

OBLATI INSIEME
*Bollettino degli Oblati
Secolari
Benedettini Italiani*

N. 19 - 11 luglio 2019

Solennità di San Benedetto



**L'oblato nella Chiesa, popolo adunato nell'Unità del
Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.**

Atti del Convegno Nazionale elettivo 7/9 settembre 2018.



Affresco nel katholikon del monastero di Giovanni il Teologo a Patmos (fine del XII secolo)

INDICE

Lettera dell'assistente nazionale	3
Lettera della coordinatrice nazionale	4
Atti del convegno nazionale	5
Saluto al Convegno triennale di Vilfrido Pitton	6
Unità e comunione trinitaria - Cettina Militello	8
La vita di comunione nella tradizione monastica - Padre Francesco Pio Tamburrino	20
L'oblazione: un cammino di comunione - Roberto Mancini	35
NOTIZIE	
Dal monastero di Finalpia	43
Dal monastero di Noci	44
Dal monastero S Giovanni evangelista – Lecce	45
Dal monastero di Praglia	47
Don Stefano Visintin nuovo abate di Praglia	48
Corso di liturgia presso il monastero "San Benedetto" di Catania	49
Programma incontro formativo Oblati – settembre 2019	50
Note	51

Carissimi,

Buona festa del Nostro Santo Padre Benedetto, da 55 anni Patrono d'Europa. Lo preghiamo con maggiore insistenza proprio in questi giorni, nei quali si decidono le sorti dell'Unione Europea, dopo le elezioni. Egli, che – nel periodo di passaggio dall'impero romano alle invasioni dei barbari – seguendo Cristo, cui nulla va anteposto, delineò un nuovo assetto allo stato sociale, interceda per il mondo intero per salvarlo dalle attuali invasioni, e non solo dei popoli emigranti, ma soprattutto dalle confuse idee di libertà, che di fatto producono nuove e più subdole schiavitù.

A suo tempo, Benedetto non entrò nella mischia, non fondò un partito politico, non scrisse un trattato di sociologia, ma si ritirò “solo sotto gli occhi di Colui che tutto vede”, cercò di cambiare se stesso e guidare quanti gli si accostavano verso l'unica Via di salvezza, che è il Cristo. Oggi sembra dire a noi, che non possiamo cambiare gli altri, ma noi stessi.

La scelta del tipo di monachesimo che egli deliberatamente fece – la vita cenobitica o comunitaria (cfr Reg. cap. 1) – ci esorta a ripensare il senso della comunità, a partire da quella familiare, consapevoli che l'amore è l'unica forza capace di educare le nuove generazioni.

Questo numero della nostra rivista pubblica il testo delle relazioni del Convegno dello scorso anno: quella della Prof. Cettina Militello, di Mons. Francesco Pio Tamburrino e del Prof. Roberto Mancini. Mi auguro che tutti le rileggiamo, o se volete, le riascoltiamo a viva voce, trovandosi nel nostro Sito.

Nella seconda parte di questo fascicolo troverete alcune notizie della vita degli Oblati italiani e dei Monasteri. Tali condivisioni hanno lo scopo di creare relazioni tra noi, che favoriscano una comunione di vita e di preghiera, nello spirito della lettera di S. Giacomo (5, 16): “pregate gli uni per gli altri per essere guariti”.

L'ultima “notizia” è il pieghevole, che ci invita al corso formativo di quest'anno. Il Consiglio nazionale ha scelto di tenerlo a S. Anselmo, la sede dell'Abate Primate dell'Ordine Benedettino, e la sede dell'Ateneo Anselmiano con il Pontificio Istituto Liturgico, dove anch'io ho studiato e ho insegnato. Per stare una volta “a casa nostra” abbiamo voluto che si superassero alcune difficoltà: le camere di S. Anselmo, costruito all'inizio del 1900, non prevedevano (per i monaci!) il bagno in camera. Si può stare due giorni, “adattandosi”? Per quanti avessero serie difficoltà, abbiamo cercato dei luoghi di pernottamento in strutture religiose adiacenti. Mi auguro pertanto che la “casa paterna” spinga i dubbiosi a fidarsi di una bella struttura, anche se datata. Del resto è molto più confortevole della “grotta” di Subiaco dove Benedetto stette da solo per tre anni! Vi aspettiamo!

Intanto rinnovo a tutti e tutte gli auguri per la nostra festa e per il “riposo” estivo.

Vi benedico e vi abbraccio.

Vostro

D. Ildebrando Scicolone O,S,B,

LETTERA DELLA COORDINATRICE NAZIONALE

Reverendissimi Padri, reverendissime Madri, carissimi oblato, felice Solennità di San Benedetto ai vostri monasteri e alle vostre famiglie.

Nei mesi trascorsi dalla sua elezione il Consiglio Direttivo Nazionale si è riunito in due occasioni, durante le quali noi consiglieri non solo abbiamo iniziato a curare le attività istituzionalmente affidateci, ma abbiamo potuto approfondire la nostra conoscenza e vivere momenti di fraternità e comunione di preghiera.

Tra i primi argomenti trattati insieme vi è stata la redazione di questo numero della rivista che, come da tradizione ormai di alcuni anni, raccoglie gli atti dell'ultimo Convegno Nazionale. Speriamo che quanto leggerete possa rinnovare gli stimoli e le riflessioni suscitate dall'ascolto in coloro che hanno partecipato, e possa offrire agli assenti uno spunto fecondo di riflessione.

Le iniziative avviate in questo periodo hanno portato all'attuazione nei mesi di maggio e giugno, rispettivamente nel Monastero San Giovanni Evangelista a Lecce e a Praglia, degli incontri delle aree Sud e Nord Italia, permettendo agli oblato di zona di vedersi e di godere di un momento di condivisione e di scambio. Possa il desiderio degli oblato di incontrarsi e stare insieme non diminuire mai e portare frutti nell'esercizio del servizio a Dio. È stato inoltre pianificato il prossimo incontro formativo nazionale. Troverete in queste pagine il programma di questo appuntamento, che sarà nei giorni 6, 7 e 8 settembre 2019 a Roma, presso la Badia di Sant'Anselmo: non mancate!

Altri argomenti sono stati trattati e saranno portati all'attenzione dell'Assemblea dei Coordinatori che si riunirà in occasione dell'incontro formativo. Continuate, vi prego, a sostenere con la preghiera il nostro operato perché in esso, come in ogni cosa, sia glorificato Dio.

In comunione di preghiera e di speranza,

Romina Benedetta Caterina Urbanetti
Coordinatrice Nazionale

Monastero di Santa Cecilia in Trastevere, Roma

Atti del convegno nazionale

Carissimi amici oblato ed oblate,

Benvenuti! A nome di tutto il Consiglio Nazionale degli oblato

Ci auguriamo che questo nuovo Convegno triennale sia una proficua occasione per stare insieme alcuni giorni, consolidare la reciproca conoscenza e amicizia riflettendo insieme su di un tema che abbiamo ritenuto interessante, sviluppato in diversi aspetti e, soprattutto, pregare insieme nei momenti liturgici. Il Convegno triennale è anche tempo di bilanci, per riflettere su quanto abbiamo potuto realizzare nel triennio trascorso. Nostro obiettivo primario è stato il rafforzamento della conoscenza reciproca e dell'amicizia fra gli oblato italiani che, per scelta primaria oltre che per lo Statuto, fanno riferimento ciascuno ad una singola Abbazia o Monastero. Pensiamo di esserci riusciti, attraverso la pubblicazione e diffusione regolare del bollettino Oblato Insieme che, via via, ha trattato vari argomenti di spiritualità cristiana, oltre che caratteristici del mondo benedettino. Si è così rafforzato un legame periodico fra tutti gli oblato e amici dei nostri monasteri, mettendo in comune spunti di riflessione condivisi fra i singoli oblato, i loro gruppi e le Comunità di appartenenza. Di questo lavoro, a volte non facile, dobbiamo ringraziare in particolare i nostri Assistenti, Dom Ildebrando e Suor Luciana, per l'insostituibile miniera di idee e di rapporti con gli autori, oltre a Michele e Sara per la realizzazione pratica. Particolarmente importanti sono stati i momenti di formazione comune nei convegni annuali formativi, che hanno visto presente ogni volta un significativo numero di oblato e relatori particolarmente qualificati che ci hanno aiutato a focalizzare temi di rilevante interesse. Per favorire la conoscenza e l'interazione reciproca fra i singoli, che a volte hanno difficoltà a partecipare agli incontri nazionali e le comunità sparse sul territorio, il Consiglio Nazionale ha promosso numerosi incontri di zona, nelle diverse realtà territoriali (nord – centro- sud e, per le particolari situazioni logistiche, Sicilia). Si sono tenuti vari di questi interventi, con partecipazioni numerose ed interessate e relatori qualificati. Riteniamo che anche questo convegno triennale elettivo sia assai ricco per la tematica prescelta e i relatori che si sono resi disponibili. Raccogliendo il testimone dal Consiglio Nazionale precedente, abbiamo avuto in dote anche la neonata Associazione Oblato Insieme, che ci aveva dato finalmente la possibilità di gestire in modo regolare, attraverso un conto corrente dedicato, le poche disponibilità finanziarie su cui potevamo contare, soprattutto per organizzare finanziariamente con tranquillità questi nostri incontri. Il nostro compito era allora quello di implementare la vita dello strumento operativo disponibile e possiamo assicurare di averlo svolto, con serenità e determinazione, salvaguardando le poche risorse che erano disponibili, che riconsegniamo integre ai nostri successori. In conclusione, sento il dovere oltre al desiderio di ringraziare tutti quanti hanno collaborato alla buona riuscita di questo triennio, in particolare:

- I nostri Assistenti Dom Ildebrando, Suor Luciana e Dom Giustino (al quale rinnoviamo gli auguri per l'impegnativa elezione ad Abate di Noci)
- Tutto il Consiglio Direttivo per l'amicizia e la collaborazione sempre dimostrata

- L'amico Danilo Castiglione per l'attenta e coinvolta gestione del nostro sito internet "Oblati benedettini italiani"
- La Madre Badessa Suor Maria Giovanna Valenziano di Santa Cecilia , per la generosa ospitalità alle riunioni del Consiglio Direttivo
- A tutti i relatori dei nostri convegni formativi e a tutti gli autori di interventi sulla rivista "Oblati Insieme"

Quando mi sono insediato coordinatore nazionale, nel lontano 2015, ho fatto appello a tutti gli eletti nel Consiglio per continuare i rapporti di fattiva amicizia e collaborazione che già avevamo avuto nel Consiglio precedente. Devo ora dare atto, ringraziando ancora tutti, che questo clima amichevole e collaborativo è stato una realtà. Ognuno ha fatto tutto quanto poteva, con disponibilità e generosa amicizia. Mi rendo conto che non tutto abbiamo potuto realizzare degli obiettivi che ci eravamo prefissi, di sicuro potevamo fare di più e meglio. Delle manchevolezze e degli errori, mi scuso fin d'ora Quello che posso garantire , per tutti gli amici del Consiglio, è che abbiamo sempre cercato di operare per il meglio, con dedizione e spirito di servizio.

Con rinnovata amicizia

Vilfrido Pitton

UNITÀ E COMUNIONE TRINITARIA

Cettina Militello

Il tema che mi è stato assegnato è molto intrigante. Lo svilupperò guardando alla corrispondenza che intercorre tra il mistero della Trinità e il mistero dell'essere umano. Ciò perché la Chiesa, la comunità che noi siamo, dovrebbe esserne, nella storia, l'immagine vivente e fattiva.

