷

Sono state discussioni se questa Gerusalemme scende nella storia o sarà solo alla fine? Forse la migliore spiegazione è quella di un'escatologia intesa in modo qualitativo. L'autore ha una prospettiva teologica, e non cronologica, per cui si parla del compimento, della conclusione del piano salvifico.³⁸

Un altro aspetto è la continuità o discontinuità tra il mondo attuale e la nuova Gerusalemme. Ad uno primo sguardo sembra che l'autore parli solo delle cose future, di quello che deve ancora accadere. L'intento è il desiderio di infondere più speranza in quelle realtà che non si possono vedere sulla terra. Nonostante questa proiezione verso futuro, non si ignora il presente. Cristo Agnello è già presente in mezzo al suo popolo e gli eletti

Gembolux – Leuven 1980, 236.

³⁷ TESTA, «La nuova Sion», 72.

³⁸ E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo*, Società Editrice Internazionale, Torino 2002, 525.

hanno già sulla fronte il nome di Dio e dell'Agnello. Tutto questo induce a sostenere la continuità tra quello che sta in alto, la Gerusalemme che scende da Dio e quello che si trova ancora nel mondo.

Infine, l'ultima considerazione riguarda il trasferimento della Gerusalemme celeste dal cielo sulla terra. Nel cielo si trovavano la città preesistente e la sposa preparata per l'unione con Cristo. Ora nella fase escatologica il cielo si unisce con la creazione rinnovata. La discesa della nuova Gerusalemme è il punto culminante del piano di salvezza di Dio. La Chiesa escatologica è il popolo universale che vive la nuova alleanza e offre l'adorazione a Dio e all'Agnello che sono il nuovo Tempio. Sintetizzando, si può affermare che Gerusalemme diventa un simbolo per Giovanni. Questa città-donna è il popolo di Dio che ha raggiunto la pienezza nell'escatologia. Oppure è proprio l'ambiente della situazione escatologica.

Conclusioni

La città che descrive Giovanni è una città vera e autentica, la città dei tempi nuovi che sfugge agli schemi tradizionali. Questa nuova Gerusalemme è compimento e riunione di tutte le città in cui fondamentale è la comunione delle persone e il godimento dei doni di Dio. La nuova Gerusalemme è compimento finale della storia di salvezza: si tratta di nuova creazione, nuovo paradiso, nuovo Tempio, nuova alleanza. Tutto è arrivato allo stadio finale e definitivo. Questa nuova Gerusalemme è compimento finale del popolo di Dio, espresso dal numero 12 in cui si riconoscono i patriarchi e gli apostoli.

La Gerusalemme è anche il compimento della salvezza nel contesto di un totale rinnovamento. Tutti gli aspetti della città riflettono l'idea di perfezione e completezza del rapporto tra i redenti e Cristo. La città escatologica è il centro di tutto ed esprime il governo e la sovranità di Dio, combinando i tre elementi: il popolo, il luogo e la presenza di Dio. Si istaura così un nuovo ordine, perché tutti i nemici sono distrutti e il cielo è unito con la terra, mentre tutte le nazioni entrano nella nuova Gerusalemme, fonte della vera vita.

PAULUS VI CONTRA MUNDUM

Fabian DOBOȘ*

Abstract: Il presente articolo vuole trattare e spiegare il modo in cui il Papa Paolo VI è riuscito mettere in pratica l'unico suo scopo: la conversione degli uomini a Dio. Il titolo è dato da un paragone che si può fare tra il Papa Paolo VI e Sant'Atanasio di Alessandria, che ha combattuto dappertutto l'arianesimo, da qui essendo ricavato il sintagma: *Atanasius contra mundum*.

La prima parte dell'articolo tratta della vita e dell'attività di Giovanni Battista Montini prima della sua elezione alla Sede Pontificale; la seconda, divisa in due parti (prima e dopo l'anno 1968) cerca di riassumere l'intero lavoro di un papa che è riuscito a conservare la fede della Chiesa in Cristo.

Keywords: Paulus VI, conversione, fede, Chiesa, Cristo, biografia, pontificato.

Introduzione

Tra le grandi personalità che hanno influenzato la storia dell'umanità nel secolo XX°, ricordiamo, senz'altro, anche il Papa Paolo VI (1963-1978). Questi ha avuto il nobile onore di finire i lavori del Concilio Vaticano II, ma anche di mettere in pratica le decisioni dei documenti in un mondo che si trovava in un veloce progresso scientifico ed economico.

Nei 15 anni in cui egli si è trovato alla guida della Chiesa Cattolica, il Papa Paolo VI ha avuto un solo scopo: l'avvicinamento degli uomini a Dio. Il titolo „Paulus VI contra mundum” sembra di essere in contraddizione con questo scopo. Ma questo titolo ci è stato ispirato da un parallelo che abbiamo fatto tra l'attività di sant'Atanasio di Alessandria e quella del Papa Paolo VI. Infatti, così come Atanasio ha combattuto nel quarto secolo, soprattutto dopo il Concilio di Nicea (325), le eresie di quel tempo, così ha fatto anche il Papa Paolo VI, il quale si è opposto alle ideologie che mettevano in pericolo la salvezza delle anime degli uomini del secolo XX°. E come l'arianesimo si espase moltissimo nel periodo antico, cercando di soffocare la vera fede, così i regimi totalitari del secolo scorso (il fascismo, il nazismo e il comunismo) hanno compreso piano-piano quasi tutto il mondo, cercando di collocare l'essere umano nel genere animale. Questo è il motivo per il quale abbiamo considerato giusto parafrasare il sintagma „Atanasius contra mundum”.

* Facoltà di Teologia Romano-Catolica, Università „Alexandru Ioan Cuza”, Iași.

