



Quaderni dell'Istituto San Luca
per la formazione permanente dei presbiteri
DIOCESI DI PADOVA

Servitori della Parola

Cammino di riflessione spirituale
fra i preti della chiesa di Padova

Paolo Giannoni

19

GENNAIO 2009



Quaderno degli angeli 4

Eremo di Mosciano Firenze

DIOCESI DI PADOVA

Servitori della Parola

**Cammino di riflessione spirituale
fra i preti della chiesa di Padova**

(26-30 gennaio 2009)

Paolo Giannoni

a cura dell'*Istituto San Luca*



Quaderni dell'Istituto San Luca
per la formazione permanente dei presbiteri
DIOCESI DI PADOVA

N. 19 – GENNAIO 2009



Quaderno degli angeli 4

Eremo di Mosciano - Firenze

Introduzione

«Vi attendo, nel prossimo anno, ad un ulteriore e importante appuntamento per il nostro presbiterio: gli Esercizi spirituali diocesani sul tema della Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa. Sarà un'occasione per coltivare nel nostro cammino spirituale l'unità di vita», con queste parole il vescovo di Padova, mons. Antonio Mattiazzo, nella lettera ai confratelli presbiteri scritta a un anno dal Convegno di Asiago e in occasione della festa di San Prodocimo, primo vescovo di Padova (7 dicembre 2008), ha invitato i presbiteri della diocesi a partecipare agli esercizi spirituali diocesani.

Con la duplice esperienza delle Settimane di sinodalità presbiterale – “Borca 2001” e “Borca 2004” – e con il Convegno presbiterale – “Asiago 2007” – è emersa infatti nei presbiteri l'esigenza di unificare vita e fede, vita e ministero e di confrontarsi con il nuovo che avanza. Da questa richiesta è maturata la proposta di Esercizi spirituali per tutto il presbiterio diocesano sul tema del Sinodo dei vescovi svoltosi nell'ottobre 2008: *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*, proprio nell'ottica di riscoprire il rapporto tra la Parola di Dio e la Chiesa e tra la Parola di Dio e il presbitero.

In questo *Quaderno di San Luca*, che viene pubblicato anche come *Quaderno degli Angeli* (pubblicazione dell'Eremo di Mosciano dove vive don Paolo Giannoni, presbitero diocesano della Chiesa di Firenze e monaco camaldolese) è raccolta la riflessione “Servitori della Parola” proposta da don Giannoni in occasione del primo ciclo di esercizi spirituali per presbiteri del 2009.

Padova, 25 gennaio 2009

don Giuseppe Zanon

Paolo Giannoni, vive la vita di prete e monaco oblato camaldolese a Sant'Andrea di Mosciano (Fi), già docente di Teologia spirituale alla Facoltà Teologica dell'Italia centrale (Fi), è membro dell'Associazione Teologica Italiana e dell'Associazione Amici di Teilhard de Chardin.

Collabora con diverse visite specialistiche, ha pubblicato numerosi scritti e alcuni libri di spiritualità.

Servitori della Parola

1.

“Narrat textum, prodit mysterium”

(s. Gregorio Magno, *Moralia* in Job 20,1)

A noi viene una parola e la parola si ascolta. È la cosa essenziale che verifica la relazione che Dio apre con noi e che chiede la risposta. Non è una cosa scontata, perché portati istintivamente (e giustamente) ad “essere in”, noi siamo chiamati ad “essere verso” l’altro. Di fatto uno dei punti critici della vita è avere occhi che vedono e orecchi che ascoltano, cioè avere un animo di poveri che si apre e così entra nel regno di Dio.

Occorre mettere insieme la ricchezza che Dio ci ha dato facendoci esistere: ogni io è una preziosità e Dio ha posto in noi una grande spinta “egotropica”, perché il nostro io cresca e sia salvo in pienezza. Qui sta la spinta essenziale per l’“essere in” noi. Ma Dio ci ha dato un’altra ricchezza: la nostra libertà, che non è il semplice libero arbitrio, ma la potenza del tutto (J. B. Metz) e che si apre al tutto di Dio, perché invada l’essere e gli dia quella pienezza che il suo eros chiede. La povertà del cuore che apre la vita alla parola è essenziale condizione della salvezza tanto quanto la volontà di salvezza da parte di Dio. Questa c’è, per la natura trinitaria di Dio. Occorre questa nostra parte.

In questo quadro avviene il dialogo che si apre con la Parola di Dio. La prima, principale, è il Verbo. L’altra originante è la parola della creazione e di essa ognuno/a di noi è una forma. Insieme abbiamo la parola della Scrittura che ci racconta e ci consegna il mistero, l’evento della salvezza fatta storia. Dalla parola (come dal sacramento) prorompe la forza della grazia che si incarna nel nostro essere e nella nostra vita. In ogni incontro della parola di Dio con noi, ancora avviene il dono dell’eterno che si fa storia, si fa la nostra storia.

Abbiamo usato una parola che forse è suonata strana, anche se è del vangelo di Giovanni che con essa indica l'opera di rivelazione di Cristo (Gv 1,18: "*exegèsato*"). In verità le parole della Scrittura sono la storia incarnata dell'eterno Verbo di Dio. L'unica Parola del Padre si incarna nelle parole per l'opera dello Spirito di amore: ogni sillaba, ogni apice è segno del Verbo. Per questo «la chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore» (DV 21).

1.1 Che cosa prima di tutto la Scrittura ci consegna come mistero?

La storia di Dio è la storia di una consegna ("*paràdosis*", "*tradio*") e di una consegna di sé. Essa si esprime appieno nella consegna di Gesù, ma la fonte e la radice di questo è nella realtà trinitaria del Dio che Gesù Cristo ci ha rivelato e consegnato. Dobbiamo alla sapienza della teologia contemporanea l'aver verbalizzato un bisogno essenziale della chiesa: la necessità di passare dal senso della "trinità immanente" a quello della "trinità economica", cioè di cogliere la Trinità immanente come l'essenza del Dio che salva: la salvezza corrisponde all'essere profondo e intimo di Dio.

Brevemente possiamo dire che Dio è unico ma non solitario, bensì comunità di amore. Il suo essere è segnato non dallo stare a sé e per sé, ma nella relazione (concilio di Firenze). E in se stesso Dio ha la "*alietas*"; in se stesso è l'essere altro di un unico essere («altro è il Padre, altro è il Figlio, altro è lo Spirito santo...»), nell'unità («... ma non un'altra cosa»; così il Lateranense IV).

Il fatto che l'essere di Dio sia una relazionalità coglie l'essenza profonda di Dio come un essere amore verso l'altro. Si comprende allora perché Dio per la potenza del suo essere Amore si esprima e la sua espressione è il Verbo, il Logos, la Parola che il Padre dice dicendosi, esprimendosi. Per questo attraverso il Verbo e attraverso il Verbo fatto carne noi conosciamo l'essere della Fonte, del Padre, perché in lui l'intimo di Dio si esprime, dice chi è.

Dentro questa luce comprendiamo l'acuta intuizione patristica che nel logos porta una distinzione tra il "*Lògos endiàthetos*", "posto nell'intimo divino" e il "*Lògos prophorikòs*", il Verbo che "si porta fuori", "che si offre". Nel Verbo si sviluppa il costitutivo dell'esse-

re di Dio, l'attitudine, la necessità di essere verso l'altro, a darsi, a diffondersi.

La Scrittura è il Verbo fatto lettera. Nei molteplici modi della lettera ci viene consegnato il mistero che è Dio stesso. Così noi accogliamo con stupore grato mistero della Scrittura, che compone in "*rèmata*", in parole, la Parola (commenta in modo bellissimo un inno di Camaldoli per la festa della Trasfigurazione: «Fonte amorosa di luce e di canto – che fai le cose grondare di luce – e vi condensi in sillabe il Verbo – che il canto scopre e compone in preghiera»). La Scrittura nasce dal cuore della trinità, prolunga l'espressione di Dio nel suo Verbo, che apre il percorso della parola umana, come immagine dell'esprimersi di Dio nel suo Verbo e fra tutte le parole forma questa parola scritta.

1.2 Luce nera-luce bianca

Prendendo una bellissima immagine del mistico ebraico del ?500, Luria, noi guardiamo alla parola della Scrittura scritta con l'inchiostro, come alla "luce nera" che ci porta la comunione con il vitale di Dio, ma è chiaro che questo nella sua santità resta oltre. È la "luce bianca" nascosta ma presente nella luce nera. Questa è la lettera necessaria all'Amore-Spirito che comunica la vita di Dio a noi e perciò necessariamente si fa cosa umana, storica. Ma la comunicazione è in termini segnati dalla santità, dalla alterità di Dio. È un evento spirituale delicatissimo e intenso, perché attua una incarnazione particolare di Dio, un farsi carne, realtà povera creaturale, dell'infinito essere di Dio. È una forma dell'umiltà e cortesia dell'amore farsi ad-con-di-scendente alla misura della povertà creaturale, nella quale soltanto una creatura vive, è e può relazionarsi, comunicare. Dio si riproporziona a noi "svuotandosi" (Fil 2,7), ma portando tutta la ricchezza del suo essere nei termini poveri della realtà creata, nei termini possibili alla sua autocomunicazione a noi. Per questo egli "scende da", lascia la sua trascendenza per farsi immanente ("ad") e rimanente con noi ("con"), in una comunione di amore vitale e vivificante.

1.3 La mistagogia

Abbiamo più volte usato il termine “mistero” che indica il farsi del progetto di salvezza in un evento storico che si compie in un luogo particolare e in un tempo puntuale. Pertanto è il contenuto essenziale della nostra vita pastorale, che ordinariamente e purtroppo si verifica principalmente come educazione e intimazione morale, mentre la nostra **odegetica** (“guida sulla strada”) o è **mistagogica** (cioè anima l’attualizzazione del mistero, dell’evento di salvezza) o non è.

Non sembri troppo perentoria l’alternativa. La nostra chiesa spesso si riduce-falsifica ad agenzia di etica e riduce-falsifica il vangelo a codice di morale. Ora, se è giusto indicare il modo autentico di vivere, questo nasce solo come conseguenza di quanto, convintamente, si è. Si vive in modo giusto, come conseguenza della convinzione di fede che accoglie la struttura di vita che è data dalla grazia. Se noi non aiutiamo la nostra gente ad essere cosciente e vivente di questa struttura misterica che ne dice e ne fa la vita secondo lo Spirito, oggi specialmente che la nostra gente è infettata da una cultura secolaristica (pensiamo per fare un esempio alle componenti del leghismo e in particolare alla situazione di Padova), noi predichiamo invano la liberazione portata da Gesù. La vita morale è la corrispondenza al proprio essere che ha la dignità di essere vero nella misura in cui corrisponde all’immagine divina che ogni creatura è.

Nota

Ne fa fede l’“intus-legentia” (leggere dentro la realtà per coglierne la verità) che il vescovo di Milano ha espresso nella bella e sapienziale lettera sul caso Englaro, là dove scrive che «l’intelligenza della vita e la speranza per la vita sono inseparabili». La “speranza per la vita” difficilmente esiste là dove Dio è posto fuori orizzonte e pertanto e per conseguenza nasce quella sottile angoscia di essere per caso e di andare verso il nulla (da qui viene la impossibilità di dire “io” – e perciò di dire “tu” e di dire “noi” – perché l’identità esiste se si ha una radice e un progetto, altrimenti l’“io” si riduce a un frammento che vive in un presente, che spesso è senza soluzione). Se manca questa “speranza per la vita” è im-

possibile avere una piena “intelligenza della vita”. È qui il dramma di tanta nostra gente e di tutti noi operatori attuali della pastorale, odegeti su una strada molto frastagliata.

Qui sta un punto determinante oggi del nostro essere chiesa, ma anche di essere chiesa feconda. È il dato indisponibile di una pastorale che sia formazione cristiana, prima di se stessi e nello stesso tempo per e con gli altri.