LA CHIESA POPOLO ADUNATO NELL'UNITÀ DEL PADRE DEL FIGLIO E DELLO SPIRITO SANTO (LG 4)

Lumen gentium (LG) recepisce quest'espressione di Cipriano, tratta dal suo *De catholicae ecclesiae unitate*. La citazione chiude il paragrafo relativo allo Spirito Santo. Va ricordato infatti che una delle novità della LG è proprio quella di leggere come ragione fontale della Chiesa il mistero e l'agire di Dio Padre Figlio Spirito. Non è cosa dappoco perché si inserisce in quel cambio di paradigma che dalla *societas perfecta hierarchica inaequalis*, propria dell'autocomprendersi della Chiesa in età moderna, conduce alla Chiesa-mistero di cui è soggetto attivo e pieno il popolo di Dio. Espressione questa che indica i battezzati tutti nella loro radicale uguaglianza iscritta nei sacramenti della iniziazione cristiana.

Si passa cioè dal considerare la Chiesa come un organismo sociale, divinamente istituito, distinto (direi contrapposto) in chierici e laici - e nel quale questi ultimi sono sudditi obbedienti dei primi - alla comprensione della Chiesa come "popolo adunato" secondo il disegno di Dio. Infatti, come precisa LG 9, aprendo il capitolo, Colui che ci ha posti in essere non vuole la nostra salvezza separatamente, uno ad uno; vuole piuttosto comunicarci la sua vita costituendoci quale suo popolo, ossia convocandoci in un disegno comunitario. E ciò a partire dal suo stesso mistero. Il Dio cristiano infatti è comunione di persone Padre Figlio Spirito.



IL DIO UNI-TRINO: UNA COMUNIONE DI PERSONE (cfr. Gv 13-17)

Spesso e volentieri viene contestata, tanto dalla tradizione ebraica che dalla tradizione islamica, la concezione di Dio elaborata dal cristianesimo. Sembra, e ci sono stati addirittura intellettuali che si sono convertiti all'Islam per questa ragione, che il concetto del Dio Unico sia più immediato e più semplice rispetto a quello di Dio Trinità. In realtà, secondo me, la bellezza del cristianesimo sta proprio nel fatto che non ha come suo referente un assoluto, radicale monoteismo. Per altro poi, l'"Unico" è aggettivato in tantissimo modi. Sono tanti i nomi di Dio anche nelle

tradizioni rigorosamente monoteistiche. Senza rilevare ancora che, benché uno dei nomi di Dio sia il "Misericordioso", questo Dio Unico, e non pochi lo hanno denunciato, produce e genera violenza. L'unità nella sua assolutezza, infatti, distrugge e nega la differenza; impone agli altri un modello omologante. Certo né l'ebraismo, né l'islam sono riconducibili a un pensiero unico perché, al loro interno, hanno tante sfaccettature e tante forme, come del resto avviene nel cristianesimo. Tuttavia, queste sfaccettature e queste forme, proprio perché hanno alla base la rivendicazione dell'"Unico" (e la conseguente mistica dell'"uno"), pretendono d'imporre la propria visione come la sola possibile e plausibile; da qui il fondamentalismo, anche nelle forme tragiche che ha assunto nel nostro tempo.

Da cristiani avremmo dovuto/potuto fare diversamente. La storia ci dice, invece, che abbiamo disatteso il messaggio di cui avremmo dovuto essere portatori. Dico per inciso che, quando ci meravigliamo della brutalità che oggi non risparmia uomini e donne, anche iscritti nel medesimo credo, non dobbiamo dimenticare che pure noi siamo stati violenti e abbiamo scritto pagine di storia non meno tragiche. Siamo andati ad imporre le nostre regole a persone credenti nello stesso Dio nostro, Padre Figlio Spirito, umiliandole e facendo loro violenza in forme esecrabili - penso alla conquista latina di Costantinopoli, una delle imprese più squallide e orripilanti di noi cristiani d'Occidente contro i cristiani d'Oriente. E penso anche alle Crociate, a quel "Dio lo vuole", terribile espressione di una ideologia di conquista e di imposizione della propria visione del mondo.

Purtroppo abbiamo fatto anche altro verso popoli e le fedi d'ogni tipo nella stagione della "conquista" e dei suoi genocidi, come pure nella stagione dei colonialismi. Per non tacere di quel "Gott mit uns" delle croci uncinato o più in generale del ricorso a simboli religiosi per supportare una scelta politica, il più delle volte assolutamente estranea all'Evangelo.

A ragione si suole dire della Trinità che è il "principio dimenticato". Siamo stati presi dal delirio di supremazia supportato dal moloch dell'Uno, perdendo di vista il divino mistero della comunione di Padre Figlio Spirito.

Sì, il nostro Dio è un Dio "comunione di persone". Lo costituisce quella reciprocità amante che chiamiamo Padre Figlio Spirito. Sono nomi relazionali modulati sulla nostra esperienza. Proiettiamo in Dio il nostro vissuto e, dunque, poiché ben conosciamo e sperimentiamo paternità (/maternità), figliolanza, respiro vitale, usiamo questi termini per accostare un mistero che è indicibile e ineffabile. In senso stretto non sappiamo cosa ci sia dietro al termine "padre", cosa dietro al termine "figlio", cosa dietro al termine "spirito". Lo comprendiamo soltanto, si dice in teologia, per "via economica", cioè a partire da quello che è l'agire di Dio nella storia della salvezza. La nostra nominazione è quella che ci propone il Nuovo Testamento, la rivelazione di Dio così come proposta da Gesù di Nazaret. È lui a chiamare Dio con il nome di Padre; è lui ad essere riconosciuto come il suo Figlio diletto; è lui a promettere il dono dell'altro "Paraclito", lo Spirito Santo che non ha altro nome appropriabile con migliore accorgimento.

Se già Israele ha chiamato Dio dicendolo padre, è certamente Gesù a dire il legame filiale che intercorre tra lui e il Dio dei suoi Padri. E se anche l'Antico Testamento si apre in senso poetico a una personificazione dello Spirito di Dio, è soprattutto il Nuovo Testamento a presentarci questo soggetto divino dalla forza vivificante liberante santificante. Femminile in ebraico, neutro in greco, maschile nelle nostre lingue, lo Spirito ci si rivela come soffio divino che accompagna nella storia della salvezza il manifestarsi stesso di Dio, da ultimo nell'incarnazione del Figlio e nella nascita/crescita della Chiesa.

Va detto ancora che la nominazione di Dio vede una prevalenza del maschile; anche lo Spirito (*pneuma*) grammaticalmente neutro nel Nuovo Testamento è personificato al maschile. Il che evoca la questione spinosa della nominazione di Dio nel contesto di una cultura androcentrica e

patriarcale. Cosa da cui l'esegesi femminista prende oggi le distanze. Ricordo solo il saggio *Colei che* è scritto da Elizabeth Johnson, una religiosa nordamericana che ha provato a ribaltare il discorso proponendo una nominazione di Dio al femminile. Proprio la difficoltà di dire Dio prescindendo dall'esperienza, ossia dal proprio quadro culturale di riferimento, ci dice il limite della nostra nominazione di Dio e, d'altra parte, attesta anche l'ineffabile sua condiscendenza (cf. *Dei Verbum* 12). Dio si china su di noi; accondiscende ad essere nominato e compreso con il nostro linguaggio; si lascia dire secondo la nostra comprensione dell'essere al mondo; e, così, incarnandosi nella nostra storia e nella nostra cultura, ci autocomunica se stesso.

“Padre” “figlio” “spirito”, lo ripeto, sono tutti nomi di relazione. “Padre” suggerisce la relazione propria del generare; “figlio” suggerisce la relazione propria della figliolanza; “spirito” indica, diciamo in teologia, una relazione di “spirazione”. Padre Figlio Spirito attestano un cerchio amoroso, nel quale l'unità, distinguendosi, si contra-pone, così dando vita ad una terzietà non necessitata, gratuita e perfetta.

In Dio, dunque, non c'è la sola relazionalità duale, che è propria della nostra esistenza; il suo mistero è sigillato dalla gratuità del Dono. Lo Spirito è l'ebbrezza che irrompe in quello che potrebbe essere un rapporto tutto sommato di reciproca contemplazione addirittura isolante. La relazione del Padre al Figlio e del Figlio al Padre si fa invece persona terza e sussistente. Il corto circuito della relazione trinitaria è dunque lo Spirito, mediazione non mediata, l'inter-posto sussistente tra il Padre e il Figlio, il Figlio e il Padre.

Il nostro è linguaggio assolutamente approssimativo. Di fronte a Dio Padre Figlio Spirito nel suo mistero immanente, nella sua vita intra-trinitaria possiamo solo balbettare. Di fronte alla Trinità è adeguato un solo linguaggio, quello che in teologia chiamiamo “apofatico”, ossia quello contemplativo del silenzio.

Il discorso cambia se ci mettiamo in ascolto, invece, dell'esperienza storica che la comunità fa di Dio e che la Scrittura ci narra. Qui troveremo tutta una serie di termini, che ci fanno meglio capire; termini tutti che, ripeto ancora, rinviano a una “relazione esperienziale”, innanzitutto di tipo familiare. C'è dunque in Dio una reciprocità *ad intra* che è quella del mistero, della sussistenza delle divine Persone e c'è una reciprocità *ad extra*, perché il nostro non è un Dio chiuso nel suo circolo, ma è un Dio che lo rompe, un Dio che crea qualcosa al di fuori di sé. Ho spesso preso in prestito l'espressione bellissima di Marcello Bordoni, a lungo docente di cristologia alla Pontificia Università Lateranense, che indica il mondo, la creazione come “il corpo di Dio”. Dio si è fatto un corpo, cioè ha rotto la circolarità ineffabile della sua sussistenza per generare qualcosa che è altro da sé, la creazione e le creature tutte.

UOMINI E DONNE CREATI AD IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI DIO (cfr. Gen 1, 26-27)

Ancora un elemento ci fa meglio entrare nel mistero di Dio e nel mistero del soggetto umano, da lui posto in essere: il termine già usato di “persona”. Lo dobbiamo alla tradizione occidentale e soprattutto a Severino Boezio, un filosofo della tarda latinità che si è misurato con questo concetto dandone diverse definizioni.

Persona, il termine “persona” serve a far capire cosa ci fa “soggetto”. Severino Boezio se ne è avvalso soprattutto per la teologia trinitaria, cioè per dar conto del fatto che Dio è insieme uno e trino. E lo è perché “persona”, anzi, come già detto, perché è “comunione di persone. Questo concetto ci consente di affermarne la peculiarità soggettuale (e inter-soggettuale) “differente”, perciò di leggere l'inter-relazione che reciprocamente fa delle persone divine il Padre il Figlio lo Spirito.

Analogamente l'essere umano è anch'egli persona perché ha una soggettività sua propria, irriducibilmente propria. Una soggettività resa tale appunto dalla inter-relazione, dal reciproco rapporto che intercorre tra i soggetti umani.

Dobbiamo a un movimento filosofico del secolo XX, il personalismo, se ci siamo fatti attenti a questo tema. Merito del personalismo cristiano è l'aver colto la relazione come chiave del mistero di Dio ma anche come chiave del mistero dell'essere umano. La filosofia e la teologia classica, mutuandolo da Boezio, avevano definito Dio come *esse ad*, cioè come essere, soggetto in relazione – alla lettera: come “essere rivolto all'altro” -. Ma anche l'essere umano, pur se circoscritto nel limite di un corpo, è connotato non tanto da questa peculiarità “pesante”, quanto piuttosto dalla sua capacità di entrare in relazione. “Relazione” dice l'intrinseco legame che, per così dire, svela me a me stesso nel tramite dell'altro. Io sono perché un altro mi interpella come “tu”. Questo è poi il mistero delle Divine Persone: il Figlio è il tu del Padre, il Padre è il tu del Figlio, e il tu reciproco è appunto l'esuberanza, l'eccedenza che chiamiamo Spirito Santo.