Dobbiamo specificare che qui il termine “mundum” deve essere inteso nel senso del Prologo del *Vangelo di Giovanni*: “Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. Venne fra la sua gente, ma i suoi non l’hanno accolto”².

In questo senso, il più importante momento è l’anno 1968, dopo la promulgazione dell’enciclica “*Humanae vitae*”, mediante la quale il Papa difende la vita umana fin dal momento del concepimento e vieta i metodi contraccettivi, che in quel periodo si diffondevano in un ritmo esponenziale. La fine di quel decennio è caratterizzata da una forte crisi, sia in piano ecclesiastico, sia in quello politico. Paolo VI, che si aspettava ad una rinascita della Chiesa, secondo le riforme prescritte dal Concilio Vaticano II, ha dovuto dichiarare con il cuore spezzato: “Noi aspettavamo la primavera ed è arrivata la tempesta”³.

Tuttavia, la storia ha già dimostrato che il Papa Paolo VI ha guidato la nave della Chiesa con molta sapienza, senza allontanarsi per niente dal cammino più corto e sicuro verso il porto della salvezza.

1. La vita e l’attività di Giovanni Battista Montini fino all’elezione alla sede papale

1.1. La formazione e i primi anni di sacerdozio

Il futuro Papa nacque il 26 settembre 1897, a Concesio (vicino Brescia, Lombardia) in una ricca famiglia, dai genitori Giorgio Montini e Giuditta Alghisi; ha ricevuto il battesimo il 30 settembre dello stesso anno, nella chiesa del paese Concesio, i suoi genitori imponendogli il nome Giovanni Battista.

Il suo papà fu avvocato, ma non ha mai svolto questo mestiere, egli scegliendo la carriera giornalistica, diventando un famoso editore e un coraggioso sostenitore delle azioni sociali dell’inizio del secolo XX^o; ulteriormente è stato anche deputato, per un periodo di tre mandati. Dal suo papà, ha preso il gusto per la lettura, mentre la mamma gli ha offerto lo spirito della preghiera e dell’abbandono totale nelle braccia del Padre celeste. Questi due aspetti si sono rintrecciati perfettamente in tutta l’attività pastorale che Giovanni Battista ha svolto prima come sacerdote, poi come arcivescovo e papa. Sia Giovanni Battista che i due suoi fratelli, Ludovico, più grande di un anno, e Francesco, più piccolo di tre anni, hanno avuto una buona educazione cattolica da parte dei genitori.

Giovanni Battista era un bambino debole, ma molto intelligente, egli facendo gli studi alla scuola dei gesuiti di Brescia (collegio “Cesare Arici”), il quale si trovava molto vicino alla sua casa.

² *Gv* 1,10-11.

³ www.rai.tv [accesso il 21.XI.2015].

Nel maggio 1907, quando egli aveva 10 anni, Giovanni Battista fece un pellegrinaggio a Roma, insieme alla sua famiglia, che è stata ricevuta in udienza privata dal Papa Pio X (1903-1914). Durante questa udienza, il bambino, tralasciando le regole del protocollo, è andato spontaneamente all'orecchio del Papa e gli ha detto qualcosa. Il Papa ha sorriso e poi gli ha detto che lo aspetta a Roma. Nessuno ha mai saputo che cosa gli aveva detto al papa⁴.

Anche se era malato, ha chiesto di andare sul fronte, durante la Prima Guerra Mondiale, ma fu respinto a causa dell'insufficiente salute. La vocazione al sacerdozio l'ha sentita gradualmente, essa maturandosi sotto lo sguardo di suo padre spirituale, Giulio Bevilacqua. Con questo, Giovanni Battista Montini ha mantenuto una forte amicizia lungo tutta la sua vita. Dopo essere stato eletto papa, come riconoscenza, lo creò cardinale, anche se inizialmente il vecchio parroco di Brescia ha provato di rifiutarsi.

Dopo il liceo, nell'anno 1916, Giovanni Battista si iscrisse al Seminario di Brescia. Qui, soltanto ha frequentato i corsi, ricevendo il permesso del vescovo del luogo, Mons. Giacinto Gaggia, di abitare nella sua casa, a causa della malattia. Lo stesso vescovo l'ha consacrato diacono, il 14 marzo 1920, e il 29 maggio dello stesso anno l'ha ordinato sacerdote nella cattedrale di Brescia.

Subito dopo la consacrazione, Giovanni Battista ha iniziato il corso di diritto canonico a Milano, ma il suo vescovo l'ha mandato nell'autunno dello stesso anno a Roma per studiare teologia alla Pontificia Università Gregoriana. Il giovane sacerdote, con il permesso del vescovo di Brescia, si è iscritto anche alla Facoltà di Lettere dell'Università "Sapientia". In questo tempo, ha abitato al Collegio Lombardo⁵.

Nel 1922 fu trasferito all'Accademia Ecclesiastica per studiare diplomazia, continuando gli studi di diritto canonico alla Gregoriana.

Nel 1923 è mandato a Varsavia come membro della Nunziatura, ma dopo alcuni mesi fu richiamato a Roma a causa degli effetti negativi che il clima ha avuto sulla sua salute.

Tra il 1925 e il 1933, Giovanni Battista è stato cappellano universitario nazionale, cioè curava il cammino spirituale del FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), essendo allo stesso tempo anche *aiutante* in Vaticano, presso la Segreteria di Stato. Altrettanto, in questo periodo, ha svolto anche attività didattica all'Accademia Ecclesiastica⁶.

Come cappellano universitario, Giovanni Battista ha cercato di formare giovani intellettuali, fedeli verso la chiamata alla santità e alla Chiesa Cattolica. Infatti, in questo periodo si sono formati i fondatori del Partito Cristiano

⁴ Luciano COSTA, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, Brescia 2014, pp. 49-54.