Da qui vengono conseguenze luminose. L’omelia non è il diritto di imporre alla coscienza, ma il servizio della gioia (2Cor 1,24) per il quale la Parola di Dio diventa commento liberatore della storia e della vita.

La parola è la luce necessaria per ogni azione santa e difatti non c’è rito che non contenga la parola di Dio, come suo momento illuminante e determinante.

Il catechismo non è una lezione, ma l’evento misterico nel quale la parola di Dio risuona nel cuore e nella vita di bambini e adulti, diventando forma del loro esistere, prima ancora che del loro pensare (non per niente nella Scrittura “conoscere-jadà” è anche comunione di vita, comunicazione).

Nella vita dell’odegeta l’esegesi non è solo la necessaria dotazione per comprendere il portato effettivo della Parola, ma è un doveroso atto di adorazione teso a cogliere e venerare il senso che lo Spirito di Dio ha immesso nella luce nera, perché possa essere sempre più lucente in noi la luce bianca e poter introdurre la comunità in questo splendore divino. Solo a questa condizione noi possiamo fare l’omelia. Diversamente noi distruggiamo la luce e non presentiamo la ricchezza spirituale della Parola che si lega alla vita (l’omelia si fa col giornale e con la bibbia, parlando dall’ambone ma ascoltando dalle ultime panche). Oppure operiamo l’inversione di realtà per cui la parola di Dio viene umiliata in una misera parola umana, per la quale il testo (*textus*: tessitura dell’ordito di Dio con la trama umana) diventa pretesto. Così noi obbediamo vitalmente alla verità che il testo nel suo narrare ci consegna il mistero; noi lo accogliamo e con amore, a nostra volta, lo consegniamo. È la nostra fecondità, umano-divina.

2.

Il mistero è Cristo (s. Agostino) e noi consegniamo Cristo, vivendo la memoria dello Spirito santo

Quanto abbiamo detto e specificato, con l'intensità di saper che noi non consegniamo una dottrina (sarebbe "religione del libro"), ma una persona, Cristo, che attraverso la nostra povera e preziosa opera viene reso attuale nella storia da noi resi operatori del "memoriale" che lo Spirito santo realizza nei misteri della chiesa.

2.1 Il vangelo è Cristo

Per la nostra fede noi sappiamo che la luce è venuta fra noi non solo con la parola e con le azioni, ma soprattutto con la persona di Gesù. Se noi prendiamo l'inizio del vangelo di Marco "evangelo di Gesù Cristo", noi abbiamo un genitivo oggettivo (annunzio gioioso che ci porta la lieta notizia di Gesù), ma anche un genitivo soggettivo (annunzio gioioso che è Gesù). Sì, noi accogliamo le parole e gli eventi della sua vita, ma soprattutto abbiamo il dono di accogliere lui. È questo il senso profondo che giustifica e sostiene anche il dono della nostra vita in corrispondenza del dono di Dio: è nel rapporto personale con lui e nell'incarico che abbiamo ricevuto di essere portatori del vangelo che sta la giustificazione del nostro sì, che si esprime in modo particolare nel celibato che da regolazione disciplinare ha da essere forma di vita, sostenuto da un amore "non diviso", da un rapporto personale di comunione con lui.

Ma anche nel caso di Gesù resta il rapporto tra luce nera e luce bianca. La luce nera della tenebra dell'inconoscibilità di Dio e della stessa presenza di Cristo che è di statuto kenotico (Fil 2,7; lo svuotamento: Dio in Gesù si è "ateizzato" nella ad-con-di-scendenza a noi). La luce bianca di Dio che si manifesta nel racconto di Gesù ("exegesato" dice Gv 1,18), nel suo essere con noi riflette sempre la luce divina, perché resta sempre rivolto al suo principio, il Padre ("eis tòn kolpòn", sempre Gv 1,18). Così la luce bianca del

volto del Padre «rifulge nei nostri cuori per far risplendere la conoscenza della gloria divina sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

La ricchezza di questo dono è sempre legata alla prima e più profonda passione di Dio, che si svuota. Ma è sempre anche la passione della fede che ha sempre bisogno di essere perseverante in questa illuminazione attraverso le tenebre della kenosi: solo nel modo della kenosi infatti avviene l'epifania di Dio in Gesù (l'incontro con Dio si contrassegna sempre dall'ellisse dei contrari: noi siamo portati a fare un cerchio con un centro, ma questo falsifica, perché i "fuochi" restano sempre due).

Solo un rapporto di amore permette di cogliere la luce bianca nella luce nera e di vivere lo splendore di Dio in Cristo Gesù. Non a caso, lo abbiamo già detto ma è necessario insistervi, nella bibbia conoscere ("jadà") contiene anche il significato di una comunione di amore. E il cammino è proprio quello di immergersi nella luce nera, cogliendone la bellezza e la sostanza, perché solo nel concreto vangelo emerge per noi il volto di Dio in Cristo ed emerge per amore, per comunione e confibrazione del nostro essere che nell'essere di Gesù trova e sente il proprio compimento, la liberazione dall'ombra per lasciarsi illuminare e diventare luce. Il testo di 2Cor 4,6 con intensità manifesta che cosa è avvenuto in Paolo sul cammino verso Damasco quando ha avuto conversione, vocazione e illuminazione. Lo stesso può ed ha da essere per noi. Solo a questa condizione prende corpo una vita spirituale intensa per il prete (come d'altra parte per ogni cristiano).

2.2 "Verbum abbreviatum"

Nella storia delle teologia e della spiritualità noi troviamo un termine significativo. Nel mistero dell'incarnazione avviene il "Verbo abbreviato" (Ugo di s. Vittore: cfr H. de Lubac, *Esegesi medievale*, Paoline Roma 1972, 1,337-354, con gli antecedenti patristici e la base scritturistica; cfr. anche il concetto patristico di "perigraphè-limitazione"; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il Mulino, BO 1975, 407-452) Il Tutto divino si svuota (la kenosi di Fil 2,7) per la ad-cum-de-scendentia: Dio "scende" (il cielo è simbolo della sua trascendenza) dalla sua pienezza (de) per accostarsi (ad) alla creatura e assimilarsi (cum) ad essa. Nella povertà

dell'uomo si fa presente e unita la totalità di Dio. Ma avviene anche che l'intera umanità si trova unita a Dio per Cristo che è l'"universale contratto" (Cusano).

Nel farsi povero Cristo ci arricchisce della sua povertà. In questa luce si comprende il paradosso di 2Cor 8,9: «Conoscetela benevolenza del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi della sua povertà». Ciò avviene in molti modi, anche nella povertà della carne, anche nella povertà del dire umano. Nella povertà della luce nera si manifesta e si realizza il dirsi di Dio, per cui ogni parola è preziosa ed è una ricchezza di eventi, di toni, di richiami che permette di cogliere come in uno specchio la luce bianca che Dio emana dicendosi, donandosi.

Da qui nasce una conseguenza di serietà che è uno dei modi tipici dell'ascesi presbiterale. Ad ogni prete è affidato questo dono di luce, perché lo rifletta nel suo popolo, soprattutto nel grande momento dell'omelia, il momento più alto dell'odegeta che vive come liturgo la realtà più grande della vita della chiesa e della pastorale, l'eucaristia domenicale. Da questo nasce il compito e la necessità, più che il dovere, di cogliere con attenzione la luce nera della parola di Dio, con la stessa cura con la quale siamo attenti ad ogni frammento eucaristico (DV, 21). Noi qui siamo chiamati a rendere vero questo momento conciliare di radicale importanza pastorale. E qui si apre il problema dell'esegesi della parola di Dio. Essa non è una ricerca preziosistica, fatta per addetti ai lavori specialistici, ma la necessità per gli addetti ai lavori autentici della parola di Dio quali siamo noi come omileti, come commentatori della parola di Dio.

Da questo nascono alcune conclusioni che probabilmente per tutti i preti assumono una forma di vera *askesis*, non in senso afflittivo, come se fosse una pena, ma come impegno di armonizzazione. C'è da armonizzare la liturgia alla parola e la parola nella liturgia (è il "fare memoria"); c'è da armonizzare la parola di Dio con la vita e con la storia concreta del popolo al quale serviamo (è tenere in una tasca la bibbia e nell'altra il giornale). Per questo

(1) l'esegesi, prima ancora che un atto di scienza, è un atto di adorazione, teso a cogliere il senso e il significato che Dio pone nella sua parola. Solo nella e attraverso la luce nera viene a noi la luce bianca. È un'intenzione di amore che ha la gioia di adorare.

(2) Noi siamo la continuazione (la “*sequentia*”) della Trinità che si dona, noi siamo il tramite attraverso il quale continua il dono trinitario del dirsi di Dio. La missione non nasce dalle parole conclusive del vangelo, ma nasce con lo stesso essere trinitario di Dio, che nella sua espressione pone nel tempo l’intimo suo procedere eterno (s. Tommaso definisce la missione una “*temporalis processio*”) e la storia è la *sequentia* del dono di Dio.

(3) Nella storia noi siamo la dispersione dei semi di Dio. È totalmente fuori luogo quel modo triste e intristito (quanto mugugno nel cuore dei cristiani e dei preti) che vede la chiesa come minoranza. “Minoranza” è un termine di misurazione sociologica, non teologica. La Scrittura usa un termine bellissimo “diaspora” (1Pt 1,1 e Gc 1,1), dispersione di semi, i semi della parola di Dio. Non solo ma ci gloriamo del termine dispregiativo usato per Paolo ad Atene: noi siamo “*spermatologi*” (At 17,18) non perché “cornacchie” e “chiacchieroni”, ma perché con attenzione raccogliamo tutti i semi del Verbo nella Parola di Dio, ma anche in ogni parola, persona, evento della storia che manifestano una luce di Dio.

(4) Noi siamo coinvolti attivamente nell’azione dello Spirito santo: egli genera la parola scritta con l’ispirazione; genera il Verbo fatto carne, Cristo, in Maria, realizza il Cristo eucaristico e il Cristo-chiesa. In questa azione la forma dell’epiclesi, un’invocazione costitutiva, investe la nostra azione e noi abbiamo una parte attiva, perché abbiamo l’incarico delle epiclesi prima e seconda dell’eucaristia ed essa trova la prima realizzazione nel nostro servizio della Parola. Noi siamo “spiratori dello Spirito” nel nostro ministero, come lo siamo anche nella vita spirituale personale. Tutto il dirsi della Parola è nelle nostre mani. Anche da questo viene a noi la verità che la santità non è un obbligo, ma una coerente necessità. Quanto più siamo docili allo Spirito, tanto più siamo luce nel Signore e tanto più la luce bianca di Dio attraverso la nostra parola si fa luce che fa costruire la comunità e la storia.

3. “Ascoltate!”

Uno dei grandi e gloriosi titoli del ministero del prete è di essere “servitore della Parola” (“*hyperètai tou lògou*” dice Lc 1,2). Il servizio della Parola apre la necessità dell’ascolto, perché la parola non è nostro prodotto ma essa ci viene data: noi la facciamo risuonare (catechesi), la commentiamo (omelia) e così continua in noi il ministero dell’evangelista, che “pone mano a esporre” (“*epechein*” “*anataxis*”; Lc 1,1).

3.1 Il mistero dell’ascolto

Ascoltare è un atto di grazia che corrisponde al fatto che Dio ci parla e proprio perché la parola è dono di comunicazione, il nostro servizio comincia con l’ascolto. Ma se è mistero in senso teologico, lo è anche in senso antropologico. Chi ascolta tace, mette fra parentesi il proprio io e lo fa tacere in una passività attiva, attenta per essere come un diapason in vibrazione per il suono e per l’anima di chi parla. Se uniamo le due cose nel rapporto di ascolto con Dio, sentiamo l’intensa intimità che ne viene e la condizione di divinizzazione che ne viene realizzata, una nostra trasfigurazione.