Se esistessimo in assoluta solitudine, non esisteremmo nel senso che saremmo nel più disperante dei nulla, nel più disperante dei deserti. Non potremmo essere consapevoli di alcunché. Esistiamo nella misura in cui un altro ci interpella, nella misura in cui comunichiamo con l'altro! La relazione connota l'essere umano dicendolo con ciò creato a immagine e somiglianza di Dio.

Il racconto della creazione ha indubbiamente tratti mitici. Sappiamo che si tratta di una eziologia, ossia di un tentativo di dare una spiegazione, una risposta al problema delle origini del cosmo e dell'essere umano. E tuttavia non è senza peso quanto affermato alla fine dell'esamerone «E Dio creò l'uomo a sua immagine/ a immagine di Dio lo creò: /maschio e femmina li creò». Ciò sta a significare, cosa che hanno intuito anche altre culture - la cultura greca ma a loro modo anche le culture del lontano Oriente - che nell'uomo c'è una scintilla divina. In qualche modo l'essere umano ripropone il mistero stesso di Dio.

Se - per via economica - troviamo il paradigma delle relazioni trinitarie nei cosiddetti “Racconti d'addio” (Gv 13 – 17), quelli in cui Gesù parla della sua relazione col Padre e promette lo Spirito, il paradigma della creazione a immagine e somiglianza lo troviamo nel capitolo 1 della Genesi. E, mi interessa sottolinearlo, a immagine e somiglianza sono entrambi, maschio e femmina. Affermazione che ritorna in Gen 4, capitolo in cui, come se non ci fosse stata la caduta, il discorso ricomincia proprio evocando la dualità maschile e femminile nel segno dell'immagine e della somiglianza. Ciò vuol dire che a immagine e somiglianza siamo tutti, uomini e donne! Non ci sono



discriminazioni a partire dalla differenza di genere, ma, al contrario, immagine e somiglianza caratterizzano l'umanità, sessuazione inclusa. Ciò non impedisce, essendo il genere una lettura culturata delle identità maschile e femminile, che uomini e donne concretamente realizzino, ciascuno/a a suo modo, l'immagine e la somiglianza. Questa traduzione non inficia però l'affermazione di partenza: tutti/e siamo stati/e creati/e a immagine e somiglianza.

Ma cosa vuol dire concretamente? Occorre cogliere l'analogia con il mistero economico di Dio, ossia con il suo manifestarsi e operare nella storia della salvezza. Siamo a immagine e somiglianza perché a immagine e somiglianza del Padre, a immagine e somiglianza del Figlio, immagine e somiglianza dello Spirito. È un dato originario, progettuale esaltante!

Cosa vuol dire essere a immagine del Padre? Hanno lavorato al tema, per esempio, i Cappadoci, i Padri greci, Gregorio di Nissa in particolare, ma non soltanto. La risposta è che gli esseri umani sono portatori, nell'ordine della creazione, della creatività, della libertà, della sovranità di Dio. Il quale va chiamato non solo padre, ma "padre/ madre", perché così si rende meglio una "genitorialità", che va ben oltre il modello "patriarcale". Lo prova, ad esempio, la parabola del figliol prodigo nel vangelo di Luca, ma non soltanto; basta pensare a Osea 11 o ad altri luoghi dell'Antico Testamento. Il padre amante della parabola lucana o il Dio padre descritto da Osea sono intrisi di una tenerezza culturalmente "materna", assai lontana da moduli androcentrici e patriarcali. Il che è davvero singolare, visto che la Scrittura si colloca in questo preciso quadro culturale.

Creatività vuol dire che l'uomo, l'essere umano - scusatemi, pure io pecco per mancanza di linguaggio inclusivo; bisognerebbe dire sempre "essere umano" e non "l'uomo", perché uomo è sinonimo di maschio mentre l'essere umano è maschio ed è femmina - l'essere umano, dunque, è chiamato alla creatività; è costitutivamente creativo. A ragione papa Francesco, in un'intervista sul lavoro, ha insistito sulla creatività e originalità che gli sono proprie. Come esseri umani abbiamo ricevuto da Dio esattamente il compito, l'impronta, l'onore di riproporre l'azione poetica, l'azione creatrice. Scopriamo sempre di più che nell'universo non c'è un essere uguale all'altro; scopriamo di continuo centinaia e centinaia di specie che non conoscevamo. Mi si passi l'esempio: non c'è una piuma che sia nel colore uguale ad un'altra; non c'è un uomo, una donna che siano identici. La divina creatività negli esseri umani appartiene all'ordine della generazione, ma appartiene anche all'ordine della culturazione. Creatività vuol dire che l'essere umano deve farsi carico del creato, trasformarlo, coltivarlo; deve essere operatore di "cultura". Ed è questo il compito che ha ricevuto; questo è il messaggio di Genesi 1, 26-27.

L'essere umano è anche sovrano nel senso che ripropone la regalità di Dio. È infatti un soggetto responsabile, libero di operare le sue scelte. Ecco, la libertà è forse l'aspetto che più lo dice a immagine di Dio. Certo è un gran problema la libertà, perché ci fa capaci di disattendere al disegno di Dio e di rovinare il mondo che ci è stato affidato. Eppure, senza libertà cosa saremmo stati? Ectoplasmici, forse? non lo so... La libertà è il sale della nostra esistenza, è la cifra gioiosa del nostro essere al mondo.

Dunque la creatività/signoria/libertà come indicative della creazione ad immagine di Dio padre/ madre, del quale, ovviamente, dobbiamo riproporre anche gli altri attributi. Oggi va tanto di moda la misericordia, anche se non mancano manifesti concreti di anti-misericordia. Alla lettera "misericordia" è il sommovimento delle viscere. Citavo ai miei alunni la frase di Julia Roberts in "Pretty Woman": «mi si sono aggrovigliate le budella». Questo il sentimento prodotto in lei dalla fruizione della "Traviata". E questo, appunto, è la misericordia! Se non c'è questo aggrovigliamento delle viscere, non si avverte l'altro/a nella sua prossimità. Il nostro Dio è un Dio le cui viscere si aggrovigliano in continuazione, e dunque è capace di infinitamente generarci, infinitamente perdonarci, infinitamente accogliereci...

Se ci segna la creatività, la sovranità di Dio padre /madre, siamo altrettanto segnati dalla dialogia, dalla diaconia del Figlio, Logos, Sapienza, Servo. Sto mettendo insieme gli aspetti della trinità immanente e della trinità economica: che cos'è il Figlio relativamente al Padre? Dicevo prima è il tu, è la parola, è la risposta, è l'analogia – dialogia. Il Figlio è simile al Padre ed è parola del/al Padre. L'essere umano è caratterizzato dalla parola, dalla comunicazione, dal linguaggio, sia esso verbale o non verbale. Il linguaggio è espressione, comunicazione, simbolizzazione. In ciò riproponiamo il mistero del Figlio Logos divino e divina Sapienza.

Nella Scrittura una delle metafore ipostatiche di Dio è quella della *Sophia*, la “Signora Sapienza”, compagna progettuale di Dio nell'opera della creazione; dono sublime invocato dal saggio. Nel Nuovo Testamento parlando di Sapienza a volte ci riferiamo allo Spirito, a volte al Figlio. In effetti c'è un intimo legame tra parola e la sapienza. Potremmo dire che la Sapienza è il gusto eccedente della Parola. Sapienza viene da “sàpere”, evoca il sale, il gusto...

Il Figlio, Logos e Sapienza nel mistero eterno del *vis à vis* con il Padre, diventa “Servo” nella modalità del suo prendere carne e dunque del divenire pienamente uomo (cf. Fil 2, 5-10) Il Figlio è colui che, afferma *Gaudium et Spes* 22, rivela pienamente l'uomo all'uomo. Possiamo dire che l'“imago Dei” ha il suo vertice nel Figlio, che si presenta lui stesso con i tratti della regalità, sacerdozio profezia attivati dalla presenza esuberante in lui dello Spirito. In tutto ciò il Figlio è colui che vive per gli altri, colui che è mandato per svelare agli altri il mistero di Dio.

Per troppo tempo abbiamo dato del Figlio, della sua incarnazione, una lettura giuridica soddisfattoria: soltanto un Dio poteva riparare l'offesa fatta a Dio da Protoparenti. Abbiamo fatto nostro un modulo di tipo giudiziale, legato a schemi giuridici medievali, che per noi, oggi, non hanno molto significato. Certo il concetto di espiazione della colpa appartiene a tutte le religioni; ci sono tante modalità attraverso le quali si drammatizza un percorso espiatorio - si pensi al capro che nello Yom Kippur caricato di tutti i peccati e buttato via: un modo alla fine assai comodo per liberarsi dei peccati -. Noi cristiani invece abbiamo così interpretato la sofferenza del Figlio di Dio, la sua morte di croce, avallando una spiritualità doloristica, mortificante e alienante. Abbiamo così mortificato il cuore del messaggio: il Figlio si è incarnato perché l'uomo divenisse Dio. Cristo è morto non per soddisfare o pagare le nostre colpe, quanto per amore verso il nostro limite di creature. È venuto a sperimentare, sino all'estremo di una morte vergognosa e ingiusta, la condizione dell'essere umano, misconosciuto nella sua dignità di creatura fatta a immagine di Dio. La sua sofferenza è paradigmatica, ma non nel senso del “do ut des” o del calcolo millesimato di quello che io devo a Dio o di quello che eventualmente riesco a pagare relativamente alla mia colpa... Il Figlio di Dio si è fatto “Servo”, e ciò non contraddice la sua sovranità; piuttosto addita il servizio come esuberanza di sovranità. Ci si può mettere veramente a servizio nella consapevolezza della propria dignità. Il servo non è nella lettura biblica una figura ancillare, servile nel senso economico o sociale del termine; viceversa è il portatore di una *chance* risolutiva. L'essere per gli altri è l'ultima parola sull'essere umano che il mondo non capisce e che invece rivela pienamente il progetto di Dio sull'uomo.

La sovranità del Padre e la dialogia-diaconia del Figlio hanno infine, nell'essere ad immagine, il sigillo della gratuità ed esuberanza dello Spirito, donatore e dono.

“Donatore” e “dono” sono i nomi che attribuiamo allo Spirito guardandone l'attività economica, Donatore perché elargitore dei doni, lui stesso è Dono, dono perfetto – si pensi ancora alle affermazioni sullo Spirito nel vangelo di Giovanni.

Ho già fatto riferimento al modello binario che regge il nostro linguaggio e la nostra esperienza. Parliamo di alto/basso, maschio/femmina, povero/ricco, demente/saggio, malato/sano... Occorre rompere la serialità contrapposta del duale così da fare spazio al terzo, alla gratuità. Occorre fare spazio allo Spirito, riconoscere che siamo fatti anche a sua immagine. Dà le

vertigini pensare alla nostra costituzione antropologica, al mistero dell'immagine di Dio che noi siamo, allo spazio dovuto alla gratuità e del dono, cifra ultima dalla nostra esistenza.

Si è pensato che anche il dono obbedisse allo schema del "do ut des". Si è invece scoperto che non è neppure *captatio benevolentiae*, ma, antropologicamente, gratuità pura.

CONVOCATI NELLA CHIESA: POPOLO REGALE SACERDOTALE PROFETICO (cfr. 1 Pt 2,4-10)

Creati a immagine e somiglianza di Dio uno trino, portatori della creatività-sovrani del Padre, della dialogia-diaconia del Figlio, della esuberanza-gratuità dello Spirito, siamo convocati alla Chiesa, popolo regale, sacerdotale, profetico.