⁵ www.santiebeati.it [accesso il 22.XI.2015].

⁶ Cfr. Luciano Costa, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, pp. 67-69.

Democratico, che è stato fondato in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale. In più, questo è il periodo in cui è nata una forte amicizia tra il futuro Papa e il famoso Aldo Moro, che ha pagato con la vita le sue convinzioni politiche e religiose.

Il periodo in cui Giovanni Battista Montini è stato cappellano universitario nazionale coincide con quello in cui il fascismo consolidava il suo potere in Italia. Il regime totalitario obbligava gli studenti cattolici di occuparsi soltanto delle attività religiose, senza aver il permesso di implicarsi anche nella vita sociale e politica. Ma una tale limitazione della libertà umana non era condivisa da don Giovanni Battista. In questo contesto, precisamente nel 1926, ebbe luogo l'attacco di alcuni giovani fascisti contro gli studenti praticanti che facevano una processione sulle strade di Macerata, durante il Congresso Nazionale FUCI. Gli studenti si sono rifugiati nel palazzo vescovile, e poi, quando le cose si sono calmate, sono andati ad Assisi per finire i lavori del Congresso. Alla fine dell'evento, il futuro Papa ha detto: "Se noi non avremmo il permesso di fare processioni, allora continueremo di lavorare in silenzio"⁷.

1.2. L'attività nella Segreteria di Stato

La sua intensa attività tra gli studenti non piacque al regime fascista, egli essendo invitato dai superiori del Vaticano a darsi le dimissioni (13 febbraio 1933). Incominciando con questo anno, Montini si è dedicato totalmente al lavoro nella Segreteria di Stato, diventando il primo collaboratore del Sottosegretario Alfredo Ottaviani.

Il 13 dicembre 1937 è stato nominato Sottosegretario di Stato presso il cardinale Eugenio Pacelli, che era Segretario di Stato fin dal 1930⁸.

Giovanni Battista Montini ha partecipato, fin dal periodo in cui era *aiutante* nella Segreteria di Stato, alla redazione di molti accordi e concordati tra la Santa Sede e diversi stati dell'Europa. La prima collaborazione di questo tipo è stata in occasione della firma dei Patti Lateranensi, l'11 febbraio 1929, data di nascita dello Stato Vaticano. Poi hanno seguito i concordati con la Baviera, Polonia, Romania, Lituania, Prussia, nel tempo del pontificato del Papa Pio XI°. Nel periodo di Pio XII°, Giovanni Battista Montini ha lavorato alla redazione dei concordati con gli stati: Baden, Austria e Jugoslavia⁹.

Dopo l'elezione di Eugenio Pacelli alla Sede Pontificia, che prese il nome di Pio XII°, nel 1939, Giovanni Battista Montini è stato riconfermato nel

⁷ Georges HUBER, *Paul VI*, Bruxelles 1963, pp. 86-89.

⁸ Cfr. Luciano COSTA, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, pp. 71-73.

⁹ Jean D'HOSPITAL, *Trois Papes autourant de l'Histoire*, Paris 1969, p. 171.

suo ufficio di Sottosegretario di Stato, mentre come Segretario è stato nominato il cardinale Luigi Maglione. Dopo la sua morte, nel 1944, Montini ha continuato di svolgere la sua attività sotto l'autorità del papa¹⁰.

Durante la Seconda Guerra Mondiale, Mons. Montini è stato responsabile con l'organizzazione della vasta attività di cura dei rifugiati politici, aiutando spiritualmente e materialmente migliaia di persone, specialmente ebrei. Il 19 luglio 1944, dopo un grande bombardamento sulla Città Eterna, accompagna il Papa Pio XII°, nel quartiere San Lorenzo Fuori le Mura, devastato dalle bombe. In quella occasione, i due hanno ripetuto al mondo le parole che il papa disse il 24 agosto 1939: "Niente si perde con la pace, ma con la guerra tutto si può perdere"¹¹.

Dopo la guerra, Mons. Montini ha continuato di lavorare accanto al Papa Pio XII°, che lo considerava "la sua mano destra". Tuttavia, il papa non lo creò cardinale, in quanto il prelado "ha chiesto di essere esonerato di una così alta distinzione"¹².

1.3. Arcivescovo di Milano

Il 1 novembre 1954, il Papa Pio XII° ha nominato Mons. Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano. Questa nomina è stata interpretata da alcuni come un esilio, un'allontanamento di Montini dai problemi importanti del Vaticano. Il motivo per cui il papa ha agito in questo modo rimane per tutti, fin oggi, sconosciuto. Questa decisione ha determinato alcune persone di pensare al principio che incontriamo spesso nelle Chiese locali, ma anche in quella universale: "Promoveatur ut amoveatur".

Il 12 dicembre 1954 è stato consacrato vescovo dal cardinale Eugenio Tisserant. Il Papa non è potuto essere presente, essendo malato. Tuttavia, la sua voce fu presente all'evento per felicitarlo, grazie alla Radio Vaticana.

Il solenne ingresso nella città di Milano e l'installazione come arcivescovo ebbe luogo il 6 febbraio 1955. Arrivato alle porte della città, il nuovo arcivescovo si è inginocchiato e ha baciato in segno di rispetto, la terra dove doveva svolgere il suo servizio vescovile, anche se pioveva molto forte¹³.

Immediatamente, l'arcivescovo ha incominciato la visita alle parrocchie. Dopo tre anni, ha deciso di realizzare "la grande missione", che ebbe luogo

¹⁰ In una conferenza tenuta alla Pontificia Università Urbaniana, il 22 maggio 1980, il cardinale Sergio Pignedoli, che fu collaboratore del papa Paolo VI, fin dal periodo in cui questi lavorava nella Segreteria di Stato ha affermato che Montini dormiva molto poco, egli andando a letto sempre dopo l'una di notte (*Gli ultimi papi. Testimonianze*, Roma 1980, p. 118).