Infatti il dono della Parola fatta carne, universale contratto di ogni parola e di ogni parlare, ci porta ad accogliere l’invito del Padre che risuona nella trasfigurazione (Mt 17,5): «Ascoltate!». Il motivo immediato è la conferma della fede dei tre discepoli che vedranno il figlio diletto sfigurato nell’agonia; il motivo universale è l’accoglienza che ogni persona e l’umanità intera hanno da fare, perché in Gesù sta la comunicazione di Dio a noi e la gloria della sua trasfigurazione è l’annuncio della nostra, che avviene nella comunione con lui. Egli è colui che «rivolto verso il senso del Padre ci ha narrato ciò che nessuno conosce, Dio» (Gv 1,18). Nella trasfigurazione si conclude la presentazione del Figlio-servo (il polisenso “*pais*” in Is 42; la ripresa è in Mt 12,18) che avviene nel battesimo (Mt 3,17). Giustamente J. Jeremias collega i tre testi (GLNT 9,396), perché formano un contesto di povertà e di gloria, come è

necessario e coerente con la persona del Verbo fatto carne, perché egli è la “gloria”, la rivelazione di Dio, nell’umiltà della nostra condizione. La presentazione che Matteo fa di Gesù in 12,15-21, è come il sommario della sua presenza e del suo modo di essere gloria-rivelazione. Si concretizza nell’atto per il quale Gesù presentandosi per il battesimo, si presenta fra i peccatori e questo determina la protesta fino al rifiuto da parte del Battista (Mt 3,7). Ma Gesù risponde che questa è “la giustizia”, la vita autentica secondo il progetto divino.

Entriamo nel mistero di questo momento che è essenziale per il nostro discorso. “*Dikaiosyne*” «significa le opere rette, gradite a Dio, che Gesù compie. Secondo la beatitudine di Mt 5,6 la “rettitudine agli occhi di Dio” è il fine supremo al quale tendono gli affamati e gli assetati... contrariamente all’idea giudaica del merito, qui essa viene considerata come un dono che Dio concede a chi aspira a lui. Anche in 6,33 («cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia») si allude a quanto pone il discepolo in armonia con la volontà di Dio» (G. Schrenk, GLNT 2,1255). Gesù dunque accoglie come dono di grazia la volontà del Padre che egli si ponga tra i peccatori (s. Paolo dirà con forza ulteriore questo in 2Cor 5,21 e in Gal 3,13-14) e proprio su questo servo fra i peccatori si alza, paradossale, la voce del Padre che lo presenta e lo raccomanda. Solo questa intensità scandalosa permette di accedere alla gloria trasfigurante che completa la presentazione e che ci investe. “Giustizia” è una sola parola che corre fra questi eventi e unifica il tutto di Gesù come rivelazione, come Parola fatta carne e parola a noi. Solo nella povertà di essere carne e carne crocifissa e di essere parole avviene l’“evangelo” (Mc 1,1) che è Gesù Cristo, figlio di Dio.

3.2 Ascolto come relazione di vita

Con questa intensità sconvolgente e fascinosa, mirabile, che coglie il nostro essere e lo glorifica, la fa essere forma della feconda bontà di Dio. Solo in questo intenso senso misterico possiamo comprendere perché noi diciamo che la via cristiana non è una religione del libro, ma una fede nella persona di Gesù, il Signore e servo. E come è vero che troviamo il Verbo solo nella carne, così è altrettanto vero che noi troviamo la gloria di Dio nelle sue parole, nell’evangelo. Così si capisce il perché della bellissima equivocazione del-

l’inizio del vangelo di Marco e di ogni altro vangelo con quel genitivo: «*archè tòu euaggeliou Iesoù Christoù hyioù theoù*», che è insieme soggetto – e il vangelo è Gesù – e oggetto – i detti e i fatti di Gesù – che lega insieme la persona e la storia, la persona e le parole, in una confibrazione inestricabile, che noi accettiamo come dono, che è per noi “archè”, cioè non solo inizio dell’“annuncio di gioia”, ma principio vitale, perché come chiesa siamo “*sequentia sancti evangelii*”.

In questo si compie quella creazione di vita e di bellezza dalla quale Dio ha gioia (Gen 1). Il primo evangelio sono le creature come annuncio di gioia fatto a colui che le ha create. Sì le creature sono il primo vangelo nato dalla parola creatrice, perché esse sono la prima gioia che viene al creatore, esse ne sono la gioia: «e Dio vide che era cosa buona... cosa molto buona». La gioia di Dio incontra la gioia delle creature che dicono e sono amen (Bar 3,32-35, giustamente una delle letture della veglia pasquale) e in questo sono “*tob*”. E il loro sì si trasforma nell’amen che è Cristo, incrocio dell’amen di Dio e dell’amen a Dio (2Cor 1,20-22).

Questa condizione di gioia vitale, una gioia che non è il ridere perché nasce dal fondamento e dalla sua pienezza vitale; questa condizione di incontro di amore che dona e ricambia vivendo secondo “giustizia”, secondo la bellezza di una coerenza col volere di Dio, tutto questo determina quell’“*eu*” che continuamente risuona nel testamento nuovo (oltre 80 le parole formate da questa particella), come traduzione del “*tob*” creaturale in tutta la storia e trova la voce più gloriosa in “*euaggelion*” e in “*eucharistia*” (e questo ci dice che l’atto essenziale della comunità e di ogni prete è la celebrazione domenicale). Con questa intensità in Cristo Gesù l’universale della storia e dell’intenzione di Dio si contraggono in una intensità di essere, alla quale comunichiamo e che accogliamo trovando nella sua verità di gloria la nostra verità gloriosa. Il servizio della parola ha questa intensità e a noi è affidato questo compito nel quale la bellezza e la gioia di Dio si comunicano alle creature, con una parola che è continuo riverbero e prosecuzione della parola creatrice, che nella trasfigurazione come anticipo della condizione gloriosa del Risorto trova pieno compimento e forma.

4.

Servitori della parola e della gioia

Entriamo nel mistero del ministero. Sì, nel mistero. Troppe volte consideriamo il ministero come una funzione. E lo è, perché è un incarico, il modo nel quale le membra cooperano al bene vicendevole (1Cor 12,25); «a ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per il bene» (1Cor 12,7). Se pertanto la grazia è la comunione con lo Spirito di Dio e una con-spirazione fino ad essere in lui quasi spiratori di Dio (così Guglielmo di st Thierry es. Giovanni della croce), la grazia del ministero presbiterale ci rende partecipi della spirazione divina che santifica l'umanità. In quanto manifestazione dello Spirito ogni ministero è una grazia e fa parte del dono di grazia. Nessuno può arrogarsi un compito, ma questo viene da Dio secondo il bene dell'intero corpo che è la chiesa, ma anche nessuno può ridurre la propria esistenza a funzione né la chiesa può ridursi a una organizzazione burocratica delle funzioni (e spesso questo è l'intento misero dei curiali).

4.1 Ministero e vita intima di Dio

Il ministero infatti rientra nel parallelismo tra la vita intima trinitaria di Dio e la vita storica della chiesa: «c'è varietà di doni, ma uno solo è lo Spirito [la caratterizzazione del cristiano secondo la caratteristica dello Spirito che è "dono" di amore]; c'è varietà di ministeri, ma un solo Signore [la caratterizzazione del Signore come servo, corrispondente alla realtà del "*Logos prophorikòs*", come dicono i Padri: il Verbo come espressione del Padre resta nell'intimità di vita con lui – il "*Logos endiàthetos*" – ma il suo essere è fatto per aprire Dio a tutti, per "portarsi fuori" di sé come amore e servizio]; c'è varietà di operazioni, ma un solo Dio che opera tutto in tutti [il Padre è l'"*archè*", il principio, la fonte di tutto che non solo vive nell'intimo trinitario, ma anche si manifesta nella creazione, in questa potenza di far essere e di dare vita, che viene conferita al cristiano]» (1Cor 12,4-6).

Tutto questo è compiuto dallo Spirito-dono e – se a tutti i cristiani

questo è dato in forza del battesimo – ai preti questo è conferito mediante il dono sempre sacramentale dell’ordine. Il sacerdozio comune (v. la formula della crismazione postbattesimale) si verifica in modo particolare, appunto “ministeriale”, mediante l’imposizione delle mani nel conferimento dello Spirito. Dall’epiclesi consacrante viene il nostro essere, esplicito attraverso la consegna la triplice consegna del libro della preghiera, del libro dei vangeli e del calice, consegna che indica l’essenziale e il dovere della nostra presenza attiva nella comunità. Fuori di questi tre doni ogni nostra presenza è abusiva.

4.2 La ministerialità

Lo Spirito che, come abbiamo visto, opera il Cristo nel suo evento fra noi come essere storico, come essere eucaristico e come essere ecclesiale, per opera dello Spirito diventa forma dell’essere di ogni cristiano e della forma particolare in ogni prete, che nella ministerialità viene configurato al modo di essere del Signore che vive fra noi come servo. Con forza s. Tommaso ricorda che “*minister*” è «*sicut instrumentum animatum*» (ST I,112, 1 co). L’attenuazione del “*sicut*” non toglie niente alla verità dura che avere un’anima (e cioè una libertà, una mente, una volontà, una sensibilità) non è l’essenziale ma solo un predicativo dell’essenza detta nel sostantivo che è “strumento”. Qui sta la nostra verità e la nostra kenosi epifanica. Questo nasce a noi dal “mandato” che si esprime in Giovanni nella lavanda dei piedi (13,1-16) e in Luca col discorso sul servizio (22,24-27; si tratta di discorsi fatti nell’ultima cena, sono dunque come un testamento, una parola carica di particolare premura e preziosità per tutta la chiesa e per noi in particolare).

E questo è per il bene di tutta la chiesa, non per la nostra dignità. E il prete che ha la mania della carriera o comunque cerca di prevalere e il prete che cerca di fare soldi e ricchezza, denunciano in queste tendenze e tensioni il darsi di un sintomo di malattia. Pertanto essi hanno da domandarsi che cosa loro manca dal punto di vista spirituale, visto che viene a mancare la struttura direttiva del loro essere, il senso del servizio, per una voglia di potere che indica la pulsione alla compensazione, cioè l’emergere di una mancanza, la quale spinge a un risarcimento. E qui va detto subito che la cosa ha

un legame particolare col modo nel quale viviamo il celibato, che se non è per amore, amore di Cristo e amore per la propria gente, rischia di essere solo un mancamento, mentre di suo è donazione. La cosa è chiara già nell’archetipo che è il Signore Gesù, al quale siamo configurati: egli è venuto per servire (Mc 10,42-45; per la riflessione personale si riprendano tutti i rimandi che da questa citazione possiamo cogliere, per segnalarci tutti i ripetuti testi del Signore sul proprio servizio). Pertanto il servizio di Gesù è la forma misterica del nostro: come ministri noi siamo costituiti, cioè fatti sul mistero di Cristo servo, per cui il nostro essere è essenzialmente essere al servizio. Continuando con s. Tommaso diciamola struttura cristologia del ministero, il quale «*comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens*» (CG 4,74). In questo troviamo la nostra verità e la linea essenziale della ascetica presbiterale.

4.3 L’askesis presbiterale

Noi notiamo la spietatezza delle parole tommasiane che nella forma teorica si aprono verso un contenuto chiaro e vitale: la nostra caratteristica essenziale è di essere uno strumento in mano di altri («*hoc proprie dicitur instrumentum per quod aliquis operatur*» in ST III, 62 1 co) e secondo uno scopo che ci spoglia della nostra identità («*non propter se quaeritur sed propter finem*» in ST II-II, 188,7 ad 1). Ogni parola dice la nostra gloria, perché siamo ciò che Dio adopra nella storia della salvezza per i fratelli e le sorelle. Ma dice anche con durezza la nostra verità che segnale comporta la nostra povertà. Se abbiamo un’“anima” (come abbiamo già detto: sentimento, emozione, sensibilità, intelligenza, amore, libertà, insomma l’intero nostro io) non è questo il nostro predicativo, la parola che dice chi siamo. Il nostro predicativo è di essere uno strumento; “avere un’anima” è solo una qualifica, specifica e necessaria, importante e viva, del nostro essere strumenti (siamo solo come “una zappa con l’anima”, per usare un’espressione vivace). Tutta la nostra personalità non ha alcun diritto, ma è solo la ricchezza della nostra sperimentalità, la bellezza del nostro essere strumenti. Ma nello stesso tempo l’aggettivo comporta una forte presenza di quanto noi siamo, l’urgenza anzi di essere un io quanto più forte, bello e dotato possibile, perché il suo essere dà forma al nostro ser-

vizio. Infatti la particolare vitalità di chi è strumento con l'anima è di essere insieme se stesso per comunicare a e con gli altri: per loro opera e viene messo in opera per la storia di Dio.