Profezia, regalità e sacerdozio esprimono "l'immagine Dei". Modulano il "comune sacerdozio" il cui fondamento biblico troviamo in 1 Pt 2, 4-10, preziosa silloge di testi vetero-testamentari di cui si appropria la comunità delle origini. Messo da parte a ragione della polemica con la riforma, il "comune sacerdozio" ci è stato restituito nel capitolo II di LG, ai nn. 10-12.

Quale popolo regale, sacerdotale, profetico siamo convocati per dar vita alla comunità che è la Chiesa, realtà graziosa e graziata che nella Scrittura riceve molti nomi, tutti però nel segno della unità-comunione. "Popolo" ne dice la unità plurale non diversamente dai termini "corpo", "sposa" o "sacramento". Quest'ultimo termine in LG 1 la definisce quasi "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano". Ciò vuol dire che Chiesa non è per se stessa, ma per raccogliere i dispersi figli di Dio e radunare infine l'umanità intera secondo il suo disegno di salvezza.

Questo appello raduno, questo disegno di comunione è attestato da tutte le altre immagini bibliche della Chiesa – si legga LG 6 che le raccoglie nella loro variegata dicitura. Si tratta di immagini, metafore, similitudini tutte dirette a significare unità-comunione, siano desunte dalla vita agricola, dalla relazionalità familiare, da metafore costruttive quali casa, edificio, costruzione, tempio.

Il popolo di Dio è uno nella vocazione. Dio ci ha chiamati; ci ha voluti uno per uno e ci ha dato un nome nostro proprio, ma non per affermare la nostra irriducibile e totale incomunicabile differenza, ma perché, tesaurizzandola, potessimo essere riconosciuti e chiamati così da realizzare una trama solidale, un intreccio profondo e vitale degli uni con gli altri. L'unità della vocazione, il fatto che Dio tutti ci ha chiamati, diventa la sfida costruttiva del nostro essere Chiesa.

Abbiamo invece contrapposto le vocazioni. Papa Francesco non cessa di denunciare il clericalismo, ma – mi si perdoni - non mette in atto la prima mossa necessaria a eliminarlo: abolire i luoghi che ne costituiscono il brodo di coltura, primo tra tutti i seminari di "chierici". È lì che nasce e cresce quel delirio che supporta poi addirittura un porsi al di sopra di ogni legge. Ne ciò risparmia monaci, monache, religiosi, religiose, persino laici e laiche nella misura in cui metabolizzano un certo stile. Clericalismo infatti non è indicazione di casta o di classe, quanto prepotenza, violenza, abuso, ossia un considerare gli altri come strumento anche da abusare pur di realizzare una visione di Chiesa che non ha niente di evangelico. E in ciò chierici e laici troppo spesso convergono, anche perché una tale visione di Chiesa supporta anche una visione politica nel segno di una egoistica disuguaglianza.

Il Vaticano II ha provato a liberarci da tutto questo, ma per troppi è come se non ci fosse stato. La tentazione dell'istituzione nel post-concilio è stata quella d'omologare, non di promuovere le differenze. Lì si è fermata la riforma della vita religiosa come dei chierici e delle loro strutture di formazione. Ma per quanto siano esigui (o opposti) i risultati, resta dottrinalmente il fatto che il Vaticano II ha riconosciuto l'unicità/universalità della vocazione cristiana.

Non ci sono vocazioni di serie A o B o C. Siamo chiamati: punto e basta! E siamo chiamati con quel corredo che ci consente di realizzare il disegno di Dio su di noi ed è questo che conta. Non conta se sono chierico o religioso, oblato o membro di non so quale confraternita o gruppo ecclesiale.

E questo vale anche a livello ecumenico. Continuiamo a stabilire graduatorie: questo sì, quello no; ma ciò che importa è la chiamata! Sono solita dire ai miei amici Protestanti che non mi sognerei mai di convertire qualcuno di loro al cattolicesimo. Ringrazio Dio se qualcuno scopre Gesù Cristo perché glielo ha predicato un Battista, un Metodista, un Valdese... perché il problema non è essere questo o quest'altro; il problema è trovare Cristo e la sua salvezza.

Ho insistito sulla sperequazione chierici/laici. E non posso tacere sul pregiudizio di genere, perché anche questa è una piaga profonda nella Chiesa. Non è che le femmine valgano più dei maschi o i maschi più delle femmine. *L'Imago Dei* ci segna tutti e tutte – lo abbiamo già sottolineato

...

Viviamo in un tempo di transizione culturale nel quale si fa fatica a disegnare nuove identità e nuovi ruoli. Ne è la prova il fenomeno terribile dei femminicidi. Sono il grido parossistico di una mascolinità che non accetta un nuovo paradigma culturale, e restiamo impotenti, perché, essendo la nostra società ancora prevalentemente maschilista, non troviamo i rimedi, neanche di tipo legislativo o di tipo preventivo, per impedire queste morti annunciate. Né la Chiesa è priva di responsabilità. Perché il modello perverso del pregiudizio di genere lo fa fatto proprio per quasi due millenni.

Non è facile convertirsi al riconoscimento della unità, della dignità e dell'unicità della vocazione, perché abbiamo per secoli perseguito un modello gerarchico, non solo ecclesialmente ma anche socialmente, con sperequazioni vergognose a livello etnico, sociale e di genere.



Eppure l'unicità della vocazione ci dice tutti allo stesso modo pensati, amati e voluti da Dio nella ricchezza dei molteplici doni e dei servizi che connotano ciascuno e ciascuna. Ed è una cosa stupenda, perché, proprio perché nessuno è identico all'altro, proprio perché ognuno ha il suo nome proprio. E in ciò cogliamo il sigillo dello Spirito, il carisma connesso al nostro nome di grazia che tutti siamo chiamati a tradurre per il bene comune.

Dagli anni 70 in poi, anche nella Chiesa cattolica, ci si è fatti più attenti allo Spirito e ai suoi doni. È attenzione che si è espressa non solo nella nascita del pentecostalismo cattolico, ma anche nella rilettura di tutta la teologia in chiave pneumatologica. Questa riscoperta dello Spirito ha rivelato di nuovo alla Chiesa un dato biblico sottaciuto e dimenticato. Soprattutto la 1 Lettera ai Corinzi, dal capitolo 12 al capitolo 14, attesta la presenza della molteplicità dei doni dello Spirito; doni che devono tradursi necessariamente in servizi.

Essere convocati nella Chiesa, popolo regale sacerdotale profetico, vuol dire essere messi tutti nelle condizioni di discernere personalmente, comunitariamente, il proprio dono ed essere abilitati a tradurlo. Di per sé questo è il dinamismo della iniziazione cristiana nel crescendo sacramentale che dal battesimo giunge all'eucaristia. La confermazione ne costituisce il momento

abilitante. È dinamismo che esige discernimento prima e poi traduzione del dono ricevuto. Ne va l'esercizio concreto della soggettualità ecclesiale.

La compagine dei molteplici doni sconfigge ogni pregiudizio gerarcologico, perché i carismi non sono gerarchizzati; sono doni e basta, dal più umile a quello che potrebbe apparire come il più importante. Tant'è che, biblicamente parlando, i carismi di guida della comunità, carismi di tipo amministrativo, che poi abbiamo iscritto nella sfera del "sacro", erano considerati come i più umili. Paolo esorta ad aspirare ai doni più grandi e così dicendo si riferisce innanzitutto alla profezia, un carisma che abbiamo subito subito messo via, perché ci imbarazzava la sua prossimità all'esuberanza dello Spirito. Lascia molto più tranquilli il ricorso all'istituzione, al diritto canonico. Si leggono le istruzioni e tanto basta. Mentre il discernimento impegna, perché obbliga a capire cosa lo Spirito detta, qual è il dono che lo Spirito ha elargito. E, fatto ciò, bisogna poi chiedersi come tradurlo perché, per esempio, un carisma non può tradursi sempre allo stesso modo. Interviene la mutazione culturale, il contesto geopolitico, l'immagine di Chiesa... La vita religiosa, ad esempio, tra tradotto con infinita fantasia le segnaletiche di tempo in tempo dettate dallo Spirito, ma, esemplifico a caso con il carisma dei Trinitari che si offrivano come schiavi in cambio degli schiavi cristiani resi tali dai Turchi, oggi va tradotto altrimenti: i nuovi schiavi sono gli alcolizzati, i drogati, i migranti, i richiedenti asilo, ecc.

E poiché la gerarcologia ha anche tra le sue peculiarità il pregiudizio di genere, vorrei tornare ancora su questo punto. Documenti recenti continuano a riproporre una "metafisica" della differenza, quasi che per "natura" maschi e femmine fossero differenti e la loro fosse una differenza "ontologica". Come già detto, ciò nega quanto ripetutamente affermato dalla Scrittura, ossia l'appartenenza di maschi e femmine a una "comune" umanità. Se l'*imago Dei* connota gli uni come le altre, non può esserci differenza nella ricezione dei doni, dei carismi. Ammetto magari che lo stesso dono, a ragione della cultura prima e più che della natura, maschi e femmine lo traducano con sfumature diverse. Il dono, però, ignora ogni discriminazione di genere. È elargito indipendentemente da una presunta incapacità o capacità di chi lo riceve. È la cultura androcentrica e patriarcale che connota la Chiesa nella storia (non diversamente dalla società) ad aver stabilito che determinati compiti siano maschili e non femminili e viceversa. La ricerca femminista ha ben mostrato come tutto si fondi su un pregiudizio, su una lettura androcentrica della Scrittura che selezionando il messaggio lo ha connotato di misoginia. Come tacere, ad esempio, delle donne al seguito di Gesù. Eppure lo si è fatto. Sono rimaste Maria e la Maddalena, l'una Immacolata e Assunta; l'altra, a torto, peccatrice e penitente. Maria è stata esaltata quasi smarrendone la soggettualità sua di creatura. Quanto alla Maddalena, da poco si è stabilito che il giorno della sua festa abbia lo stesso carattere di solennità liturgicamente proprio agli apostoli. E tuttavia la bolla che istituisce questa equiparazione insiste sul fatto che l'"Apostola Apostolorum" (così la tradizione arcaica) è stata oggetto di misericordia: Cristo mostrandosi a lei risorto ne ha asciugate le lacrime... Dunque, malgrado tutto, non la si celebra per il fatto che è stata la prima a "vedere il Risorto". E si capisce. La visione del Risorto è il tratto costitutivo dell'apostolato sia nella teologia di Luca che in quella di Paolo. E la Chiesa, si sa, è fondata sugli Apostoli, tutti maschi, s'intende...

PER UNA CHIESA A IMMAGINE DELLA TRINITÀ (cfr. EG 236)

Ritorniamo al popolo di Dio, uno nella vocazione, molteplice nei doni e nei servizi. Generato dalla e per la comunione, viene dalla Trinità e va alla Trinità. Venire dalla Trinità per andare alla Trinità, nostra patria celeste, implica un processo fattivo di comunione, un'esperienza progressiva di comunione. Se veniamo dalla Trinità e andiamo alla Trinità, non possiamo camminare in

solitudine. Ci porta alla Trinità una autentica esperienza comunitaria: il camminare promuovendo e operando percorsi, esperienze di comunione. Ho già detto che la Trinità - comunione è il principio dimenticato del cristianesimo. Abbiamo infatti ceduto all'individualismo, alla frammentazione dei soggetti, addirittura alla facile e comoda omologazione, mentre avremmo dovuto costruire circoli di comunione, promuovere forme di comunione, disegnare la stessa società civile in termini non potenti e verticistici ma di comunione.

Cosa vi lascio come eredità operativa da metabolizzare nella prospettiva della vostra identità di Oblati Benedettini?