¹¹ Luciano COSTA, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, p. 84.

¹² Claudio RENDINA, *Papii. Istorie și secrete*, București 2007, p. 835.

¹³ Luciano COSTA, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, pp. 97-98.

tra il 9 novembre e il 1 dicembre 1957. Tra i predicatori di questa missione, in tutto 1300 di persone, ricordiamo: due cardinali (Lercaro di Bologna e Siri di Genova); 24 vescovi; 600 sacerdoti diocesani; 597 religiosi e 65 seminaristi¹⁴.

Nel primo consistorio che ebbe luogo il 15 dicembre 1958, il successore di Pio XII°, Giovanni XXIII° (1958-1963), creò cardinale l'arcivescovo Giovanni Battista Montini, questi essendo il primo sulla lista¹⁵.

2. Pontificato

2.1. Il pontificato fino al 1968

Al conclave, che iniziò il 20 giugno 1963 parteciparono oltre 80 cardinali, il più grande numero di tutta la storia. Il giorno dopo, il cardinale Giovanni Battista Montini fu eletto papa, imponendosi il nome di Paolo VI°. Il 30 giugno dello stesso anno ebbe luogo l'incoronazione del nuovo papa¹⁶.

La prima e più importante opera che doveva finire era il Concilio Vaticano II, così come affermava già nella predica della messa d'incoronazione. Altrettanto, in quella occasione, il nuovo Papa parlava ai fedeli sull'importanza del fatto che la Chiesa si deve accomodare alle difficoltà del tempo presente, mantenendo puro l'insegnamento cattolico: egli continuerà con massima devozione il lavoro dei suoi predecessori: custodirà la Santa Chiesa dagli errori dottrinali e morali che attentano all'integrità e alla sua bellezza, sia dal dentro sia dal fuori; cercherà di conservare e intensificare il servizio nella Chiesa (...). Così come ha già annunciato, riprenderà la celebrazione del Concilio ecumenico e chiederà a Dio che questo grande evento rinforzi la Chiesa nella fede, rinfreschi la morale, aggiorni e addatti le celebrazioni alle richieste di questi tempi, e così possa presentarla ai fratelli separati, che non sono in totale unità, e quindi questi la risentano attraente, e la via verso l'unione con il corpo mistico dell'unica Chiesa Cattolica diventi più facile e piacevole, in verità e carità¹⁷.

Il 29 settembre 1963, Paolo VI° presiede l'apertura della Seconda Sessione del Concilio Vaticano II, mettendo l'accento sullo sforzo che ogni confessione cristiana lo deve fare per raggiungere la piena unità:

Se tra le cause della separazione ci si può imputare una colpa, noi chiediamo con umiltà perdono a Dio e anche ai fratelli che si sono sentiti offesi da noi. In quello che ci riguarda, siamo pronti a perdonare le offese che hanno avuto come oggetto la Chiesa Cattolica, dimenticare le sofferenze di questa lunga serie

¹⁴ Georges Huber, *Paul VI*, p. 117.

¹⁵ Cfr. Luciano Costa, *Paolo VI Beato – "L'amico vero e sincero"*, p. 103.

¹⁶ Georges Huber, *Paul VI*, p. 305.

¹⁷ Cfr. www.vatican.va [accesso il 22.IX.2015].

di dissensioni e separazioni. Sia che il Padre celeste riceva la nostra dichiarazione e ci conduca tutti ad una pace vera e fraterna¹⁸.

Dopo breve tempo, il 17 ottobre, il papa riceve in udienza gli osservatori delle chiese cristiane non cattoliche, nella biblioteca privata, dicendoli:

Vi ringraziamo di nuovo per aver risposto affermativamente al nostro invito; vi ringraziamo di essere venuti; vi ringraziamo per la vostra presenza ai lavori del Concilio; vi assicuriamo della nostra stima e del nostro rispetto, del nostro desiderio di fare con voi, nel nostro Signore Gesù Cristo, i migliori legami possibili. Questo nostro atteggiamento non conosce nessuna trappola; siamo coscienti che non vogliamo nascondere le difficoltà per arrivare ad una intesa piena e definitiva; non temiamo la delicatezza del tema, nè la sofferenza dell'attesa¹⁹.

In occasione della chiusura del Concilio Vaticano II, all'inizio dell'omelia della solennità dell'Immacolata dell'anno 1965, Paolo VI° ha mostrato che i documenti di questo unico evento devono essere conosciuti, ben capiti e messi immediatamente in pratica:

Sentirete in breve tempo, alla fine di questa messa, la lettura di alcuni messaggi che il Concilio ecumenico, alla fine dei lavori, trasmette alle diverse categorie di persone (...). Altrettanto, ascolterete il nostro decreto ufficiale con il quale dichiariamo finito e chiuso il Concilio Vaticano II. Questo è un breve momento destinato al Nostro saluto finale. Poi, Noi rimaremo in silenzio. Il Concilio è finito; quest'assemblea immensa e straordinaria si chiude²⁰.

Nel 1964, Paolo VI° ha messo in vendita la sua tiara, e i soldi furono offerti ai poveri. Il cardinale Spellman di Washington ha pagato per essa più di un milione di dollari e adesso si trova esposta nella Basilica dell'Immacolata della città americana²¹.

Due anni dopo la chiusura del Concilio, nel 1967, in occasione della festa del 19 centenario del martirio dei santi Pietro e Paolo, Paolo VI° ha convocato il primo sinodo dei vescovi, che ha avuto come tema la loro collegialità²².