Da questo nasce quella caratteristica essenziale che indica la forma della nostra *askesis*. Si usa qui il termine in greco, per segnalare il triste fatto che "ascetica" ordinariamente assume un senso afflittivo. Invece essa è quella esercitazione di bellezza, che armonizza ogni frammento col tutto, ogni movimento col movimento principale ed è essenzialmente un atto di comunione e non una preparazione (la "via purificativa") alla comunione (la "via unitiva"). Solo la carità purifica; diversamente ogni purificazione diventa una dolorosa e ingiusta diminuzione di sé, una smentita.

Con questo intento di bellezza e di amore noi comprendiamo che l'essenza della struttura spirituale del ministero è quella detta da s. Paolo: «noi non siamo padroni della vostra fede; siamo al servizio della vostra gioia» (2Cor 1,24). A questo abbiamo da ritornare ogni giorno come verifica della nostra autenticità.

5.

Incarnazione:

non solo un evento determinante, ma anche un metodo

La corrispondenza a questa verità si collega strettamente alla dimensione incarnazionale della storia cristiana, l'unica via religiosa che ha come propria peculiarità il farsi carne di Dio.

5.1 Dio è relazione

Abbiamo fatto un breve cenno alla radice e forma trinitaria e ad essa abbiamo da ritornare, per avere una luce che sostanzia mistericamente la nostra ministerialità.

Il mistero del Dio unico («...*non tamen aliud*») ma non solitario mette in evidenza che:

- 1) in lui è l'altro («*alius est Pater, alius est Filius, alius est Spiritus sanctus*» Lateranense IV) ed è sconvolgente: l'altro, il diverso, è nell'intimo stesso di Dio, per cui le sante persone sono lo stesso, ma non il medesimo Dio.
- 2) L'essere di Dio non è segnato dall'essere assoluto, ma dall'essere relazione ("esse ad": «*omnia sunt unum in Deo ubi non obviat relationis oppositio*»; Fiorentino).

Nella nostra formazione abbiamo i cromosomi teologici di un "De Deo uno", spesso fondato su concetti metafisici. Il "De Deo trino" era impostato secondo una visione sistematica e non economica, per cui diventava estraneo alla storia della salvezza. Oggi invece viviamo la lieta ventura che il senso teologico verte sulla verità di un Dio unico in quanto trinitario ed è strettamente collegato alla salvezza. Da qui la ricaduta su una concezione della chiesa che diventa diversa, perché diversa è la concezione di Dio che la fonda.

- 3) Di più. La nota sulla duplice modalità del Verbo, il "*lògos en-diàthetos*", il Verbo che sta nell'intimo del Padre, e il "*lògos propohorikòs*", il Verbo che ha come sua essenza il "portarsi fuori", il darsi, ci porta alla luce della verità che l'intimo del

Verbo è costituito in quanto esiste per il “darsi fuori” del Padre di cui è il concepito.

Come si vede l'intimo di Dio è donazione. Il suo essere intimo e profondo è per darsi, per essere verso l'altro. Il suo farsi carne (Gv 1,14 dice realisticamente e spietatamente “*egeneto-divenne*”) corrisponde alla profonda essenza del Dio-in-relazione, il Dio che nel suo intimo ha l'altro. Il dono del Verbo (che dà un particolare intenso suono al dono della Parola scritturistica) è una forma dell'essere dell'unico Dio: il Verbo che si fa carne e che ci racconta (“*exegèsato*”) il Dio inconoscibile, resta sempre unito e rivolto verso la fonte del proprio essere (“*eìs tòn kolpòn-verso il seno*”; Gv 1,18).

In questi due movimenti: l'essere-l'altro e l'essere-nella-fonte sono le caratteristiche del donarsi totale di Dio, che diventa altro da sé rimanendo se stesso. È il Dio “svuotato di sé” (Fil 2,7) che si fa presente in noi, nella storia. Qui sta la radice divina del ministero presbiterale.

5.2 “*Ecclesia de trinitate*”

In conseguenza di ciò la formulazione essenziale e radicale della chiesa (che dona statuto e forma al nostro essere preti della chiesa) è di essere «*de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*»; La grande formula di Cipriano (De oratione dominica, 23) è fatta propria dal Vaticano II in LG 4. Commentava molti anni fa C. Moeller questo “mistero primordiale”: «la parola latina “de” significa al tempo stesso *imitazione e partecipazione*» (C. Miller (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II*, Morcelliana, BS 1967, 154). Va aggiunta anche *derivazione* per precisare la partecipazione. Da tutto questo consegue che la chiesa è autentica se porta con sé la forma trinitaria e per conseguenza il prete – come ogni cristiano/a – è autentico se è nella forma trinitaria: ha l'altro in sé e vive di relazione.

Pertanto:

- 1) la chiesa (e il prete) è autentica se porta in se stessa l'alterità, se è – come intendeva ecumenicamente L. Sartori – “*riconciliazione dei diversi*”, ma in quanto essa stessa nella sua costituzione è fatta di diversità. Anche qui i Padri ci vengono in aiuto

col tema delle due vesti. La chiesa è unica e unita, come la veste di Cristo, tessuta tutta d'un pezzo. Ma l'unità non è uniformità, perché è anche la veste “*dai molti colori*” (Vulg) che Giacobbe fece a Giuseppe.

Dalla misconoscenza di questo viene l'equivoco che trasforma l'unità in uniformità, la misconoscenza del valore misterico delle chiese particolari, l'uniformazione deleteria del “*ricentraggio*” attualmente in corso.

E a livello di spiritualità ecclesiale e presbiterale viene a mancare il senso dell’“altro”, come necessità e come ricchezza: non la paura, ma l'incontro, nella certezza che la fede unifica e la carità lega.

- 2) La chiesa è autentica se coglie nell'altro da sé il termine della propria vita, in quanto essa è mistericamente “*sequentia incarnationis*”. Se «la chiesa è [come è] in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1), la dimensione dell'incarnazione non è un'elegante componente facoltativa, ma la necessità della sua autenticità. L'approccio ad ogni realtà altra – sia dentro di sé (dalla relazione fra singole persone al rapporto fra i diversi ministeri, dalla forma gerarchica a quella comunionale) sia nel rapporto ecumenico, oggi anche interreligioso, sia nella relazione con chi è fuori ed è perfino ostile – ha questa fondazione ed ogni altro è la carne con la quale essa vive e forma l'unità di Dio con l'umanità attuale.

Se si fa ghetto (anche con la metodologia pastorale della riduzione della parrocchia a comunità che segue un metodo esclusivo), se si stringe come minoranza (abbiamo già toccato questo equivoco che consiste nel sentirsi minoranza invece che “*diaspora*”, disseminazione dei semi del Verbo che incontra i semi del Verbo sparsi ovunque, perché la creazione – e la storia in quanto suo sviluppo – porta la forma della verità e bellezza del Verbo su cui è stata formata). Lo spirito di ghetto e di separazione escludente che nasce dall'idea di un Cristo esclusivo e non inclusivo e assumente, tradisce la missione, che non nasce dal comando di Gesù che conclude il vangelo, ma dal dono per cui il «Verbo che si porta fuori di sé» si è fatto carne. La missione infatti realizza nell'umanità e nel mondo la di-

mensione vitale che è dentro Dio-trinità (s. Tommaso infatti giustamente la definisce “*temporalis processio*”).

- 3) Di più: come avviene in Dio così tra noi l'altro è me stesso. Guardando gli altri abbiamo la possibilità di constatare – se l'animo è trasparente – che «sono più le cose che ci uniscono di quelle che ci dividono» (GS 92) e possiamo trovare nelle ignoranze degli altri il senso del nostro peccato e cogliere con gioia nelle loro aspirazioni una vicinanza alle nostre. Siamo tutti la stessa stoffa della creazione e tutti siamo l'umanità salvata dal sangue di Cristo.

Da tutto questo nasce la necessità di una chiesa e in particolare di una spiritualità presbiterale che non trova la sua caratteristica nella separazione (questa semmai è nella vita monastica, che però è segnata profondamente dall'ospitalità, perché si può vivere in piazza ma non avere il sapore dell'ospitalità, dell'accettazione e accoglienza dell'altro) e nella segregazione, ma nella relazione. La concreta diaspora presbiterale nelle parrocchie e nel territorio è il tramite per il quale la chiesa gerarchica assume il sapore del popolo che vive la “cultura” generale (=il modo di vedere, giudicare, valutare e agire di un'entità sociale), portandone le caratteristiche e le ferite. La disposizione non è quella di Elia che parla “contro il popolo” (Rom 11,2 che cita 1Re 19,10-14), ma lo sguardo del Signore che gioisce per i poveri di Dio (Lc 10,21-24) e vive la compassione del Padre (Lc 15,20) verso il popolo che è come gregge senza pastore (Mc 8,2; ma sono molti i testi nei quali ritorna il verbo “*splanchnizomai*”), lo sguardo di un Dio che vede il molto farsi in una comunità il cui nome era sinonimo di dissolutezza (così avviene per Corinto; At 18,10).

E se nel ministero della gioia abbiamo il dono di riversare le ricchezze di Dio, nel ministero della compassione abbiamo da usare il metodo ardito e verace di *Gaudium et spes* 19-21 nei confronti dell'ateismo. In questo testo il concilio ci insegna *intus-legere*, a leggere dentro la realtà per coglierne la verità, per cogliere le ragioni di chi non ha ragione o di coloro ai quali non possiamo dare ragione. In queste ragioni troveremo grande materia di incontro e anche materia penitenziale (in questo si esercita una parte fondamentale dell'ascesi ecclesiale e presbiterale). Da qui possiamo partire per una “compagnia” (=mangiare insieme il pane) dell'umanità, tesa a una compagnia della fede.

5.3 Nel servizio della parola essere operatori di pienezza

Con questo stupendo carico di dono noi comprendiamo che essere “servitori della parola”, in quanto anche noi – come il Verbo fatto carne – raccontiamo (Lc 11: un “racconto”; “*diègesis*”) di “quanto è avvenuto”. Ma se si prende la parola usata dall'evangelista, “*peplerophoremèna*” ci è dato un senso che non si appiattisce nel tono di cronaca (“avvenire”), perché la parola ricorda un dato misterico: «quanto ha raggiunto compimento» (potremmo dire “quanto si è adempiuto”), perché contiene il senso di una pienezza (“*ple-roèhopreo*” è da “*plères*-pieno” e “*phero*-porto”). Se teniamo conto dell'addensarsi dei contenuti che echeggiano in queste parole, il prete – il vescovo, ma anche il catechista, l'animatore, l'educatore, il genitore – sono al servizio del compiersi in pienezza della “Parola-*logos*”. Continuano il darsi della generazione del Verbo dal Padre (per questo abbiamo da parlare di “pienezza”!). La parola che si dà nella Scrittura, la Parola che parla nell'intimo delle persone, la parola della chiesa e della storia e del farsi umano è l'evento per il quale il Verbo tuttora si fa carne nell'attuale carne umana. La Parola-Verbo-Cristo che si forma in noi e in tutti, viene a compimento e forma un processo di pienezza. Di questo siamo servitori, di questo processo di pienezza noi siamo al servizio.