Papa Francesco in *Evangelii Gaudium*, ma non soltanto, è ricorso all'immagine del poliedro, una immagine suggestiva adeguata ad esprimere il mistero della Chiesa sia nella sua realtà di comunione, sia nella realtà sua di complessa e variegata diversità. Il poliedro è un solido che ha molte facce. A differenza della piramide, cara all'ecclesiologia medievale e segnata dalla gerarchia verticale della disuguaglianza, o a differenza della sfera nella quale tutti i punti sono identici e allo stesso modo equidistanti dal centro, il poliedro esprime la capacità di rifrangere la luce in modo sempre nuovo. Nessun appiattimento, nessuna omologazione. Una solidità di unità e comunione aperta tuttavia alla differenza. L'immagine esprime il mistero



diversificato della cattolicità della Chiesa, non meno di quanto esprima il mistero della diversità delle membra all'interno di ciascuna compagine ecclesiale: gruppo, movimento, parrocchia, diocesi...

A mio parere la Chiesa del poliedro esprime quello che è il compito che la creazione ad immagine ci affida come realizzazione esecutiva del mistero ineffabile del circolo d'amore trinitario. Padre Figlio Spirito flettono *ab aeterno* la loro relazione e chiedono che la Chiesa, congregazione di persone create tutte a loro immagine e somiglianza traduca e additi il mistero del loro eterno divenire. Relazione sussistente chiedono anche a noi, alla Chiesa di vivere testimoniare l'ineffabile mistero della loro interrelazione.

Si tratta dunque di riflettere e lavorare, sempre avendo davanti il paradigma trinitario, su tre istanze: la prima è quella di una comunione operativa, solidale e sinodale; la seconda è quella di un servizio dialogico e profetico; la terza è quella di una diversità, a cui bisogna convertirsi di continuo, perché ignorarla o negarla è misconoscere l'esuberanza dello Spirito:

Promuovere una comunione operativamente solidale e sinodale vuol dire capire che, come Dio è interconnesso - scusate questo termine che serve più per internet che non per esprimere il Mistero Trinitario - così anche noi siamo interconnessi. La nostra solidarietà è nativa. Non diventiamo solidali perché ci convertiamo alla solidarietà. Siamo già interconnessi sul piano del vivere, del nascere, del nutrirci, del produrre, del comunicare. Occorre aprire gli occhi e rendersi conto che da cristiani dobbiamo operare un salto, sia acquisendo, ma davvero, la nostra interconnessione di persone e di creature, sia promuovendo dinamiche di solidarietà che privilegino

chiunque sembra restarne escluso a ragione di condizione sociale, di malessere fisico o psichico, di mancanza di mezzi di sussistenza, di lavoro e quant'altro. La comunione ha bisogno di questo riconoscimento di operatività solidale, ha bisogno di trafficarlo, perché Dio non è il motore immobile di aristotelica memoria. Dio è vita, è pulsazione, è movimento. Oggi parliamo pure del dolore di Dio, della sofferenza di Dio. Infatti secondo la testimonianza delle Scritture Dio soffre, è geloso, si arrabbia, punisce; ma è anche misericordioso, si prende cura, ama le sue creature e si fa ad esse solidale sino a compartirne la carne, la sofferenza e la morte...

Questa attitudine compassionevole e compassionata di Dio ci diventa legge esistenziale e fondamentale. Fuori dalla solidarietà non c'è umanità. Nella Chiesa poi la solidarietà in esercizio diventa sinodalità.

Che cos'è la sinodalità? È la capacità decisionale, frutto di un discernimento compartido, che tocca nella sua interezza il popolo di Dio. Il Concilio ha parlato di collegialità, riferendosi ai vescovi. Con ciò si volevano sottolineare sia le interrelazioni dei vescovi con il successore di Pietro, sia l'interrelazione degli stessi tra di loro. Per importante che sia la collegialità non risolve il problema della solidarietà e della sussidiarietà nelle Chiese e tra le Chiese. La collegialità riguarda pochi, i vescovi, appunto, mentre la sinodalità riguarda tutti. La Chiesa non è una democrazia, perché la democrazia, peraltro oggi molto in crisi, ha delle regole difficilmente applicabili all'organismo ecclesiale. La Chiesa procede nella dinamica dei doni, e dunque delle competenze che ciascuno ha a partire dal proprio dono. Non c'è dono che non chieda d'essere tradotto. Ma proprio per ciò è necessario un esercizio di discernimento comunitario e comunione. "Sinodalità" vuol dire "camminare insieme", l'operatività nostra di Chiesa deve essere questa del camminare insieme responsabilmente, dell' avere tutti/e voce in capitolo. Purtroppo a parte i Sinodi diocesani, ciò che è stato sperimentato nel post-concilio è il Sinodo dei Vescovi, un organismo di studio molto selezionato, al di fuori comunque da un potere veramente decisionale. Il discernimento sinodale come competenza del popolo di Dio tutto dovrebbe essere ben altro. Dovrebbe diventare regola, non soltanto del vivere ecclesiale ma anche del vivere civile. L'impronta, la matrice trinitaria a monte del diritto-dovere della sinodalità dovrebbe avere ricadute anche politiche perché la fede non si vive nel chiuso delle chiese e delle sagrestie, la fede si vive nella militanza nel e per il mondo.

Quanto alla seconda istanza, quella del "servizio dialogico e profetico", ci impegna sul piano della parola. Dobbiamo parlarci non chattarci; dobbiamo riscoprire il dialogo, proprio perché la "parola", nel senso forte, è quello che dice il nostro "essere a immagine di Dio". La nostra deve essere una parola "profetica", capace di incidere, di cambiare la Chiesa e il mondo: parliamo tanto di riforma, ma se non ci impegniamo nell'esercizio della profezia, la riforma non avrà mai luogo. E la riforma non è soltanto quella della Curia (questo svelerebbe poi il fatto, la presunzione della curia romana di considerarsi Chiesa, esautorando le Chiese locali e il popolo di Dio tutto); la riforma è innanzitutto quella di noi che viviamo la Chiesa e operiamo nella Chiesa in un modo diverso, che siamo Chiesa restituendo la Chiesa stessa al suo mistero di comunione.

In ciò è fondamentale la conversione alla diversità. Ne abbiamo un bisogno urgente sia come Chiesa e come Società. Se ecclesialmente, politicamente, non ci apriamo al mistero della diversità, la nostra cultura è morta, le nostre Chiese sono al capolinea... Tutte le Chiese storiche, non importa se cattoliche protestanti o ortodosse, sono in declino; le uniche in incremento sono le Chiese Pentecostali, le Chiese "libere" che nascono come funghi fuori da ogni precisa strutturazione. Vincente è in esse la diversità, lo spazio dato alla partecipazione, alla fantasia, al protagonismo. Occorre fare spazio alla diversità, farne una risorsa fondamentale del vivere la fede. Diversità è aprirsi al genere, alla multiculturalità, al decentramento, alla piena e corale partecipazione di tutti a tutto. Se chiudiamo la porta alla diversità e alla differenza, di fatto, avremmo chiuso la porta al

nostro Dio uno trino, avremmo mancato del tutto l'impronta trinitaria che ci connota come persone e come Chiesa.

Comunione operativa, servizio dialogico profetico, diversità e conversione alla diversità devono diventare il nostro pane quotidiano, il nostro impegno, il nostro stile di Chiesa. Questo il mio augurio.*

*Dal testo registrato riveduto dall'A. Per il quadro ecclesiologico, cf. C. Militello, *La Chiesa Il "Corpo Crismato"*, EDB, Bologna 2003.

† Francesco Pio Tamburrino

Arcivescovo

Negli anni immediatamente precedenti al Concilio Vaticano II il concetto di comunione venne riproposto come il più adeguato per una comprensione della Chiesa nel suo mistero, in particolare negli scritti di J.-Yves Congar, Henri de Lubac e Jérôme Hamer. La riscoperta della Chiesa come *Corpo di Cristo* troverà la sua più completa formulazione nell'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII (29. 6. 1943), cui fece seguito la definizione della Chiesa come *Sacramento*, per giungere, infine, al Vaticano II, che porterà a termine questo grande rinnovamento ecclesologico, approfondendo ulteriormente il mistero dell'unità della Chiesa, descritta con la categoria di *Popolo di Dio*.

I. A partire dal Concilio Vaticano II

La teologia della comunione si affermò chiarezza nel Concilio Vaticano II. Non vi troviamo una definizione di tale concetto, ma il termine viene usato oltre cento volte, e sovente si adoperano termini e concetti analoghi. I documenti che sviluppano la dottrina della comunione sono, in particolare, la Costituzione *Lumen Gentium* e i decreti *Unitatis redintegratio*, *Presbyterorum ordinis*, *Gaudium et spes*. La costituzione *Sacrosanctum concilium* ne fa il concetto base per spiegare la natura sacramentale ed ecclesiale della liturgia, stimolare la partecipazione più perfetta da parte dell'assemblea, esprimere e mirabilmente effettuare l'unità del popolo di Dio. Ovviamente, è soprattutto la *Costituzione sulla Chiesa* a recepire e proporre il concetto di comunione come l'anima e la realtà portante della Chiesa.

Tale comunione ha la sua fonte, il suo modello e il suo fine nella comunione trinitaria, nel disegno del Padre di chiamare tutti gli uomini alla comunione con sé, disegno realizzato nel Figlio e portato a compimento dallo Spirito nel corso della storia¹. La comunione con Dio è il principio della comunione fraterna, grazie all'azione dello Spirito Santo². La sua legge è il comandamento nuovo di amare come Cristo ci ha amati³.



¹Cf CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 2.

² CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 4; 13.

³ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 9.

La Chiesa cattolica descrive se stessa come una comunione di Chiese locali o particolari (diocesi), le quali vivono al proprio interno il mistero della comunione soprattutto i segni dell'Eucaristia e del ministero episcopale, realizzando così la presenza del mistero della Chiesa⁴. Le Chiese particolari sono “formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da essi che esiste l'una ed unica Chiesa cattolica”⁵. “Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità locali di fedeli che, unite ai loro pastori, ricevono nel Nuovo Testamento il nome di Chiese”⁶ (LG 26). Il legame di comunione viene identificato nella comunione della fede, nei sacramenti e nel ministero pastorale⁷. L'unità della Chiesa è identificata con la comunione, e questa non è comunque il risultato dell'opera umana, ma dell'azione dello Spirito Santo.

Notiamo il fatto che la riflessione sulla comunione sia collegata con la presenza dello Spirito Santo, la cui azione propria, sia *ad intra* nella Trinità, sia *ad extra* nella comunità dei fedeli e nella strutturazione della vita ecclesiale e sacramentale è la “koinonia” (2 Cor 13, 13). “Lo Spirito Santo che abita nei credenti e tutta riempie e regge la Chiesa, produce quella meravigliosa comunione dei fedeli e tanto intimamente tutti congiunge in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa”⁸.



L'ecclesiologia di comunione, ha affermato il Sinodo straordinario dei Vescovi nel 1985, “è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio”⁹. La Chiesa sperimenta la Koinonia¹⁰ come il primo frutto della redenzione e la assume come nuovo parametro nel dialogo che si va stabilendo con le altre Chiese e comunità ecclesiali. La comunione si impone come punto di arrivo e la forza dinamica nel dialogo ecumenico che si sta rinnovando.

Nel rapporto finale della I Commissione Internazionale anglicano-cattolica, si afferma: “Fondamentale per tutte le nostre dichiarazioni è il concetto di Koinonia (comunione)... L'unione con Dio in Cristo Gesù mediante lo Spirito costituisce il cuore della koinonia cristiana. Inoltre, partecipando dello stesso Spirito Santo, mediante il quale diveniamo membri dello stesso corpo di

⁴ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, 41.

⁵ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 23.

⁶ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 26.

⁷ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 13; *Unitatis Redintegratio*, 2; *Orientalium Ecclesiarum*, 2.

⁸ CONCILIO ECUM. VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, 2.