Un momento molto importante del pontificato di Paolo VI° lo rappresenta il pellegrinaggio che fece in Terra Santa nel periodo 4-6 gennaio 1964: "Il pellegrinaggio della fede e della pace"²³. Era per la prima volta quando un papa andava in Terra Santa. Il 4 gennaio, dopo aver percorso la *Via dolorosa*, ha celebrato la messa nella Basilica di San Sepolcro. Il giorno

¹⁸ *Apud* Iosefina REDIU, *Analiza și perspectivele ecumenice ale bisericilor în lumina documentului "Pentru convertirea bisericilor"* (Dombes, 1990), Iași 2011, p. 322.

¹⁹ *Apud* J.L. GONZALES – T. PEREZ, *Paolo VI Montini*, Modena 1965, p. 13.

²⁰ www.vatican.va [accesso il 13.IX.2015].

²¹ Cfr. www.wikipedia.org [accesso il 19.IX.2015].

²² Cfr. Luciano COSTA, *Paolo VI Beato – "L'amico vero e sincero"*, p. 115.

²³ Daniel ANGE, *Paul VI. Un regard prophetique*, Paris 1979, p. 27.

dopo, ha celebrato nella basilica dell'Annunciazione di Nazaret e il 6 gennaio nella Grotta di Betleeme, da dove ha trasmesso un messaggio di pace a tutti gli uomini del pianeta, anche ai infedeli e a coloro che perseguitano i cattolici²⁴. Fu accolto dappertutto con grande entusiasmo da tutti i cristiani, ma anche dalle persone di altre religioni. Il punto culminante di questo pellegrinaggio l'ha costituito l'incontro con il patriarca ecumenico di Costantinopoli Atenagora, il 5 gennaio, venuto anche egli a Gerusalemme proprio per questo incontro²⁵.

Dopo l'incontro con il patriarca Atenagora, il Papa Paolo VI° ha dichiarato:

Ho avuto la grande opportunità, stamattina, di abbracciare, dopo secoli, dopo secoli (*sic!*) il patriarca ecumenico di Costantinopoli e di parlare con lui sulla pace, fraternità, desiderio di unità, armonia e sul onore che dobbiamo dare a Cristo, servendo gli uomini²⁶.

Questa bella amicizia tra i due capi di Chiese ha portato alla firma di una dichiarazione comune, il 7 dicembre 1965, mediante la quale essi esprimevano il loro rimarico per lo scambio di brutte parole e scomuniche che hanno condotto alla separazione tra la Chiesa Occidentale e quella Orientale, nel 1054:

Papa Paolo VI° e il Patriarca Atenagora I, nel suo sinodo (...) sono dispiaciuti dalle offese, le accuse irragionevoli e i gesti condannabili che da una e dall'altra parte hanno marcato o accompagnato i tristi eventi accaduti in quella epoca. Sono dispiaciuti altrettanto e desiderano cancellare dalla memoria e dalla Chiesa le sentenze di scomunica che hanno seguito, e di cui ricordi sono rimasti fino ad oggi come un impedimento nella via dell'avvicinamento nella carità e di dimenticarle; rimpiangono finalmente i brutti precedenti e gli eventi ulteriori che, sotto l'influenza di diversi fattori tra cui la mancanza di dialogo e la sfiducia reciproca hanno condotto finalmente alla rottura effettiva della comunione ecclesiastica²⁷.

Dobbiamo evidenziare che fin dal 1969 esiste la tradizione che a Roma, per la solennità dei santi patroni Pietro e Paolo venga in visita, per venerare i due santi, una delegazione da Costantinopoli, mentre il 30 novembre, per la festa di sant'Andrea, il patrono della Chiesa Orientale, una delegazione del Papa va in Asia Minore per venerare il fratello di san Pietro²⁸.

Ricordiamo qui un ultimo gesto che denota un desiderio del Papa Paolo VI° di unità con la Chiesa Ortodossa: nel 1975, nella Cappella Sistina, il

²⁴ J.L. GONZALES – T. PEREZ, *Paolo VI Montini*, Modena 1965, pp. 109-110.

²⁵ Jean GUITTON, *Dialoghi con Paolo VI*, Verona 1967, pp. 396-397.

²⁶ www.youtube.com [accesso il 21.XI.2015].

²⁷ *Apud* Jean COMBY, *Să citim istoria Bisericii*, vol. I, București 1999, p. 120.

²⁸ Cfr. www.zenit.com [accesso il 20.XI.2015].

Papa ha baciato i piedi del Metropolita di Calcedonia, Melitone, il rappresentante del Patriarca Atenagora, volendo così riparare il gesto orgoglioso del Papa Eugenio IV° (1431-1447), che nel 1439, durante il Concilio di Firenze, ha chiesto ai patriarchi ortodossi di baciarli i piedi, questi rifiutandosi di fare un tale gesto²⁹.

Il desiderio di unità del Papa l'ha condotto anche ad un incontro con il primate dell'Inghilterra, Michael Ramsey, il 23 marzo 1966, a Roma. Il Papa ha messo il proprio anello nel dito del capo della Chiesa Anglicana, mentre questo, il giorno dopo, si è inginocchiato davanti al Papa³⁰.

Per venire incontro ai fedeli, ma anche per avvicinarsi alle altre confessioni cristiane, rispettando la libertà di tutti gli uomini, Paolo VI°, con un decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede, dichiarava, il 14 giugno 1966, che l'Indice dei libri vietati non ha più valore di legge ecclesiastica³¹.