Per questo abbiamo la possibilità di un'intelligenza della verità posta nelle parole di Dio, come “*spermatologi*” (At 17,18): la parola assume un'ironia rivelatrice: il dispregio insito nel senso di “raccolgitore di chiacchiere”, “cornacchia” (“che-raccoglie-i-semi”), mette in evidenza un dato essenziale del nostro servizio della parola: raccogliere i semi del Verbo ovunque presenti e scrivere e dare un nome ai semi del Verbo ovunque nascosti (il Vaticano II al n. 44 di *Gaudium et spes* parla di «nuove vie verso la verità»). Avere la capacità di dare il vero nome (“battezzare”) tutti i movimenti che sono presenti nella vita umana avendone una attenzione di amore. Ricordiamo l'invito di Paolo in Fil 4, 8: «in conclusione, fratelli, tutto ciò che è vero e nobile, tutto ciò che è giusto e puro, tutto ciò che è degno di essere amato onorato, che sa di virtù e meriti lode, questo considerate»: “*hosa*”, “tutto”, senza alcun animo esclusivo, ma con la gioia di chi incontra il tesoro nascosto (in “*logizete*-considerate” risuona “*lògos*”) e con l'animo del sollecitatore, che come il Servo del Signore, cerca di ravvivare la fiammella smorta.

Si apre davanti a noi un campo grande che vuole un cuore grande, un cuore di “*philoLògos*” per riprendere quel tema intenso della “filoLogia” che J. G. Hamann nel XVIII secolo proponeva e che noi riprendiamo come caratteristica di amore verso il Verbo di Dio, in ogni sua espansione, apparizione, donazione. Noi siamo al servizio del dono di sé che Dio compie dicendosi. C’è un impeto nell’essere di Dio verso l’altro, per il quale egli “dice” le creature, come luce che riflette il suo essere espresso in quella Parola che eternamente sgorga dal suo profondo, come necessità di espressione, di premere fuori di sé l’infinita ricchezza di essere che diventa inesauribile fonte di amore e di verità.

È con questa intensità di infinito che siamo servi della parola, tesi a non perdere un apice o uno iota della Scrittura, della storia, della parola di Dio in noi, della parola che è ogni creatura, del discorso che le parola fanno nella chiesa e nella storia.

6.

La crescita della parola e la crescita della *elikia* di Cristo

Da quanto si è detto potrebbe sembrare che il ministero sia una dimensione mortificante: la persona ridotta a strumento è quanto di più inammissibile vi è nel personalismo cristiano e certamente è tempo di togliere il nichilismo presente in una ascetica negativa e afflittiva per vivere la positività dell’ascesi come armonizzazione con il tutto-unico di Dio, superando la preminenza dell’immediato, anche se vivendo l’attenzione al particolare.

6.1 La radice misterica della spiritualità presbiterale

In verità la spiritualità presbiterale trova nella sua ministerialità (e ministerialità nella chiesa locale) la sua radice misterica, allo stesso modo che accade di Cristo, nel quale la sussistenza della natura umana è nel Verbo in una unità non confusa nella quale la natura umana resta nella sua perfetta verità. La verità della natura umana la vediamo nel fatto che Dio ha posto in ogni persona una potenza e una virtualità forte dell’io: il termine finale è “salvare la vita”; a questo è sotteso e legato il “perderla” e la si perde ogni volta che la si dona, specie nell’incontro totalizzante con Dio, come avvenuto in Cristo la cui umanità sussiste nella divinità.

Un caso analogo avviene nel modo paradossale del servizio ministeriale, perché in esso – al modo nel quale il Verbo si fa carne, Cristo si fa eucaristia e il Verbo si fa parola – lo Spirito donatore di vita realizza una specie di transustanziazione (l’uomo Gesù trova la forma sua essenziale e di sussistenza come Dio, il pane diventa il corpo e le parole formano un discorso del Verbo eterno), che comporta una desostanzializzazione.

Parlare in questo modo intende mantenere la forma antica, calcedonese, della cristologia, ma collocandola nella forma storica che si trova analogicamente nell’essere di ogni cristiano («non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me») e di ogni prete. Nel prete l’essere desostanzializzati – la persona è kenotizzata come strumento, in

maniera analoga a quella di Gesù nell'unione ipostatica – ci permette di “dare corpo” umano all'eterna azione salvifica di Cristo, attualizzata dallo Spirito santo. Ogni prete è la memoria di Cristo sacerdote (il riferimento fondante ed esplicativo è nella lettera agli Ebrei). In lui si fa storia l'eterno operante attraverso il suo strumento, che umanizza la funzione mediatoria di Cristo nei termini della nostra limitatezza e finitudine. Così l'essere sacerdotale di Cristo ancora è storia, in ogni cristiano e in ogni prete, nella sua peculiare maniera. In questa maniera ancora la salvezza vive in termini umani. Tutto questo corrisponde alla necessità (non può essere altrimenti) per la quale egli salva l'uomo entrando nella storia e dando alla storia una forma di prolessi dell'escatologia, di anticipo parziale ma vero della pienezza finale.

In questa luce noi assumiamo la dignità di essere necessità per Dio, perché attraverso lo sfinimento della nostra finitudine umana nel suo infinito e attraverso la kenosi della nostra persona a strumento, Dio entra nella vita dell'uomo e nella sua storia.

6.2 Il sacerdote – il battezzato e il prete – come necessità di Dio

Così avviene la salvezza e noi abbiamo lo stupore adorante di queste povere mani che diventano mani di Dio, di un cuore povero che ardisce vivere il sentire di Dio come forma sacramentale della “ad-con-di-scendenza” divina. La nostra finitudine viene trasformata dallo Spirito nella sua potenza salvifica. Sì, Dio salva come vuole, ma uno dei suoi modi siamo noi come suo strumento. Esiste un rischio d'amore pari a questo? Esiste anche una dignità personale pari a questa? È vero: noi sentiamo nel nostro io la necessità di non perderci e quindi è possibile e inevitabile vivere l'impeto vitale che Paolo esprime in 2Cor 5,4: «quanti siamo nella tenda sospiriamo come appesantiti, non volendo essere spogliati ma sopravvestiti, affinché ciò che mortale sia assorbito nella vita». Questa è una verità essenziale della nostra umanità, nel suo divino egotropismo. Ma il perdersi salva e anche nel nostro caso siamo spogliati per essere sopravvestiti.

In questo noi abbiamo una particolare delle conseguenze della contessitura, della confibrazione di Dio con la nostra umanità nell'incarnazione. La mediazione comunionale che avviene nell'unione

ipostatica di Cristo porta Dio nella condizione umana e l'infinito vive una paradossale crescita nel crescere della nostra umanità fino alla sua pienezza. Il ministero vive in ordine a questa crescita che porta alla piena età il Cristo totale.

6.3 Coefficienti della crescita del Cristo totale

L'assoluta serietà del caso umano e del caso divino che porta alla serietà del caso di Cristo, vive la veracità del suo farsi carne, del suo farsi noi. Per questo avviene la crescita di Cristo nella storia, nella sua storia che siamo noi. Cristo-eucaristia, Cristo-parola, Cristo-chiesa, i tre misteri della kenosi di Dio che diventa escatologia della storia e dell'umanità (ma anche dell'universo e della materia: l'eucaristia vuole il pane e il pane diventa corpo divino; la parola vuole le parole e la luce nera dello scritto contiene la luce bianca della verità divina; la concreta forma comunitaria è la sequenza storica del Dio fatto carne) non sono statici, ma sono una vita e come ogni vita la triformità di Cristo ha il bene della crescita. Perché in ogni vita di comunione Cristo cresce e in ogni parola data e vissuta il Verbo si fa carne e facendosi chiesa sempre più cresciuta di vita divina cresce il Cristo totale. Perciò il servizio della parola dona al prete questa possibilità e potenza di far crescere il Cristo triforme insieme al servizio eucaristico e nella nostra vita di odegeti noi sollecitiamo e guidiamo il popolo di Dio nella sua crescita nello Spirito in ogni sua esperienza e situazione (ma questo p vero in ogni ministero nel quale il battezzato vive la sua partecipazione a Cristo sacerdote. Occorre smettere un senso amministrativo e burocratico della pastorale per dare questa coscienza e consistenza misterica ad ogni laico nella sua funzione ministeriale, a partire dal diacono).

È ancora s. Paolo che ci autorizza e ci chiede di cogliere questa verità: «È lui che ha donato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come pastori e maestri, per il perfezionamento dei santi all'opera del servizio, a edificazione del corpo di Cristo, finché giungiamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo perfetto, alla misura della statura della pienezza di Cristo» (Ef 4,11-13).

Lo stupore per il nostro ministero si accresce nel cogliere che la potenza data al nostro servizio ha l'effetto di far crescere il Cristo totale.

Nel momento in cui lo Spirito forma questo Cristo della storia, avviene la necessità di un suo sviluppo, di una sua crescita e questa tocca Dio nel suo intimo. Il mistero trinitario raggiunge qui una dolcezza commovente. Dio-trinità ha l'altro in sé, è relazione, essere verso l'altro e comunicandosi all'altro, si altera in lui ma anche altera l'altro facendolo partecipe del suo essere divino. Noi nello Spirito spiriamo Dio (Guglielmo di st Thierry, san Giovanni della croce) e se questo avviene in ogni cristiano/a, questo avviene anche in ogni ministero che realizza Dio nella divinizzazione delle creature. Dio è formato dalla creatura con la quale si è unito, confibrandosi (Cassiano) e immedesimandosi (beata Angela da Foligno) con essa. Noi siamo operatori di questa crescita insieme allo Spirito di Dio.

A questi vertici si comprende l'intensità del nostro essere servitori della gioia (2Cor 1,24). Il "tob" delle creature che dà gioia a Dio, sono il motivo della sua "eudokia-compiacenza", giunge all'"eu" dell'*euaggelion*, dell'*eucharistia*, e noi ministri dell'eucaristia e servitori della parola doniamo la ricchezza di Dio agli altri. Questa è la gioia cristiana che nasce nel cuore e nella vita del prete, non il ridere, ma questa realizzazione dell'essere divino che nelle creature diventa loro pienezza, loro adempimento. L'eros creaturale, il desiderio delle creature raggiunge qui il compimento, nell'unione con Dio della quale noi siamo al servizio. Davvero comprendiamo che la nostra kenosi nell'essere strumenti porta una gloria indicibile e magnificente in noi.

7.

Lettera e Spirito, pane ed eucaristia: dare corpo transustanziato

È bello e giusto approfondire alcuni termini che abbiamo già trattato e dei quali vogliamo ora tentare una *intus-legentia*. Il metodo dell'incarnazione, che verifica nella storia la divina condizione della relazione trinitaria, attua la comunione di Dio con l'umanità e con il tempo e la "cultura" nella quale essa vive. Pertanto in noi è fuori luogo ogni impostazione di pensiero e di fede che assuma forme di estraneità e di ostilità all'uomo e al mondo, che veda il dialogo come un cedimento all'altro (come se l'altro non fosse una ricchezza e comunque una presenza o una voce; come se non fosse la forza della sapienza della fede ad affidarci l'*intus-legentia* delle ragioni di chi non ha ragione o al quale non possiamo dare ragione). L'incarnazione è la fondazione misterica della comunicazione e non è un frutto moderno, corrispondente all'intensità attuale della comunicazione mediatica (certo, anche, perché no?), ma è fisiologico alla rivelazione ebraico-cristiana che sempre avviene nella storia e questa non è semplice cornice (il mondo e la vicissitudine umana restano praticamente estranei, solo come un contenitore inevitabile anzi sopportato), ma sostanza del dire e del fare di Dio («il Verbo *egeneto*-divenne carne»). È un dato essenziale che va colto nella sua verità per raggiungere una coscienza autenticamente evangelica e apre una luce forte su alcuni termini fondamentali dell'esperienza spirituale cristiana, nei quali si coglie la correlazione tra dato divino e realtà umano-storica.