⁹ SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI (1985), *Relatio finalis*, II, C. 1.

¹⁰ In questo scritto useremo il termine “comunione” o il suo corrispondente greco *koinonia*, che esprime nel Nuovo Testamento il rapporto del cristiano con il Dio rivelata da Gesù e quello dei cristiani tra di loro. Esso indica l'unione fraterna dei primi cristiani.

Cristo e figli adottivi dello stesso Padre, siamo anche legati l'uno all'altro da un rapporto completamente nuovo. La koinonia reciproca è presupposta dalla nostra koinonia con Dio in Cristo. È questo il mistero della Chiesa"¹¹.

In tutti i dialoghi ecumenici fra la Chiesa cattolica e i luterani, i metodisti, i riformati e gli ortodossi si fa esplicito riferimento al concetto teologico ed esperienza di koinonia; essa è la chiave per entrare in una nuova dimensione per realizzare l'unione¹².

II. La koinonia rinnova il volto delle Chiese particolari

Presupposto per comprendere anche il tema monastico della comunione è prendere atto della fecondità del recuperato concetto di koinonia anche nelle Chiese particolari. Ci soffermiamo sull'incidenza di tale concetto nei piani pastorali della Chiesa italiana.

Dopo il decennio degli anni '70 dedicato al tema "Evangelizzazione e sacramenti", la Conferenza Episcopale Italiana ha riservato il decennio '80 al tema della comunione, articolato in sei aspetti, illustrati da appositi documenti approvati, di volta in volta, dall'Assemblea Generale dei Vescovi:

1. Comunione e comunità,
2. Comunione e comunità nella Chiesa domestica (famiglia),
3. Eucaristia, comunione e comunità,
4. Riconciliazione cristiana e comunione,
5. Comunione e comunità missionaria,
6. Comunione, comunità e disciplina ecclesiale¹³.

Uno dei vertici sacramentali della comunione ecclesiale è costituito dall'Eucaristia, vertice della comunione e struttura portante della comunità¹⁴. A venti anni dalla promulgazione della costituzione *Sacrosanctum Concilium*, con la quale era iniziato un profondo rinnovamento della vita liturgica del popolo cristiano, si raccoglievano i frutti fecondi della più profonda comunione che la

¹¹ *Rapporto finale* (1981), Introduzione, 4-5; in *Enchiridion Oecumenicum*, I, 9-10).

¹² Cf. G. CERETI, *Comunione*, in AA. VV., *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 260-261.

¹³ G. CABRA, *Chiesa italiana e vita di comunione*, in AA. VV., *Monaco: uomo di comunione*, Tipogr. Benedett. Ed., Parma 1984, 13-30.

¹⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Documento pastorale *Eucaristia, comunione e comunità*, (Roma, 22 maggio 1983), in *Enchiridion CEI*, III, EDB, Bologna 1986, 721-790.

riforma aveva prodotto¹⁵. Negli stessi anni le comunità monastiche stavano applicando all'Opus Dei e alla Celebrazione Eucaristica le nuove norme e lo spirito della liturgia, nella convinzione che la forza rinnovatrice della liturgia avrebbe trasformato anche il senso della comunità rigenerata dalla comunione sacramentale.

Già nell'immediato post-Concilio in tutte le comunità si erano introdotti quei cambiamenti che rendevano più evidente il mistero eucaristico come sacramento di unità e centro della vita liturgica della comunità monastica. Tale centralità veniva resa evidente dall'orario scelto per la messa conventuale, dalla concelebrazione, dalla comunione sotto le due specie, dall'introduzione di nuovi canti, e dalla partecipazione attiva del popolo di Dio alla celebrazione della comunità monastica.

Nel Congresso degli Abati del 1967 fu approvata all'unanimità la seguente proposizione:

“Il Mistero eucaristico è per eccellenza il sacramento dell'unità. Sacrificio di lode nel quale si compie la nostra Redenzione, esso viene considerato, ed è, il centro della Sacra Liturgia e di tutta la vita cristiana, specialmente della comunità locale. Questo appare soprattutto nella Messa Conventuale che, raccogliendo i membri della famiglia monastica attorno all'altare, coopera sacramentalmente alla loro unione fraterna nel Corpo di Cristo, in lode di gloria a Dio Padre. Ai nostri giorni, secondo lo spirito e la prassi della Chiesa, essa è considerata come il centro della giornata, benché la Regola e gli antichi documenti monastici sembrino ignorare la messa quotidiana”¹⁶.

La riflessione sulla comunione costituisce un tema perenne del mistero della Chiesa. La koinonia opera ed esige l'unità nella carità e sconfessa ogni divisione.; essa è la sola che rende possibile l'unità ecclesiale nel rispetto della diversità dei doni e dei ministeri. La comunione rimanda alla carità in quanto suprema istanza e metodo di crescita¹⁷.

È nella comunione che il Signore Risorto è presente, parla e opera. Le iniziative, le esperienze, i doni e carismi dello Spirito non mancano alle nostre Chiese; ma tutto deve concorrere a costruire l'unità, come membra di uno spesso corpo. La comunione non è un vago sentimento o un ideale generico, bensì uno dei doni più grandi che Gesù abbia chiesto al Padre per i suoi, “affinché il mondo creda” (Gv 17, 21). Essa esige una conversione sempre nuova e una ascesi costante per i singoli, i gruppi, le comunità¹⁸.

Di riflesso ai piani pastorali della CEI corrisponde una forte e matura riflessione nell'ambito monastico italiano. Nel gennaio 1982 le abbadesse dei monasteri benedettini italiani dedicarono un convegno per studiare lo stesso tema della CEI nei suoi riflessi sulla vita monastica sotto l'aspetto

¹⁵COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA della CEI, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia* (23 settembre 1983), in *Enchiridion CEI*, III, cit., 872-891.

¹⁶ *La vita benedettina. Proposizioni approvate dal Congresso degli >Abati 81967*, N. 18.

¹⁷ EPISCOPATO ITALIANO, Documento pastorale *Comunione e comunità*, 2-4, in *Enchiridion CEI*, III, cit., 348-350.

¹⁸ COMITATO PREPARATORIO DEL CONVEGNO ECCLESIALE DI PALERMO, “*Io faccio nuove tutte le cose*” (Ap 21, 5), *Traccia di riflessione in preparazione al convegno ecclesiale di Palermo*, in *Enchiridion CEI*, V, EDB, Bologna 1996, n. 25, 1216-1217.

biblico, teologico, patristico e istituzionale. Le relazioni furono svolte, per la maggior parte, da docenti dell'Ateneo di Sant'Anselmo¹⁹.

Da parte dei monasteri maschili si organizzò un analogo convegno sul tema *Monaco, uomo di comunione*²⁰.

Questi studi raccoglievano, oltre ai contributi dei relatori, anche gli interventi dei partecipanti al convegno, che vertevano sullo *status* reale della comunione nella vita dei singoli e delle comunità monastiche, ma anche nei rapporti con le Chiese locali. Emergeva, così, la coscienza del carattere proprio della comunione monastica e della sua esemplarità nella Chiesa, senza ignorare i problemi, i nuovi contesti sociali e culturali del mondo contemporaneo. Emergeva l'esigenza di continuare ad interrogare le fonti del monachesimo, per vivere, oggi, la comunione in modo teologico, spirituale ed ecclesiale.

III. La comunione nella tradizione monastica antica

Cogliendo l'esigenza di comprendere la lezione dei padri monastici, vogliamo ripercorrere, anche noi, il loro itinerario storico, teologico e spirituale che porta alle radici evangeliche e alle molteplici esperienze nei primi secoli della vita consacrata nella Chiesa.

Lo sguardo dei cristiani desiderosi di vivere la comunione si è costantemente rivolto alla prima comunità cristiana di Gerusalemme, fecondata dal dono dello Spirito nella Pentecoste e radunata insieme nello stesso luogo (At 2, 1.44). Il nuovo popolo di Dio è caratterizzato dalla *koinonia* (comunione) come è descritta nel primo dei sommari degli Atti degli apostoli (At 2, 42.47): "I credenti) erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere". I tratti che caratterizzano i primi fedeli erano: l'insegnamento degli apostoli, la *koinonia*, la frazione del pane, le preghiere. La comunione, era il risultato della messa in comune di tutti i loro beni (cf. At 2, 44; 4, 32), ma anche l'effetto dell'unione nell'ascolto della Parola apostolica, nella Eucaristia ("frazione del pane"), nelle preghiere, e si evidenziava nella comunione dei cuori e delle anime: "La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola" At 4, 32).

I primi secoli della storia cristiana è costellata di riferimenti a questa esperienza della comunità apostolica di Gerusalemme²¹. Nei secoli successivi affiora costantemente la "nostalgia della comunità cristiana di Gerusalemme". Cassiano non esiterà a presentare la prima comunità cristiana di Gerusalemme come fonte e origine del monachesimo cenobitico²², sostenendo la tesi di una tradizione ininterrotta tra la chiesa gerosolimitana e il monachesimo cenobitico. Tale

¹⁹ AA. VV., *Comunione e comunità*, LEV, Città del Vaticano 1987.

²⁰ AA. VV., *Monaco: uomo di comunione*, Tipolitografia Benedettina Ed., Parma 1984.

²¹ P. C. BORI. *Koinonia. L'ideale della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972.

²² Cf. *Instituta* 2, 59 e *Conlationes* 18, 4-5.

affermazione è storicamente insostenibile, anche se gli insegnamenti degli apostoli e l'ideale della Chiesa gerosolimitana costituirono la base più solida del cenobitismo cristiano.

Alla fine del III secolo e agli inizi del IV, la Chiesa aveva la coscienza di essere, soprattutto, una *Koinonia*. Nella sua essenza si percepivano come costitutive due note: una dimensione verticale consistente nella comunione con Dio nel suo disegno di salvezza realizzato in Cristo e vissuto mediante lo Spirito nella comunità dei credenti, e l'altra dimensione era la comunione tra i credenti.

Nel tempo in cui nascevano esperienze di anacoretismo e di cenobitismo (III-IV secolo), *koinonia* rivestiva un senso sacramentale, soteriologico ed ecclesiale. Con tale termine si indicava il mistero dell'Eucaristia, della comunità radunata per celebrare i santi misteri e anche la comunione tra le Chiese. Legame interiore di comunione nella comunità e tra le comunità era soprattutto l'Eucaristia. Già la *Didaché* aveva stabilito un rapporto fra l'unico pane eucaristico e la comunione ecclesiale: "Come questo pane spezzato, disseminato per la montagna, è stato riunito ed è diventato uno, così la tua Chiesa sia riunita nello stesso modo dalle estremità della terra nel tuo regno"²³.

A questo proposito, è bene dissipare l'idea avanzata da qualche studioso²⁴, secondo cui la liturgia e i sacramenti fossero poste in secondo piano e non assumessero un significato specifico. Tale idea non è giustificata dall'esame delle fonti²⁵. Era tradizione che i solitari stabilivasi lontano dagli abitati si volgessero alla chiesa del villaggio o della comunità più vicina, a meno che un sacerdote non andasse personalmente a celebrare l'Eucaristia e a dar loro la comunione. Quelli che vivevano in gruppi o in colonie si riunivano i sabati e le domeniche nel centro spirituale e amministrativo della stessa *ekkesia* per celebrare insieme l'Eucaristia e prendere, nella chiesa stessa, un abbondante pasto comune, detto *agape*, costituito dagli alimenti che ognuno portava e condivideva con gli altri. I monaci non facevano altro che seguire la tradizione della chiesa locale. Le Chiese ortodosse non conoscono neppure oggi l'uso della messa quotidiana, salvo il caso dei monasteri (come al Monte Athos).