Il 4 ottobre 1965 Paolo VI° ha parlato all'ONU, in occasione della festa di 20 anni della fondazione dell'organizzazione, insistendo sul ruolo che questa ha nel mantenere la pace sulla terra:

E allora il Nostro messaggio raggiunge il suo vertice; il vertice negativo. Voi attendete da Noi questa parola, che non può svestirsi di gravità e di solennità: *non gli uni contro gli altri*, non più, non mai! A questo scopo principalmente è sorta l'Organizzazione delle Nazioni Unite; contro la guerra e per la pace! Ascoltate le chiare parole d'un grande scomparso, di John Kennedy, che quattro anni or sono proclamava: "L'umanità deve porre fine alla guerra, o la guerra porrà fine all'umanità". Non occorrono molte parole per proclamare questo sommo fine di questa istituzione. Basta ricordare che il sangue di milioni di uomini e innumerevoli e inaudite sofferenze, inutili stragi e formidabili rovine sanciscono il patto che vi unisce, con un giuramento che deve cambiare la storia futura del mondo: non più la guerra, non più la guerra! La pace, la pace deve guidare le sorti dei Popoli e dell'intera umanità!

Grazie a voi, gloria a voi, che da vent'anni per la pace lavorate, e che avete perfino dato illustri vittime a questa santa causa. Grazie a voi, e gloria a voi, per i conflitti che avete prevenuti e composti. I risultati dei vostri sforzi, conseguiti in questi ultimi giorni in favore della pace, benché, non siano ancora definitivi, meritano che Noi, osando farci interpreti del mondo intero, vi esprimiamo plauso e gratitudine.

Signori, voi avete compiuto e state compiendo un'opera grande: l'educazione dell'umanità alla pace. L'ONU è la grande scuola per questa educazione. Siamo nell'aula magna di tale scuola; chi siede in questa aula diventa alunno e diventa maestro nell'arte di costruire la pace. Quando voi uscite da questa aula il mondo guarda a voi come agli architetti, ai costruttori della pace.

²⁹ Cfr. www.tracce.it [accesso il 16.IX.2015].

³⁰ Cfr. www.internetica.it [accesso il 13.XI.2015].

³¹ Jean GUITTON, *Dialoghi con Paolo VI*, p. 412.

E voi sapete che la pace non si costruisce soltanto con la politica e con l'equilibrio delle forze e degli interessi, ma con lo spirito, con le idee, con le opere della pace. Voi già lavorate in questo senso. Ma voi siete ancora in principio: arriverà mai il mondo a cambiare la mentalità particolaristica e bellicosa, che finora ha tessuto tanta parte della sua storia? È difficile prevedere; ma è facile affermare che alla nuova storia, quella pacifica, quella veramente e pienamente umana, quella che Dio ha promesso agli uomini di buona volontà, bisogna risolutamente incamminarsi; e le vie sono già segnate davanti a voi; e la prima è quella del disarmo³².

2.2. *Periodo 1968-1978*

Il momento più delicato del pontificato di Paolo VI° è stato l'anno 1960, quando il 25 luglio, ha promulgato l'enciclica "Humanae vitae", che tratta dell'amore coniugale, i problemi sulla trasmissione della vita nella famiglia e i metodi della regolarizzazione della nascita dei figli, essendo rifiutati i metodi contraccettivi. Moltissimi, anche cattolici, sono rimasti delusi di questo documento, che, secondo il loro parere, limita molto l'espressione dell'amore tra due persone. In più, alcuni, soprattutto sacerdoti, portavano ancora nei cuori il ramarico provocato dalla promulgazione dell'enciclica "Sacerdotalis Coelibatus", il 24 giugno 1967, mediante la quale veniva confermata la legge del celibato per i sacerdoti romano-cattolici. Dobbiamo aggiungere che quel decennio fu uno molto agitato anche dal punto di vista politico, il comunismo, attraversando anche esso una grande crisi.

Sentendo le critiche portate da tanti cattolici, Paolo VI°, essendo cosciente che questo periodo rappresenta "La notte oscura" del suo pontificato³³, ha invitato tutti all'amore e obbedienza verso l'insegnamento della Chiesa. Durante l'udienza generale del 18 settembre 1968 si è espresso così:

Il dovere di ognuno di noi, oggi, è di amare la Chiesa. Amarla significa stimarla ed essere felici di essere i suoi membri; significa esserle fedeli fino in fondo; significa obbedirle e servirla, aiutarla con sacrifici e gioia nella sua importante missione; significa condividere le idee e le sue convinzioni con amore autentico e generoso, per quanto riguarda il suo insegnamento verso la creazione che ci circonda e che abbiamo: la vita, la famiglia, la società, la verità, la giustizia, la libertà e la bontà³⁴.

Il 21 luglio 1969, in occasione del primo viaggio sulla luna dell'equipé americana guidata da Neil Armstrong, Paolo VI° ha inviato agli astronauti un messaggio dall'osservatore astronomico di Castel Gandolfo:

³² www.vatican.va [accesso il 18.XI.2015].

³³ Jean Guittou, *Paolo VI, Segreto*, Roma 1981, p. 22.

³⁴ Luciano Costa, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, pp. 139-140.

Gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini del buon volere!

Noi, umili rappresentanti di quel Cristo, che, venendo fra noi dagli abissi della divinità, ha fatto echeggiare nel firmamento questa voce beata, oggi vi facciamo eco, ripetendola come inno di festa da parte di tutto il nostro globo terrestre, non più invalicabile confine dell'umana esistenza, ma soglia aperta all'ampiezza di spazi sconfinati e di nuovi destini.

Gloria a Dio!

E onore a voi, uomini artefici della grande impresa spaziale! Onore agli uomini responsabili, agli studiosi, agli ideatori, agli organizzatori, agli operatori! Onore a tutti coloro che hanno reso possibile l'audacissimo volo! A voi tutti onore, che vi siete in qualche modo impegnati! Onore a voi, che, seduti dietro i vostri prodigiosi apparecchi, governate, a voi, che notificate al mondo l'opera e l'ora, la quale allarga alle profondità celesti il dominio sapiente e audace dell'uomo.

Onore, salute e benedizione!