7.1 Lettera e Spirito

Se abbiamo sempre da "oltraggiare" (Dante) la lettera per coglierne il profondo che vi ha immesso lo Spirito di Dio (2Cor 3,6), è altrettanto vero che «le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come il Verbo, avendo assunte le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini» (DV 13). Le parole della Scrittura portano la verità immessa dallo

Spirito santo e senza di queste parole non si dà la sua verità. La carne del Verbo e la parola della Scrittura, così come i corpi-persone santificati sacramentalmente nella chiesa sono opera dello Spirito santo. Come il corpo del Signore ne fa il sacramento fontale, come l'eucaristia è il Cristo santificante, così la parola della Scrittura contiene la verità che Dio ha voluto consegnarci per la nostra salvezza (DV, 11).

Pertanto come adoriamo il sacramento così la Scrittura va colta con pari adorazione. Non può essere ridotta a lettura rituale; non può essere umiliata come pretesto per quanto intendiamo dire noi, anche nei modi raffinati e retorici nei quali essa finisce con l'essere non sostanza in sé (e allora quanta ricchezza si perde!) ma conferma elegante e sacrale di quanto si dice. Essa ci consegna il dire di Dio e se noi abbiamo questo dire in molteplici forme (la parola della chiesa e della storia, i segni dei tempi e l'ispirazione interiore), in essa è contenuta la Parola, fonte di quanto possiamo dire e abbiamo da dire, per un commento liberatore della realtà..

Per questo si è già detto e si insiste sull'omelia come un "picco" di valore e di impegno per ogni prete. Esso esige un'esegesi, un'accurata lettura col metodo filologico, critico e storico, e un collocamento puntuale nel vero del tempo e delle cose (l'omelia parte dal leggio ma anche dalle panche), al fine di cogliere il senso vero e intenso delle parole proclamate. Diversamente il commento risulta spesso banalizzante e privo di quella forza che viene dalla potenza della parola che risuona nelle nostre parole. Il mistero dello Spirito nella parola non si chiude con il suo essere scritta, ma continua in ogni sua proclamazione che è mistero, evento di salvezza (qui sta uno dei salienti più veri della mistagogia). Noi abbiamo da essere servitori per portare il lievito della storia vivente di eternità nelle fibre della storia vissuta. Anche così ed ancora avviene il mistero dell'incarnazione, perché la Parola si fa la carne nostra e della nostra gente.

7.2 Pane ed eucaristia

In un tempo ormai passato anche se non lontano si è fatto un discorso ampio sulla transustanziazione.

Cerchiamo anche di capire perché la sensibilità della fede ha portato a dire termini diversi da quello autorizzato dal Tridentino. In pratica

"transustanziazione" da una parte è stato sentito come un termine troppo legato alla materialità. Ora va detto che la dimensione incarnazionale chiede che al mistero di Dio "si dia corpo", un invero storico a causa della corporalità e storicità della creatura umana, che viene chiamata e trasfigurata dalla grazia. Per questo il concetto di transustanziazione coglie un punto importante non solo della teologia, ma dell'intera cultura, del nostro modo di pensare e di dire (che cosa è la parola se non la transustanziazione di un'idea in un suono e di un suono in un'idea, che poi viene consustanziate nella irripetibile storia di ogni udente e di ogni parlatore? Si veda anche il livello di transustanziazione che per l'azione "traduttrice" dello Spirito santo avviene nella preghiera secondo Rom 8,26-27).

Quanto è detto nel termine è radicato nella tradizione che nasce dalla Scrittura che riporta l'evento di Gesù: «questo è il mio corpo... questo è il mio sangue». E il commento giovanneo porta il verismo: «il pane che darò è la mia carne per la vita del mondo. La mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda» (Gv 5,51 e 55). Ma si tratta di un verismo simbolico (che cosa era l'eucaristia in mano al Gesù dell'ultima cena?) non cafarnaitico («come può dare la sua carne da mangiare?»), ma di una simbolicità in senso forte e non secondo un minimalismo retorico, perché il pane e il vino portano la realtà della persona di Cristo nella sua interezza (il "*sensus fidelium*" lo dice chiaramente).

Va aggiunto che la "presenza reale" rischia di diventare una splendida isola (nell'adorazione, che pure è bella), separata dal suo necessario contesto di vita. Il primato dato all'oggettività del segno, può relegare nell'ombra la finalità relazionale dell'eucaristia, che vive nella comunione con Cristo e con i fratelli e sorelle. L'eucaristia non esiste per se stessa ma perché avvenga il corpo "mistico" che viene unificato dal corpo eucaristico. Da qui nasceva il concetto di "transfinalizzazione".

Registriamo anche il fatto di un'attenuazione e di un oscuramento del rapporto tra la presenza sacramentale e l'evento delle croce e della risurrezione. L'accentuazione della presenza («*Christus sumitur... mens impletur gratia*») può diminuire il senso della dimensione escatologica, presente nella tridimensionalità proposta da s. Tommaso, il quale oltre all'effetto presente della grazia, proclama la "memoria" dell'evento passato («*recolitur memoria passionis*»), come "prolessi" del futuro escatologico («*futurae gloriae nobis pignus datur*»).

E infine si registrava un'attenuazione della dimensione di comunionalità e "commensalità", che invece sono termini essenziali, se soprattutto cogliamo la dimensione dell'alleanza, esplicitamente rammentata nella consacrazione del vino. Proprio in questa dimensione si apre la pedagogia della carità («noi che mangiamo lo stesso pane siamo una cosa sola») e della relazione di alleanza che Dio ha aperto con noi. A questa ricchezza, grande in se stessa e necessaria a un'accurata volontà odegistica, e non a una mania di novità, corrispondeva l'uso del termine "transsignificazione".

7.3 Veracità simbolica

Il segno è una realtà sensibile che rinvia ad un significato che è nelle cose usate nel fare il segno, ma anche in una convenzione (la fissazione di criteri comuni in e per una data azione). Il simbolo è una azione o una parola o un segno come espressione del rapporto fra Dio e uomo. Nella concezione liturgica cristiana il simbolo è operante, creativo: realizza ciò che significa rendendolo presente e trasformante.

Il simbolo della transustanziazione porta nell'azione eucaristica la kenosi, lo svuotamento del segno, il pane e il vino, che vengono ad essere una forma del corpo e sangue di Cristo. Comunicare all'eucarestia significa entrare nella stessa logica del dono, per cui entrando nella comunione con Dio noi siamo trasformati, siamo uniti a Dio e ne siamo anche noi forma (in questo gioca la convinzione della grazia «*ad instar unionis hypostaticae*» professata da Scheeben). A questo corrisponde, ha da corrispondere, un movimento spirituale per il quale anche noi viviamo e riceviamo il dono della kenosi per essere forma di Dio. In questo si ha l'inveramento di noi, perché nella fede dell'incarnazione avviene la "comunicazione delle proprietà", per cui noi siamo divinizzati: il sostentamento del nostro essere nella sua consistenza realmente umana è la vita di Dio. Qui si attua il nostro adempimento (l'azione simbolica è anche escatologica). In questa luce la transustanziazione è un simbolo del destino di tutta l'esistenza, della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo e dell'essere di Dio tutto in tutti.

Così la dimensione simbolica dell'eucarestia non riguarda solo il sacramento, ma riguarda la persona che vive il sacramento e più ancora la persona che è chiamata a realizzare il sacramento: imitare ciò che verificiamo nell'azione santa, come ci è stato detto nell'ordinazione

(«*imitamini quod tractatis*»), è una necessità non solo in forza di una volontà che intende vivere il mistero, ma in forza della potenza trasformante dello stesso mistero di Dio. Prima ancora di essere un impegno spirituale la transustanziazione dell'essere nostro è opera del mistero di Dio. Si rompono le paratie gelose dell'essere personale per portare l'immensa virtualità divina presente nella persona umana al suo compimento in una comunione trasformante, perché confibra (Cassiano), immedesima (b. Angela da Foligno) l'essere umano all'essere divino, in un "simbolo", in un mettere insieme la ricchezza dell'uomo-immagine con quella di Dio, per cui la somiglianza e l'immagine assumono la loro verità nell'essere svuotate dalla loro finita realtà, per essere nella comunione con Dio e forma divina di essere (l'"*omoiosis*"). E questo si dilata nel rapporto pastorale con la comunità e con il mondo, nel quale ha da continuare questa forza del "mettere insieme" mediante la kenosi unita alla divinizzazione. Qui è la fonte dell'offerta attraverso la povertà (purtroppo trascurata nella formazione e nella convinzione spirituale del prete), la castità e l'obbedienza (anche se va notata la nevrotica doppia promessa di obbedienza che si ripete nell'ordinazione diaconale e presbiterale; e questo la dice lunga sull'impostazione dei rapporti della chiesa, segnati da una debolezza sia del senso umano, onesto della parola data, sia misterica che poi si esprime nella miseria dell'esclusione della democrazia nella chiesa. Come se questi fossero i termini capaci di esprimere la relazione all'interno della chiesa).

Nota

Tutto questo ci fa capire che parlare di simbolo non è una rarefazione della realtà eucaristica, ma

(1) vivere intensamente e non selettivamente la realtà del segno: «i sacramenti realizzano ciò che significano» e questo porta il verismo della realtà dei segni sacramentali e il verismo della grazia che essi realizzano.

(2) L'accentuazione dell'epiclesi collega strettamente eucarestia e Spirito santo: la forma dell'incarnazione che verifica il Cristo storico, si lega alla forza dell'epiclesi eucaristica, vera "invocazione costitutiva" che realizza il Cristo eucaristico (epiclesi prima della consacrazione) e il Cristo mistico della chiesa (epiclesi dopo la consacrazione).

crazione). Come si vede c'è un *quantum di realismo pneumatologico non considerato nel passato. Qui entra in piena evidenza il fatto che l'eucaristia sia fermento ed esigenza di unità, ordinata all'edificazione della chiesa.*

(3) *Ciò comporta il superamento della distanza tra segno (l'eucaristia) e il significato (la grazia) che accentua il valore della verità del corpo di Cristo come eucaristia. E qui, in questo senso recuperiamo il valore insito nella transustanziazione. Non dimentichiamo la differenza tra l'eucaristia e gli altri sacramenti nei quali la santificazione avviene nell'applicazione della materia alle persone, mentre qui il sacramento è già nella trasformazione della materia, prescindendo dagli effetti – che sono tuttavia conseguentemente necessari, se si vuole la completezza del sacramento – nelle persone (un analogo semmai lo troviamo nella consacrazione del crisma e nella benedizione degli oli). Qui sta il valore della presenza reale, anche se – come abbiamo già notato – questo criterio oggi, giustamente, ci sembra parziale e improprio. Infatti l'intero sacramentale riporta l'accominamento dell'eucaristia con gli altri sacramenti nella loro efficacia nella persona umana, perché la consacrazione degli elementi eucaristici ha per termine la consacrazione dell'umanità, corpo reale e mistico di Cristo.*

(4) *Da qui viene la necessità di completare il valore memoriale che s. Tommaso accentuava sulla passione ricordando la verità della resurrezione, anche per il fatto che si riceve un Cristo vivo e vivente, il Cristo risorto dunque. Ciò è precisato dalla Sacrosanctum Concilium al n.47). In verità senza la resurrezione il mistero pasquale e quindi l'eucaristia subiscono una specie di amputazione, di parzializzazione. E questo concerne anche la dimensione sacrificale, spesso ancorata nel passato a una dimensione di "mactatio" (con tutte le vie senza uscita nel ricercarla nei termini dell'eucaristia) per esprimersi nei termini realmente cristologici (e Cristo è prototipo e il suo sacrificio è il prototipo di tutti i sacrifici) della sua offerta ("si consegnò") e della comunione ("ritorno al Padre") nella passione e nella resurrezione.*

In verità da questo possibile cogliere la transustanziazione come «l'effetto di una energia che viene dalla resurrezione». In virtù del memoriale operato dallo Spirito santo si attualizza l'evento cristico e quindi l'evento di quanto è evento pasquale, anche nel momento del «questo è il mio corpo» (senza andare oltre e con un senso forte della simbolicità, che propria in forza dell'evento non è solo segnità, ma realtà divina nella storia).

8.