A guardare il fervore con cui i monaci partecipavano al duplice incontro celebrativo, al pasto comune e alla *collatio* o conferenza che aveva luogo nel raduno domenicale, si comprende quanta importanza si annettesse alla partecipazione eucaristica come esperienza fontale da cui derivano altre forme di comunione.

Il monachesimo antico ha sperimentato e vissuto varie forme di comunione. Ne presentiamo alcune particolarmente espressive.

1. La *koinonia* pacomiana

²³ *Didaché*, 9, 4.

²⁴ E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?* In *La Maison-Dieu* 51 (1957) 31-54.

²⁵ G. PENCO, *La partecipazione alla vita eucaristica presso il monachesimo antico*, in *Rivista Liturgica* 48 (1961) 183-192.

Nel primo contatto con i cristiani, Pacomio (287-347) è impressionato dalla carità dei cristiani che soccorrono i militari nelle caserme portando loro dei viveri e assistenza umanitaria. Appena libero, convertito al cristianesimo, volle entrare tra i catecumeni e fu battezzato. Durante il battesimo avvertì la chiamata interiore al servizio dei fratelli, perché la carità era stata la prima nota che aveva colto dalla vita dei cristiani. E questo richiamo a vivere da discepolo di Cristo operando nella carità verso il prossimo, lo spinse a consacrarsi monaco presso l'asceta Palamone.

Dopo alcuni anni di eremitismo, iniziò ad organizzare, non senza difficoltà e incomprensioni, la vita monastica in comune. L'ideale di Pacomio era quello vissuto dalla prima comunità cristiana di Gerusalemme. La *koinonia* diventa il nome proprio di questa sua comunità di monaci, mutuando il termine dalla lingua greca trascritto in copto, e collegando idealmente la fraternità con la comunità cristiana primitiva. Ai numerosi discepoli che accorrevano, *apa* (padre) Pacomio, con l'ascetismo di base praticato nel monachesimo anacoretico contemporaneo, chiedeva di vivere la comunione nell'unità fraterna e la totale messa in comune dei beni, del lavoro, del regime alimentare, dell'edificio.



La preghiera era condivisa con gli altri, in una organizzazione, finora sconosciuta, di case, di mestieri e di relazioni regolate da norme comuni e dai superiori. Il mutuo servizio tra i fratelli costituiva l'espressione concreta della loro imitazione di Cristo, che si fece servitore di tutti, e anche la manifestazione della loro carità fraterna. In questa assistenza reciproca Pacomio vide fin dall'inizio l'essenza del cenobitismo. Egli con i suoi seguaci riuscirono a plasmare in nome della comunione fraterna una comunità di servizio, realizzazione concreta del mistero della Chiesa, della realtà soprannaturale della Chiesa.

“Tutto il pensiero religioso della comunità pacomiana è compendiato nel concetto di koinonia, e nella ricchissima tematica spirituale che lo spiega e lo precisa teologicamente (...). È assai significativo che un concetto così carico di contenuto ecclesiologico sia stato assunto ad emblema per designare il complesso della istituzione pacomiana e il suo programma spirituale”²⁶.

Momento privilegiato in cui si manifestava l'unità della Koinonia era la preghiera comune due volte al giorno, all'alba e al tramonto. Secondo la prassi della Chiesa egiziana, l'Eucaristia veniva celebrata due volte alla settimana, il sabato e la domenica. Pacomio si Atteneva alla regola della Chiesa locale e si recava a Tabennesi per ricevere i sacramenti; più tardi, quando i fratelli raggiunsero il centinaio, fu costruita una chiesa all'interno degli edifici monastici. Apa Pacomio conduceva i fratelli alla chiesa del villaggio per l'Eucaristia del sabato sera, mentre la domenica il presbitero del villaggio veniva a celebrare nella Koinonia, “nessuno di essi, infatti, apparteneva al clero della santa Chiesa, perché nostro Padre Pacomio non voleva chierici nel monastero per timore della gelosia e della vanagloria. Se qualcuno del clero veniva a noi con l'intenzione di farsi monaco, e se constatava che era retto, Pacomio lo accettava e lo faceva monaco. Rispettava il suo rango, ma, in quanto alle costituzioni dei fratelli, glielne faceva rispettare di buon grado come tutti”²⁷.

Possiamo dire che la comunione nel cenobitismo pacomiano, era vissuta nella condivisione completa di tutti gli aspetti della vita monastica: l'abitare lo stesso edificio, la preghiera, il lavoro, i servizi fraterni, l'ascolto della Parola e le catechesi che la spiegavano, la dipendenza dai superiori, l'unione nelle pratiche dell'ascesi e le stesse regole. Si può dire che l'ideale era sempre quello di realizzare il modello apostolico di “un cuor solo e un'anima sola” (At 4, 32). Alla completezza della comunione, alla quale era ordinata tutta la vita pacomiana faceva parte la presenza della “frazione del Pane”, la celebrazione eucaristica nelle due sinassi settimanali.

A qualche decennio dalla morte di Pacomio, un suo successore nella guida della congregazione, Orsiesi, così compendia i caratteri distintivi della istituzione pacomiana nel suo *Liber o Testamento*, che raccoglie una serie di catechesi intese a salvare lo spirito originario della Koinonia:

“Che la nostra comunità e la *koinonia*, con la quale ci uniamo gli uni agli altri, vengono da Dio, ce lo insegna l'Apostolo, quando dice: *Non dimenticatevi delle opere buone e della koinonia, perché di tali sacrifici Dio si compiace* (Eb 13, 16). Leggiamo la stessa cosa anche negli Atti degli apostoli: *La moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola e nessuno considerava sua proprietà alcuna cosa, ma tutto fra loro era comune. E con grande forza, gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù* (At 4, 32-33). Con queste parole concordano quelle del salmista che dice: *Ecco com'è bello e gioioso che i fratelli vivano insieme* (Sal 132, 1). Anche noi, che viviamo nella koinonia e siamo uniti da carità vicendevole, facciamo in modo che, come abbiamo meritato di partecipare alla sorte dei santi padri in questa vita, possiamo parteciparvi anche nella vita futura, consapevoli che la croce è il principio della nostra vita e della nostra sapienza e che

²⁶ F. P. TAMBURRINO, *Koinonia. Aspetti ecclesiologici del cenobitismo pacomiano nel IV secolo*, Roma 1989, 71-72.

²⁷ *Vita bohairica*, 25, in *Vita copta di S. Pacomio*, EMP, Padova 1981, 70-71.

dobbiamo *soffrire con Cristo* (Rm 8 17) e sapere che nessuno ottiene la vittoria senza tribolazioni e sofferenze (cf. At, 14, 22)²⁸.

Facendo eco alle difficoltà e alle minacce di individualismo, Orsiesi richiama la croce e il soffrire con Cristo come una dimensione necessaria per realizzare senza ombre l'ideale della comunione. Reagendo alla tendenza di riappropriazione dei beni, Orsiesi riafferma il principio che "tutte le cose sono disposte per essere in comune e "nulla è più duro della croce di Cristo. Vivendo in conformità alla croce, i nostri padri edificarono la nostra vita sul fondamento degli apostoli e dei profeti e sull'insegnamento dei Vangeli, che è contenuto nella pietra angolare, il Signore Gesù Cristo"²⁹.

Apa Orsiesi nello sviluppo del tema della koinonia, con stile profetico-sapienziale, introduce diverse note e figure proprie della Chiesa: Essa è il "luogo santo", la "casa di Dio, il "tempio", la "casa di preghiera", "l'ekklesia di Dio", "la vigna dei santi"³⁰

Il successore apa Teodoro predilige vedere la Koinonia come perfetta imitazione e attualizzazione della vita degli apostoli: "È per grazia di Dio che apparve sulla terra la santa koinonia, mediante la quale egli ha fatto conoscere la vita degli apostoli agli uomini che desiderano essere a loro immagine davanti al Signore di tutti eternamente"³¹. La koinonia pacomiana si pone esplicitamente in continuità con l'età apostolica. Essa ripresenta agli uomini la vita degli apostoli come modello di perfetta *apotaxis* (rinuncia) al mondo e di sequela radicale e perseverante del Signore.

Concludendo, l'elemento che caratterizza la Koinonia cenobitica è l'essere uniti da amore reciproco (*mutua caritate sociati*), un amore in tutto simile a quello comandato da Gesù agli apostoli nel cenacolo: "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati" (Gv 15, 12). È l'amore reciproco che genera la comunione.

I modelli e i luoghi di riferimento scritturistico che d'ora in poi illumineranno la comunità monastica sono individuati con chiarezza: il salmo 132, i testi giovannei sull'amore reciproco e l'unità dei credenti, i sommari degli Atti degli apostoli e i testi paolini sulla carità. La frequentazione quotidiana delle Scritture ha favorito e sostenuto la scelta della comunione come norma dell'ideale cenobitico.

2. La fraternità basiliana

Notiamo, anzitutto, che Basilio di Cesarea (330-379) rifiutava da dare ai membri delle sue fraternità un nome diverso da quello di "cristiani", perché egli intendeva, non creare dei monasteri

²⁸ ORSIESI, *Liber*, 50, in *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Bose 1988, 407-408.

²⁹ ORSIESI, *Liber*, 21; in *Pacomio e i suoi discepoli, cit.*, 389.

³⁰ ORSIESI, *Liber*; in *Pacomio e i suoi discepoli, cit.*, 395.

³¹ TEODORO, *Catechesi II*, in *Pacomio e i suoi discepoli, cit.*, 197.

isolati dal contesto ecclesiale, bensì riformare la Chiesa restituendola allo stile di vita dei primi tempi apostolici. Egli cita più volte gli Atti degli apostoli 2,42; 4, 32-35, e considera la vita della comunità apostolica come esempio e modello delle comunità cristiane e delle fraternità che si vanno stabilendo intorno a lui.

Basilio insiste sulla rinuncia personale ai propri beni per metterli a disposizione dei fratelli, come le membra del corpo ecclesiale. La comunità dei fratelli rappresenta il “corpo di Cristo” di cui ogni fratello costituisce un membro. Matura, così, la convinzione che il cuore della vita evangelica non sta tanto nella rinuncia ai beni terreni, ma piuttosto nel duplice comandamento dell’amore. Egli lega in modo indissolubile i due precetti dell’amore: per mezzo del primo si attua anche il secondo e, mediante il secondo, si risale di nuovo al primo. Si tratta, insomma, di un unico amore. È, dunque, per mezzo del primo comandamento che si attua anche il secondo e, mediante il secondo, si risale di nuovo al primo. Chi ama il Signore, ama di conseguenza anche il prossimo (...). A sua volta, chi ama il prossimo soddisfa all’amore verso Dio, perché il riceve come rivolta a sé quella benevolenza”³².

La scoperta della centralità dell’amore determina anche l’opzione convinta di Basilio per la vita cenobitica. L’amore di Dio sembrerebbe richiede la rinuncia radicale al mondo, che disprezza i precetti evangelici. Tuttavia, l’amore fraterno non consente la separazione dai fratelli. Ed è la necessità di una vita di comunione che si esprime nella fraternità. In effetti, le fraternità da lui fondate erano attente alle necessità della comunità cristiana, aperte alle pratiche delle opere di misericordia e intimamente collegate alla Chiesa, alle Scritture e anche alla sapienza greca³³.

Basilio, interrogato sul confronto tra l’anacoresi e il cenobitismo, espone le ragioni che stanno alla base della sua opzione per la vita comunitaria. E adduce le seguenti ragioni, che riassume utilizzando le sue parole³⁴:

Prima di tutto nessuno di noi è autosufficiente neppure per ciò che è necessario al corpo. Da soli non possiamo procurarci ciò che ci manca: Dio creatore ha stabilito che dobbiamo essere utili a vicenda. Anche a motivo dell’amore di Cristo, non è lecito a ciascuno occuparsi solo di ciò che gli è proprio. E poi, perché è scritto: “L’amore non cerca le cose proprie” (1 Cor 13, 5). Da soli non sarà facile che ciascuno riconosca il proprio peccato, poiché non ha chi lo accusi e lo corregga.