Qui, parla a voi astronauti, dalla sua specola di Castel Gandolfo, vicino a Roma, il Papa Paolo sesto.

Onore, salute e benedizione a voi, conquistatori della Luna, pallida luce delle nostre notti e dei nostri sogni! Portate ad essa, con la vostra viva presenza, la voce dello spirito, l'inno a Dio, nostro Creatore e nostro Padre.

Noi siamo a voi vicini con i nostri voti e con le nostre preghiere. Vi saluta con tutta la Chiesa cattolica il Papa Paolo sesto³⁵.

Nello stesso anno, il 16 ottobre, il Papa ha ricevuto in udienza in Vaticano i tre astronauti, offrendoli un ricordo di ceramica, che rappresentava i tre magi, "vedendo nel loro viaggio l'eco di quello che i magi, guidati dalla stella, hanno fatto per incontrare Gesù, Dio fatto uomo"³⁶.

Il 27 novembre 1970, quando si trovava nell'aeroporto di Manila, Filippine, Paolo VI° fu il bersaglio di un attentato. Il pittore boliviano, Benjamin Mendosa, malato psichico, l'ha ferito al petto con un coltello. Le conseguenze potevano essere più tragiche, se il Segretario personale del Papa, Mons. Macchi, non fosse stato attento e non l'avesse fermato³⁷.

Paolo VI° ha partecipato il 13 maggio 1978, in San Giovanni in Laterano ai funerali del suo amico, Aldo Moro, ucciso dalle "Brigate Rosse". Si conoscevano fin dal periodo in cui Montini era cappellano universitario nazionale, e il grande uomo politico era studente. In nome di quest'amicizia, ma anche della libertà umana, Paolo VI° ha inviato a coloro che sequestrarono Aldo Moro una lettera con la quale li pregava di liberarlo. Pochi mesi dopo, il Papa muore a Castel Gandolfo. Era domenica, 6 agosto 1978, la solennità della Trasfigurazione³⁸.

³⁵ www.vatican.va [accesso il 25.XI.2015].

³⁶ Pasquale MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Brescia 2001, pp. 315-316.

³⁷ Cfr. www.santuariodellegrazie.brescia.it [accesso il 25.XI.2015].

³⁸ Luciano COSTA, *Paolo VI Beato - "L'amico vero e sincero"*, p. 147.

3. La lotta contro il comunismo

Abbiamo già ricordato del ruolo che Montini ebbe nella condanna dei regimi fascista e nazista. In seguito, ci fermeremo sul modo in cui Paolo VI° si è rapportato al comunismo.

Nell'enciclica "Ecclesiam suam", promulgata il 6 agosto 1964, condanna le ideologie atee, che non soltanto negano l'esistenza di Dio, ma professano apertamente e sostengono una politica che desidera "eliberare l'uomo dalle concezioni vecchie e false sulla vita e sul mondo, per sostituirle con una concezione scientifica e conforme con le esigenze del progresso moderno"³⁹. E il Papa continua:

È questo il fenomeno più grave del nostro tempo. Siamo fermamente convinti che la teoria su cui si fonda la negazione di Dio è fundamentalmente errata, non risponde alle istanze ultime e inderogabili del pensiero, priva l'ordine razionale del mondo delle sue basi autentiche e feconde, introduce nella vita umana non una formula risoltrice, ma un dogma cieco che la degrada e la rattrista, indebolisce alla radice ogni sistema sociale che su di esso pretende fondarsi. Non è una liberazione, ma un dramma che tenta di spegnere la luce del Dio vivente. Perciò noi resisteremo con tutte le nostre forze a questa irrompente negazione, nell'interesse supremo della verità, per l'impegno sacrosanto alla confessione fedelissima di Cristo e del suo Vangelo, per l'amore appassionato e irrinunciabile alle sorti dell'umanità, e nella speranza invincibile che l'uomo moderno sappia ancora scoprire nella concezione religiosa, a lui offerta dal cattolicesimo, la sua vocazione alla civiltà che non muore, ma che sempre progredisce verso la perfezione naturale e soprannaturale dello spirito umano, abilitato, per grazia di Dio, al pacifico e onesto possesso dei beni temporali e aperto alla speranza dei beni eterni.

Sono queste le ragioni che ci obbligano, come hanno obbligato i Nostri Predecessori e con essi quanti hanno a cuore i valori religiosi, a condannare i sistemi ideologici negatori di Dio e oppressori della Chiesa, sistemi spesso identificati in regimi economici, sociali e politici, e tra questi specialmente il comunismo ateo. Si potrebbe dire che non tanto da parte nostra viene la loro condanna, quanto da parte dei sistemi stessi e dei regimi che li personificano viene a noi radicale opposizione di idee e oppressione di fatti. La nostra deplorazione è, in realtà, lamento di vittime ancor più che sentenza di giudici⁴⁰.

Nella stessa enciclica, Paolo VI° parla della Chiesa del silenzio, di tante chiese locali soprattutto dell'Europa dell'Est, ridotte al silenzio dai regimi atei che erano al potere⁴¹.

³⁹ PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, nr. 103.

⁴⁰ PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, nr. 104-105.

⁴¹ PAOLO VI, Enciclica *Ecclesiam suam*, nr. 107-108.

Nell'enciclica "Populorum progressio", promulgata il 26 marzo 1967, anche se non è formalmente condannato il comunismo, Paolo VI° la fa tuttavia indirettamente, includendo l'ideologia comunista tra gli insegnamenti atei, affermando che

qualsiasi azione sociale implica un'insegnamento. Il cristiano non dovrebbe ammetterlo se questo comprende una filosofia materialista ed atee che non rispetta nè l'orientamento religioso della vita verso il suo scopo finale, nè libertà e nemmeno la dignità umana⁴².