Nella chiesa locale

l'evento del mistero divino ed ecclesiale

Un dato sostanziale del cammino mistagogico è la vita della e nella chiesa locale e proprio su questo tema possiamo calibrare e verificare la condizione mistagogica dell'odegetica ecclesiale.

8.1 Valore della mistagogia

In senso tecnico la mistagogia è il tempo nel quale si approfondisce con i neofiti i santi segni che hanno caratterizzato il loro battesimo. Noi l'ampliamo non solo perché siamo sempre neofiti e "*cumpe- tentes*" come i catecumeni, dato che la ricchezza del dono di Dio è sempre eccedente ogni nostra intenzione, attenzione e conoscenza, ma perché la liturgia ci pone nella condizione che mirabilmente Casel (e dopo di lui Neunheuser, Vagaggini, Barsotti, Lodi e la grande scuola di s. Giustina) ha indicato quando ricorda – sulla base della capacità rammemorante (lo *ziqqaron*) dello Spirito santo (Gv 14,26) – che gli eventi liturgici sono "*mysterium repraesentans*", cioè – nel concreto – ogni celebrazione e ogni festa rendono attuali nell'oggi gli eventi della salvezza e gli eventi del Signore, che non sono soltanto un "*mysterium repraesentatum*" (l'obiezione di Soehngen). Con questo verismo divino e umano noi poniamo senza attenuazioni un'alternativa essenziale: la pastorale o è mistagogica o è niente.

Sta qui uno dei criteri di autenticità di noi-chiesa e spesso molte diatribe manifestano una miseria radicale che è la miseria di una forma mistagogica, che anche dal punto di vista ecclesiastico e teologico sarebbe ben dirimente (ricordo qui appena il tema della "democrazia" nella chiesa un segnale di quanto siamo fuori di verità, perché fuori di mistericità).

La mistagogia è in relazione alla mistericità, cioè al fatto che se la salvezza avviene in un progetto divino che si verifica nella storia, essa necessariamente ha la dimensione dell'evento, cioè di un accadimento (non parliamo di "fatto"; è un termine falsificante, perché

il darsi di Dio eccede il fatto nel quale esso avviene) che avviene (“si dà”; bellissimo, vero) in un tempo puntuale e in un luogo preciso. Questo dà il senso della intensità che sostiene la celebrazione e che deve essere intensamente vissuto dall’odegeta.

8.2 Il mistero indisponibile della chiesa locale

Questo fa capire l’importanza non funzionale ma misterica della chiesa locale. La chiesa locale non è una suddivisione amministrativa nella quale il vescovo agisce come prefetto al quale è affidata una porzione dell’unica diocesi che è la chiesa occidentale. Questa è una concezione burocratica indegna della comunità voluta dal Signore; essa, ben diversamente, è continuazione e sacramento del suo mistero. Solo in un luogo particolare (“qui”) e in un tempo specifico e puntuale (“ora”) si verifica la grazia che fa verità storico-misterica della verità della volontà e dell’azione di salvezza di Dio per l’umanità e per il mondo.

Per questo la chiesa locale è un darsi misterico del sacramento di Cristo che è la chiesa. Per questo il vescovo non è l’ispettore (“*episkopos*”), ma il sacramento della “visita di Dio” (in questo significato il vangelo di Luca usa il verbo “*episkopein*”) all’interno di un popolo, nel quale i presbiteri formano un’unità con lui, che è l’archiliturgo e l’archiodegeta, in una liturgia e in una guida sulla strada di Dio che si verificano nel concreto parrocchiale e locale.

È chiaro che questa localizzazione non è una assolutizzazione individuale, proprio perché essa è non una porzione intesa burocraticamente, ma segna l’evento dell’unico mistero che è Cristo. Per questo, ovviamente nella chiesa locale si fa presente la vita dell’intera chiesa e del mondo (oggi specialmente che viviamo una forma globale) e quindi la chiesa locale mai si colloca come comunità chiusa, separata, assolutizzata, concentrata su di sé (d’altra parte quando la chiesa fa centro su di sé si perde, non è più come Cristo definito da Dio e dall’uomo e questo mistero ipostatico continua in ogni comunità dove egli si fa presente). Ma è vero tuttavia che la chiesa universale «*existit in et ex*» le chiese particolari (LG, 23). Nessuna autorità ha il potere di imporre in maniera diversa attraverso tentativi di ricentraggio che si avvalgono di una falsificazione del testo, perché il testo di un concilio ecumenico

non può essere trascurato, travisato e addirittura arrovesciato (è così è avvenuto).

È chiaro che la dimensione misterica porta la coscienza e la bella convinzione della condizione di grazia che è l’unica e universale chiesa, come unico mistero sacramentale del Cristo nella storia. Tanto più quando, come avviene oggi, viviamo in una globalizzazione culturale che sta trasformando il localismo, e che può essere vista come una paradossale forma sacramentale della universalità della chiesa.

Ma non è a caso che avvengano le reazioni localistiche, le quali – se da una parte sono una reazione che va verso l’impossibile di una indennità dall’universale e di una chiusura nel particolare – tuttavia contengono il vero di denunciare il sentimento e la coscienza che il senso di identità “cromosomica” di un popolo che ha vissuto una storia particolare e la ricchezza di una tradizione non può essere trascurata e abbandonata. Le radici e i cromosomi della tradizione hanno una valenza importante per l’identità di un popolo. Ma l’identità personale e comunitaria è sempre relazionale, sempre necessariamente aperta all’altro; il confine non è solo una linea di separazione, ma anzi è il luogo dal quale si spazia oltre, verso l’altro, che è sempre una ricchezza, un di più divino, un di più umano e storico, con la ricchezza della sua tradizione (qui si apre una importante azione mediatrice – e una verifica che accentua l’importanza della chiesa locale – per una comunità cristiana nel nord-est che si assume il compito e la possibilità di aiutare ad aprire non solo una solidarietà, ma il riconoscimento degli “altri”, dei diversi, che invadono un luogo che prima era chiuso dopo il travaglio dell’incontro essi porteranno a una diversa, ulteriore ricchezza culturale).

8.3 Nel particolare l’universale fatto verace

All’interno vivo della chiesa locale la comunità cristiana vive e fa verità dell’universale umano e del particolare culturale, perché è il luogo nel quale la verità e umana e divina diventano verità storica. In questo particolare si fa sensibile ogni movimento della storia e questo ci porta oggi a due osservazioni determinanti.

- 1) La prima riguarda l’ambiente culturale nel quale la chiesa dice e fa il vangelo. Per un’incarnazione efficace occorre vivere nella verità della cultura nella quale il vangelo vive. E se la tradizione

preziosa, perché ci consegna un'esperienza spirituale nella quale siamo nati, resta vero che la storia è un processo (la libertà è la storia di una liberazione, un processo di invernamento; così la fede), mai finito e sempre nuovo. Questo (con la sensibilità e precisione di GS 36, purtroppo spesso non seguito) ci porta a comprendere che non siamo solo in una condizione di secolarizzazione – la quale pur nella sua complessità, postula e attua l'autonomia della vita politica, economica, culturale, sociale nei confronti del dato religioso ed ecclesiale; e questo è un fenomeno positivo (la fede fonda la laicità ed esclude il clericalismo; lo insegnano s. Tommaso e Dante) – ma siamo in una condizione di secolarismo, che postula e attua l'indipendenza della storia da qualsiasi riferimento a Dio, che non è più accettato nell'orizzonte umano.

I due percorsi sono diversi e occorre tenere di conto, perché diversa ha da essere anche la relazione della nostra vita di chiesa nei confronti dell'uomo e della sua storia. Non è qui possibile affrontare tutti i problemi che ne nascono, ma se vogliamo un'impostazione odegetica corretta, questa distinzione è necessaria.

- 2) La seconda riguarda la condizione di degrado nella volgarità che sta intossicando e ha già intossicato la vita privata e pubblica. Anche qui non possibile dare un resoconto adeguato. Dobbiamo limitarci a cogliere lo scadimento umano, morale, sociale, politico. Abbiamo da aiutare la nostra gente a vivere, mantenere e recuperare la dignità, ponendo gli anticorpi della fede che dà, sollecita e sostiene la gloria di Dio che è l'uomo vivente, sapendo anche proporre la verità che la vita dell'uomo nella sua verità è la grazia di Dio (sono i due stichi del detto famoso di Ireneo). E va detto che se a livello di chiesa generale la dirigenza spesso si trova in una condizione bloccata dai rapporti diplomatici, economici e di potere, a livello locale (se non si verificano nel particolare i blocchi correnti a livello generale) la condivisone della vita permette un intervento libero e una forma amorosa di educazione e correzione che entra nel tessuto concreto della vita. E questo è il dato grande che fa diversa e più preziosamente vicina alla gente la chiesa italiana a fronte di altre chiese. Tanto più che dinanzi a un'universale condizione di minore umanità, si danno ricchezze specifiche che sono il luogo prezioso del farsi carne di Dio, oggi e qui e che abbiamo da animare.

9.

Aprire il tempo: apocalittica Aprire la parola: ermeneutica, ma anche silenzio, adorazione

Noi cristiani non facciamo utopie, facciamo escatologia e l'escatologia è anche «un posto e una via» (Gv 14,1-8) e questa escatologia è divenuta un fatto terreno per il compiersi del Verbo nella carne (Gv 1,14).

9.1 Il tempo è stato diversificato da Cristo

Questo ci porta ad aprire il tempo e ad attualizzare la redenzione con la quale Cristo lo ha santificato. Proprio l'iconografia pagana del tempo ci fa capire la novità liberante portata da Gesù. Il tempo non è più *Aion*, il vecchio dalle vesti lacere, segno di un passaggio come invecchiamento e perdita di dignità; non è più *Chronos* che mangia i figli, segno di un passare senza esito e di un passato incapace di essere granaio; non è più *Kairòs*, il giovane dal lungo ciuffo sulla fronte e calvo sulla nuca che corre su una ruota alata, segno della disperazione di tutte le occasioni perdute. Il tempo ora è un'occasione di grazia (2Cor 6,2: «tempo favorevole, giorni di salvezza»); è un granaio per l'eternità (Mt 7,19-21); vive nel memoriale (Gv 14,26) quando lo Spirito rende attuali e presenti gli eventi della salvezza nella comunità e nei singoli.

9.2 Equivoci distruttivi

Ma questa novità può fallire, se non la viviamo nell'intensità escatologica di un pensare e di un agire che le siano corrispondenti. E noi vediamo alcune equivocazioni istruttive. In verità la coscienza escatologica è minacciata dalla riduzione etica e dalla riduzione ai novissimi, due insistenze presenti nella chiesa e che si legano vicendevolmente.

- 1) La riduzione etica insiste sull'agire dentro lo spazio del tempo attuale e secondo formule antropologiche. Abbiamo sufficientemente messo in evidenza la verità e la pertinenza della storia e dell'antropologia, ma il vangelo non è un codice di morale e la chiesa non può ridursi ad agenzia di etica, perché essi sono troppo di più. Il vangelo è il mistero di Dio e di uomo diventati un'unità e la chiesa è il sacramento di questa comunione.
- 2) Facilmente un'impostazione di chiesa che non vive la struttura escatologica (che sempre col senso del suo più e oltre pone ironia su qualsiasi risultato raggiunto), deriva verso linee integralistiche, che poi vedono l'esito della vita non all'interno dell'*eschaton*, ma dei "novissimi" ridotti alla condizione derivante dall'esito del comportamento morale. I novissimi sembrano proporre una linea escatologica, ma in verità essi prendono la forma di cose ultime e non della pienezza di vita, propria della convinzione e realtà escatologica.