Nella lettera apostolica "Octogesima adveniens", promulgata il 14 maggio 1971, Paolo VI° tratta della distinzione tra ideologie e movimenti storici, applicando questa distinzione in modo esplicito alla tensione tra cristiani e marxisti. Il Papa riafferma, prima di tutto, l'inaccettabilità dell'ideologia marxista, collocandosi così sulla stessa linea con il decreto del Sant'Ufficio del 1949:

Così il cristiano che vuol vivere la sua fede in un'azione politica intesa come servizio, non può, senza contraddirsi, dare la propria adesione a sistemi ideologici che si oppongono radicalmente o su punti sostanziali alla sua fede e alla sua concezione dell'uomo: né all'ideologia marxista, al suo materialismo ateo, alla sua dialettica di violenza e al modo con cui essa riassorbe la libertà individuale nella collettività, negando insieme ogni trascendenza all'uomo e alla sua storia, personale e collettiva; né all'ideologia liberale che ritiene di esaltare la libertà individuale sottraendola a ogni limite, stimolandola con la ricerca esclusiva dell'interesse e del potere, e considerando la solidarietà sociale come conseguenza più o meno automatica delle iniziative individuali e non già quale scopo e criterio più vasto della validità dell'organizzazione sociale⁴³.

Poi, Paolo VI° dedica un'ampio spazio all'analisi del socialismo, in cui alcuni cristiani vogliono riconoscere le aspirazioni che portano dentro, nel nome della fede. In funzione di continenti e culture, in modo diverso, Paolo VI° scrive che tutte le sue forme sono, in gran parte dei casi, incompatibili con la fede. Il pontefice condanna il socialismo e, quindi, "i movimenti storici, socialisti, che rimangono condizionati dalle loro ideologie originali"⁴⁴.

Facendo distinzione tra i diversi correnti del marxismo, il Papa enumera alcune caratteristiche di questi che sono contrari alla fede cristiana: la lotta di classe, "lotta che deve sempre essere seguita e continuamente provocata"⁴⁵; "l'esercitazione collettiva di un potere politico ed economico, sotto la guida di un unico partito, che desidera essere – soltanto esso – l'espressione e il

⁴² PAOLO VI, Enciclica *Populorum progressio*, nr. 39.

⁴³ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 26.

⁴⁴ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 31.

⁴⁵ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 33.

garante del bene di tutti, privando gli individui e gli altri gruppi di qualsiasi possibilità di iniziativa e di elezione⁴⁶; materialismo storico e la negazione di qualsiasi trascendenza.

Una forma più debole, ma più seducente, che ha il marsismo è “l’attività scientifica”⁴⁷. Paolo VI° l’ha condannata, nella stessa lettera apostolica, perché “anche se questo tipo di analisi privilegia alcuni aspetti della realtà in detrimento degli altri e gli interpreta in funzione di ideologie, fornisce tuttavia ad alcuni, oltre ad uno strumento di lavoro, una certezza prealabile dell’azione con la pretesa di decifrare, in modo scientifico, il risorto dell’evoluzione della società”⁴⁸.

Il 26 maggio 1973, Paolo VI° ha ricevuto in udienza Nicolae Ceaușescu, cercando di ottenere da questo un’ammeiglioramento della situazione della Chiesa Greco-Cattolica della Romania, che era perseguitata, ma il presidente della Romania non fu d’accordo di parlarne⁴⁹.

Conclusionione

Contra mundum: Una caratteristica che la personalità di Paolo VI° ha avuto pienamente; contro quel mondo che non credeva in Dio; contro il fascismo, il nazismo e il comunismo; contro il regime comunista della Romania; contro la limitazione della libertà dell’uomo; contro la guerra; contro la sofferenza; contro la morte fisica e spirituale.

Ricordiamo, in conclusione, alcuni gesti straordinari, motivati dalla fede e ispirati dall’umiltà: l’abbraccio, a Gerusalemme, con il Patriarca ecumenico di Costantinopoli, Atenagora; nella Cappella Sistina, il bacio dei piedi del Metropolita Ortodosso di Calcedonia; il bacio della terra, nonostante la pioggia, nel momento dell’ingresso come arcivescovo di Milano; la lettera che ha inviato alle “Brigate Rosse”, chiedendole di rimettere in libertà il suo amico Aldo Moro.

Il Papa Paolo VI° fu chiamato il Papa della modernità, grazie alla sua capacità di intendere i problemi contemporanei e di cercare una soluzione adeguata ai bisogni del tempo, in conformità con lo spirito evangelico, conservando allo stesso tempo puro il dogma cattolico.

In conclusione, riportiamo un frammento dell’omelia del Papa Francesco in occasione della beatificazione (19 ottobre 2014) del Papa Montini.

Nelle sue annotazioni personali, il grande timoniere del Concilio, all’indomani della chiusura dell’Assise conciliare, scrisse: “Forse il Signore mi ha chiamato

⁴⁶ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 33.

⁴⁷ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 33.

⁴⁸ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, nr. 33.

⁴⁹ Cfr. www.nicolae-ceausescu.yolasite.com [accesso il 25.XI.2015].

e mi tiene a questo servizio non tanto perché io vi abbia qualche attitudine, o affinché io governi e salvi la Chiesa dalle sue presenti difficoltà, ma perché io soffra qualche cosa per la Chiesa, e sia chiaro che Egli, e non altri, la guida e la salva” (P. Macchi, Paolo VI nella sua parola, Brescia 2001, pp. 120-121). In questa umiltà risplende la grandezza del Beato Paolo VI che, mentre si profilava una società secolarizzata e ostile, ha saputo condurre con saggezza lungimirante – e talvolta in solitudine – il timone della barca di Pietro senza perdere mai la gioia e la fiducia nel Signore⁵⁰.

⁵⁰ www.vatican.va [accesso il 28.II.2016].