9.3 La rottura escatologica della storia

Difatti – ed è un altro momento della differenza tra i due modi di impostare la vita spirituale – la verità escatologica presenta una rottura. Infatti la storia non è distrutta o sottovalutata (spesso a questo conclude la ristretta visione dei novissimi), ma è ed è vista e misurata sulla verità della pienezza, che, nello stesso tempo, unicamente la giustifica, ma ne fa anche cogliere la relatività. Il "come se" di 1Cor 7,29-31 si basa sulla verità che «passa quanto appartiene a questo mondo». Questo porta nello stesso tempo un impegno per fare la storia, ma anche la coscienza dell'ulteriorità di quanto è storico, e proprio perché lo vediamo non come cornice ma come sostanza della salvezza. La storia vera per noi è la storia della salvezza. E qui nasce una complessificazione del rapporto della comunità credente con il mondo. Se la storia fosse solo cornice, noi la lasceremmo libera. Ma siccome Dio ne ha fatto sostanza del suo essere con noi, della salvezza per la quale ama le sue creature, noi ne abbiamo nello stesso tempo un amore e un superamento.

Nasce da questo che la via della salvezza supera la via della storia, anche della storia morale. Posta la verità dell'uomo come immagi-

ne di Dio nasce la convinzione che niente potrà mai giungere a distruggere questa dimensione divina sostanziale; l'inferno lo dimostra, perché è l'immagine di Dio senza Dio. L'inferno è orribile perché è Dio che da gioia diventa tortura, perché viene a mancare ma nel suo essere invincibilmente presente. Proprio questo frammenta l'intero organico della morale: davvero un atto umano può avere una caratura infinita? E se ha una caratura infinita, questa è esauribile nella dimensione dell'"avvertenza" mentale e della "de-liberazione" della volontà? Se queste due fossero le condizioni per avere un atto morale, non dovremmo noi concludere che la storia degli ignoranti e dei deboli sarebbe senza peccato? Anche qui sia aprono problemi che dobbiamo limitarci a porre, perché hanno bisogno di una riflessione attenta, condivisa, sapienziale.

L'escatologia non distrugge, ma frammenta l'etica come frammenta la religione, perché ne dice la necessità relativa, un effettivo e indisponibile paradosso logico e teologico. Perché la storia è necessaria (e difatti diventa il luogo della prolessi dell'*eschaton*, come abbiamo già fatto notare). Ma è relativa, perché la pienezza non consegue come suo risultato dal momento che è un dono che Dio le fa, portandola a compimento. Per questo l'apocalittica viene ad aprire il tempo, a farne vedere la dimensione ad esso ulteriore.

9.4 La forza apocalittica della fede

Non a caso tutto il possesso di Dio dato all'uomo mediante l'incarnazione e la passione e mediante la resurrezione e ascensione, trovano l'esito finale della Apocalisse-rivelazione come desiderio e invocazione. «*Maranata!*» «Vieni, Signore!». Sconvolgente.

Ma deve essere chiaro, contro le interpretazioni volgari, che l'apocalittica non è annuncio di distruzione, bensì annuncio di consolazione, perché annuncio di speranza: la storia ha come esito una pienezza che non dipende da lei, ma le è data e tutto il suo travaglio non è l'agonia di un uomo che muore, ma il parto della vita nuova (Rom 8,19-23). In questo la forma apocalittica del cristianesimo assume tutto il travaglio, la sofferenza, la distruzione della dignità e verità umana, ma nella forma di una speranza difficile che però diventa perseveranza (Rom 8,24-25), cioè pazienza-resistenza ma anche impegno-redenzione.

Dinanzi allo sfiguramento delle sue creature, Dio vuole che le sue immagini recuperino la loro gloria. Nasce da qui “l’autorità dei sofferenti” (J. B. Metz) che ha un fondamento teologico e non sociologico. Essa infatti trova un Dio obbediente che risponde al dolore, alla condizione indegna nella quale la storia le ha sfigurate. Nell’interpretazione cristiana lo sfiguramento umano viene qualificato come forma del peccato, seguendo il giudizio divino su qualsiasi forma di sfiguramento creaturale, che è un assurdo teologico prima che antropologico.

Qui emerge la forza della considerazione morale, che non è su base etica (l’etica è filosofia prima, come dice Lévinas, ma è teologia seconda), ma su base teologica. In questa luce il peccato assume una forma terribile, la sua vera forma. Un peccato nell’essere prima che nell’agire, una realtà di struttura prima che di responsabilità: è una potenza il peccato, più che una storia, perché questa ne è formata come controcanto alla storia della salvezza.

Certo è che Dio non rinuncia alla propria gloria che è la creatura e per questo nel disegno di Dio non esiste spazzatura, mentre nella visione disperata di chi pensa che il mondo vada verso il nulla, resta irredenta l’immensa schiera di creature umiliate, distrutte. Si pensi ai genocidi del secolo scorso, ai gulag, ai lager, ai baodai attuali in Cina, ai milioni di morti per fame, insomma a tutti coloro che non hanno visto il bene e sono stati distrutti: se non c’è Dio, se non c’è paradiso, loro sono spazzatura. E se non esiste una possibilità di recupero, di purificazione (quello che chiamiamo purgatorio) anche per chi ha fatto il male, resta per sempre vero che l’umanità resta umiliata offesa anche dall’aver umiliato l’immagine di Dio in sé e negli altri. L’“autorità dei sofferenti” è il criterio a cui Dio-giustizia obbedisce proprio col paradiso e col purgatorio, e che diventa per noi – al di là delle differenze di religione, di visione del mondo, di volontà politica – un criterio universale e indiscutibile: la “*memoria passionis*”, fare memoria di quanti soffrono è una necessità, perché mette in evidenza l’inferno che è lo sfiguramento dell’uomo.

Ma è anche la dimostrazione che l’escatologia frammenta la storia. Fare memoria non è solo “ricordare”, portare alla mente e al cuore (certo, anche), ma soprattutto significa impegnare la vita per vincere ogni condizione di disonore umano e creaturale, dietro la forma di Cristo che ha dato forma alla storia. Sì, non solo dell’uomo ma anche di tutte le creature; anche esse vengono sfigurate ogni volta che ven-

gono usate indegnamente (questo avviene nel peccato) ma anche non rispettate nello spreco e nella malversazione (la sensibilità ecologica è una misura della fede in Dio creatore). Per noi cristiani anche questo è accogliere lo Spirito santo che “ricorda tutto” (Gv 14,26) non solo nella liturgia dove rende attuali gli eventi della salvezza, ma anche «nella evoluzione sociale del mondo alla quale egli è presente. Il fermento evangelico suscitò e suscita nel cuore dell’uomo questa irrefrenabile esigenza di dignità» (così, con coraggiosa forza, dice il Vaticano II in *Gaudium et spes* 26). Per questo l’“autorità dei sofferenti” impegna tutti e lo spirito apocalittico ne fa sua grande e impegnata parte.

9.5 Aprire la storia

Ecco, così noi abbiamo da aprire la storia, anche la storia di noi cristiani. L’idolatria dell’assolutizzazione è fratturata dal senso escatologico. Tutto è necessario per fare storia e la salvezza assume la forma sacramentale del dogma, del rito, della struttura, ma se queste non hanno la gloria e l’umiliazione dell’escatologia, tutto diventa prigionia dell’uomo e di Dio. Il “come se” di 1Cor 7 investe tutta la storia, anche la storia che siamo noi chiesa. E anche qui non per distruggere, bensì per inverare. Il rito viene fratturato e assume la sua verità di celebrazione e di memoriale; la struttura viene fratturata e diventa la comunione che porta e tende alla pienezza; il dogma viene fratturato e diventa adorazione ed eulogia dell’ineffabile. Solo in questa maniera l’impossibile di Dio-carne e di carne-Dio diventa realtà, lo Spirito-lettera e la lettera-Spirito diventa verità della verità. Uno spirito di contemplazione e di adorazione ha da strutturare la presenza e l’opera affinché la vita, l’opera e la presenza siano divinamente vere, realtà autentica di verità divina. In questa luce sta anche il valore vero della politica e della carità sociale, come non solo “arte di fare la città umana” ma come «*diakonia tes leitourgias*» (2Cor 9,12), “servizio di ministero sacro”, come la colletta che è «*prosanaplerousa tà hystereмата*», come portante a compimento le indigenze umane (comprendiamo la portata sostanziale dell’affermazione sinodale dei poveri come “evangelizzatori”). Con questa luce nella quale il verticale divino porta l’orizzontale umano ad essere forma divina, sacramento e anticipo della pienezza finale, si coglie il pieno dell’intera vita cristiana.

Proprio l'esercizio del silenzio e dell'adorazione a corrispondenza della fatturazione escatologica è necessario affinché l'azione non diventi agitazione. Il silenzio della "symballousa" (Lc 2,19) è non solo una sapiente posizione umana, ma una forma mistagogica, perché Maria "mette insieme": mette insieme Dio e uomo come madre e come credente-adorante mette insieme la storia di Dio con la storia sua e di quanti sono con lei. Lo stesso compito spetta a noi ed è necessario specie in un tempo nel quale i problemi sono complessi e spesso pretendiamo di risolverli tagliando il nodo invece di fare la fatica di scioglierlo, comprendendo bene e sensatamente i suoi componenti e le sue dinamiche (ne va dalla efficacia della nostra azione, mentre l'agitazione cerca una efficienza, che poi risulta inesistente). Il silenzio meditante e attento sulla duplice parola che Dio ci dà nella scrittura e nella storia hanno da comporsi perché nasca la parola di noi-chiesa. Diversamente nascono suoni ma non parole comunicanti.

In questo silenzio è parte essenziale l'adorazione che chiude i sensi attivi del vedere e del parlare, per vivere la preziosità del senso passivo dell'udire (è l'atto della prostrazione dove si sta "ad os", sulla bocca a terra, ma è anche l'atto del bacio di amore con Dio). L'adorazione ci permette di vivere non la frustrazione ma la ricchezza e il rendimento di grazie che è nell'"apofasia", nella forma della fede che non ha parole e sa che le parole sono solo un "enunziabile": qualsiasi parola umana è solo un'ipotetica e trasformabile forma per dire l'indicibile della *res*, della "cosa" di Dio alla quale noi terminiamo (è la grande lezione di s. Tommaso in ST I-II,1, 2 ad 2).

Indice

<i>Introduzione</i>	3
1. "Narrat textum, prodit mysterium" (s. Gregorio Magno, <i>Moralia</i> in Job 20,1)	5
2. Il mistero è Cristo (s. Agostino) e noi consegniamo Cristo, vivendo la memoria dello Spirito santo	11
3. "Ascoltatelo!"	15
4. Servitori della parola e della gioia	19
5. Incarnazione: non solo un evento determinante, ma anche un metodo	23
6. La crescita della parola e la crescita della <i>elikia</i> di Cristo	29
7. Lettera e Spirito, pane ed eucaristia: dare corpo transustanziano	33
8. Nella chiesa locale l'evento del mistero divino ed ecclesiale	39
9. Aprire il tempo: apocalittica Aprire la parola: ermeneutica, ma anche silenzio, adorazione	43



Quaderni dell'Istituto San Luca
per la formazione permanente dei presbiteri
DIOCESI DI PADOVA

10. **“Essere figli”**
Padova, ottobre 2006.
11. **“Essere fratelli”**
Padova, gennaio 2007.
12. **“Essere preti oggi”**
Padova, marzo 2007.
13. **“La catechesi nella nostra diocesi”**
Padova, luglio 2007.
14. **Speranze e fatiche...
la preparazione al Convegno presbiterale di Asiago**
Padova, ottobre 2007.
15. **“Essere padre e madre” spiritualità presbiterale**
Padova, novembre 2007.
16. **“Le comunità cristiane e i musulmani”**
Padova, settembre 2008.
17. **“La reciprocità tra uomo e donna”**
Padova, ottobre 2008.
18. **“Mi rivolgo a voi”**
Padova, novembre 2008.

SUPPLEMENTO REDAZIONALE A **COR CORDIS** n 1 - 2009

Periodico del Seminario Vescovile di Padova, via del Seminario 29 - 35122 Padova.
Direttore responsabile Antonio Barbierato. Autorizzazione del Tribunale di Padova n. 55 del 28-11-1951
spediz. in abb. postal e art. 2 comma 20/c - legge 662/96 - filiale di Padova.