Ancora più importante è il fatto che, chiamati ad una sola speranza della nostra chiamata, formiamo un solo corpo che ha per capo Cristo, e siamo ciascuno membra gli uni degli altri. Se non siamo connessi armonicamente alla compagine di un solo corpo nello Spirito Santo scegliendo l’isolamento, come potremo serbare il mutuo rapporto e servizio delle membra o la sottomissione nei confronti del nostro capo che è Cristo?

³² BASILIO, *Magnum Asketikon*, interr. 3.

³³ G. M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, tr. it., Jaca Book, Milano 1984, 216.

³⁴ Compendiamo la dottrina di Basilio esposta nel *Grande Asketikon*, interr. 7. Cf. A. BONA, *L’idea di “vita comunitaria” nelle opere ascetiche di Basilio*, in *Studia Patavina* 35 (1988) 15-35.

Inoltre, poiché nessuno basta a ricevere tutti i carismi spirituali, nella vita comunitaria il carisma proprio di ciascuno diviene comune a tutti quelli che vivono con lui. Nella vita comune con molti altri si fruisce del proprio dono, lo si moltiplica con farne parte e si gode del frutto dei doni altrui come del proprio.

La vigilanza dei responsabili offre maggiore garanzia per la custodia dalle insidie esterne del nemico. È nella vita comunitaria che trova compimento quella bellezza, quella soavità del vivere insieme da fratelli, che lo Spirito Santo paragona all'unguento che esala profumo dal capo del sommo sacerdote.

L'abitare dei fratelli insieme è perciò stadio in cui lottare, via sicura per progredire e continuo esercizio e meditazione dei comandamenti del Signore

La comunione, nella mente e negli scritti di Basilio, si arricchisce di motivi filosofici, di riferimenti biblici, di visione teologica e di esperienza vissuta.

3. La centralità dell'amore in Agostino

Il santo vescovo di Ippona non è un teorico della vita monastica. Le sue riflessioni sono disperse nel *corpus* delle sue opere. Tra gli scritti agostiniani che trattano della vita monastica, la cosiddetta *Regola di Agostino*, composta dall'*Ordo monasterii* e dal *Praeceptum*, contiene le linee direttive di una comunità da lui creata prima del suo episcopato, detta "comunità del giardino", alla quale se ne affiancherà un'altra di chierici che vivevano con lui nell'episcopio.

Il *Praeceptum* fonda la vita monastica sulla "unanimità" e la comunione dei sentimenti, la carità fraterna e l'unità. L'essenza di tutta la Regola traspare fin dalle prime righe: "Anzitutto questi sono i precetti che prescriviamo a voi stabiliti nel monastero. Il motivo essenziale per cui vi siete riuniti è che viviate unanime nella casa e abbiate unità di mente e di cuore protesi verso Dio. Non dite di nulla: «è mio», ma tutto sia comune tra voi. Il superiore distribuisca a ciascuno di voi il vitto e il vestiario; non però a tutti ugualmente, perché non avete tutti la medesima salute, ma ad ognuno secondo le sue necessità. Infatti così leggete negli Atti degli Apostoli: Essi avevano tutto in comune e si distribuiva a ciascuno secondo le sue necessità (At 4, 32-35)"³⁵. Questo esempio concreto della comunità di Gerusalemme ricorre non meno di cinquantré volte nelle opere di Agostino³⁶. Egli con i suoi monaci anelavano a porsi in continuità con l'esperienza della Chiesa primitiva e a realizzare una vita completamente fondata sulla vita comune e nell'unione di anime e di cuori in Dio.

In particolare, Agostino approfondisce il legame tra unità e carità. Questo binomio si pone all'origine e al termine della comunità. "La carità produce l'accordo, l'accordo genera l'unità, l'unità

³⁵ *Praeceptum*, I, 2-8.

³⁶ M. VERHEIJEN, *Saint Augustin*, in AA. VV., *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 201-212.

mantiene la carità, la carità conduce alla gloria”³⁷. Il vivere comune non è basato sulla simpatia naturale o su interessi comuni. Esso nasce proprio dalla carità.

“Non potranno abitare in vita comune se non coloro che hanno perfettamente la carità di Cristo, i. Coloro infatti che non possiedono la perfezione della carità in Cristo, una volta uniti insieme, non mancheranno di odiarsi e di crearsi molestie, saranno turbolenti e propagheranno agli altri la propria irrequietezza, né ad altro baderanno che a captare dicerie sul conto di terzi. Saranno come un mulo indomito attaccato al carretto. Non solo non tirerà, ma a furia di calci lo sconquasserà. Se, viceversa, un fratello possiede la rugiada dell’Hermon (...), sarà una persona pacifica, calma, umile, capace di tollerare (il male) e alla mormorazione risponderà con la preghiera”³⁸.

Un altro elemento che caratterizza la visione di Agostino sulla comunione fraterna nella comunità è la partecipazione alla vita trinitaria. La preghiera di Cristo per i discepoli, rivolta al Padre, dice: Siano una cosa sola come anche noi siamo una cosa sola (...). Una cosa sola è necessaria, l’unità celeste mediante la quale il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una cosa sola (...). Ma non potremo giungere a questa unità se, pur essendo molti, non avremo un cuor solo”³⁹.

Agostino indica il Cristo quale mediatore del passaggio dalla koinonia trinitaria a quella ecclesiale: l’anima della comunità è l’anima stessa di Cristo. Lo Spirito, effuso da Cristo, crea l’unità dei fratelli e diventa in loro e tra loro principio di unità come lo è all’interno della Trinità. Se i primi cristiani di Gerusalemme erano un cuor solo e un’anima sola, è perché su di loro era ceso lo Spirito dell’unità.

4. La comunione nel monastero benedettino

La *Regula Benedicti* è uno dei grandi pilastri che sostengono l’intero edificio della vita monastica. In quest’opera confluiscono le correnti del monachesimo anteriore, sia il filone eremitico, sia quello della vita comunitaria. Nel capitolo in cui descrive le maggiori specie dei monaci contemporanei, Benedetto loda la vita eremitica come la forma teoricamente più alta e la meta ulteriore della vita comunitaria rispetto al cenobio. Ma la scelta pratica è la vita cenobitica, “in monastero militando sotto una regola e un abate”⁴⁰.

Ed è l’ideale della comunione e della comunità che prende il posto prevalente nella visione monastica della *Regula Benedicti*. Vivere insieme e mettere in comune i beni posseduti sono i due principi essenziali: il primo, vivere insieme, è la definizione del monaco benedettino che di natura sua è cenobita; il mettere in comune i beni materiali, è richiamato con energia da san Benedetto con le stesse parole degli Atti degli apostoli: “Tutto sia comune a tutti, come sta scritto, e nessuno dica o pretenda qualche cosa come sua”⁴¹. La comunione di persone, esigendo la condivisione delle

³⁷ AGOSTINO, *Expositio in ps.* 30.

³⁸ AGOSTINO, *Expositio in ps.* 132, 12.

³⁹ AGOSTINO, *Sermo* 103, 4.5.

⁴⁰ *Regula Benedicti*, 1, 2.

⁴¹ *Regula Benedicti*, 33, 6.

cose, aborrisce *l'opus peculiare*, ossia la proprietà privata⁴². La comunità-comunione si costruisce solo con persone che abbiano fatto concreta rinuncia a ogni interesse personale sia quello materiale, che quello psicologico e affettivo: Cristo è al centro e al disopra di ogni altra cosa o persona, come unica proprietà: “Nulla anteporre all’amore di Cristo”⁴³.

In concreto, per arrivare a quella “nudità” che chiede la sequela radicale del “Cristo nudo”, il monaco deve vigilare sulle molte insidie in cui prende forma il *proprium habere*. “Per i monaci che hanno lasciato tutto e che non possiedono beni, la tentazione, più sottile di quella della proprietà, è di avere un lavoro che sia proprio, qualcosa che si tiene in mano come una proprietà privata in cui gli altri non hanno diritto di intervenire. Ecco, un simile attaccamento – analogo a quello verso i beni - è una tentazione e può diventare un vizio nella vita monastica perché, non possedendo altri beni in proprio, le cose che ci sono più care sono ciò che facciamo con le nostre mani, ciò che produciamo con il nostro intelletto siano esse opere materiali o intellettuali”⁴⁴.

Benedetto evita di paragonare la comunità monastica alla famiglia per evidenziare che, al suo interno, non devono prevalere i vincoli di sangue, ma quelli della fede. Colui che chiede di farne parte, si rende fratello tra i fratelli di fede, condividendo tutto con loro: il servizio di Dio e di comunità, la casa, il lavoro, il vitto, e mezzi economici, la stessa fede in Cristo, l’amore per lui, l’amore vicendevole, l’obbedienza all’abate e ai fratelli, la disciplina delle norme comuni a tutti.

Nel periodo dopo il Concilio Vaticano II, il tema della comunione è ampiamente studiato nei commentari alla Regola. Segnalo una ricerca precisa e meticolosa dell’abate Giorgio Giurisato, recentemente ripubblicata e ampliata⁴⁵. Nel capitolo I della II parte raccoglie tutti gli elementi sparsi nei settantatre capitoli della Regola, sia quelli riguardanti gli aspetti istituzionali, sia quelli che delineano la comunione dei cuori, secondo l’ideale intramontabile della comunità di Gerusalemme: comunione dei beni materiali, ma anche quelli spirituali, quali il consiglio, il conforto, l’affetto, la stima, l’incoraggiamento, la mutua edificazione. La reciprocità si verifica anche a proposito dell’obbedienza⁴⁶, sia nel disporsi al servizio reciproco in spirito di carità⁴⁷. “Questa carità o «o ardentissimo amore» è la sorgente profonda della comunione, che si esprime nella disponibilità del singolo verso tutti i fratelli”⁴⁸. Il personalismo comunitario benedettino, da una parte è in funzione della persona, e dall’altra la persona non si può realizzare se non attraverso il dono sincero di sé a Dio e al prossimo⁴⁹.

Paolo VI nutriva una profonda ammirazione per la *Regula Benedicti* e, in particolare, per l’aspetto cenobitico e comunitario, in cui vedeva un chiaro riflesso della vita della Chiesa. Citiamo un brano significativo di un suo discorso ai monaci:

⁴² *Regula Benedicti*, 55, 16.

⁴³ *Regula Benedicti*, 4,21; 72, 11.

⁴⁴ E. BIANCHI, *Al termine del giorno*, Qiqajon, Bose 2017, 132.

⁴⁵ G. GIURISATO, *Il cenobio di Benedetto, un'icona della Chiesa*, Scritti monastici, Praglia 2011.

⁴⁶ *Regula Benedicti*, 71, 1.4: “Tutti devono praticare il bene dell’obbedienza, non solo nei confronti dell’abate, ma anche fra di loro i fratelli si obbediscano, sapendo che per questa via dell’obbedienza andranno a Dio”.

⁴⁷ *Regula Benedicti*, 35, 1.6; 38, 6).

⁴⁸ G. GIURISATO, *Il cenobio di Benedetto*, cit., 69.

⁴⁹ Questa dottrina si ritrova, sviluppata, nella Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, 24-25.

Come nel Corpo di Cristo, che è la Chiesa, tutti, secondo la funzione di ciascun membro, operano la crescita del corpo stesso (Ef 4, 16), così in quel corpo vivo che è il vostro Ordine, nessuno si comporti da membro inerte, ma tutti, ciascuno al suo posto, devono prendere coscienza del proprio compito, e, ciascuno secondo i talenti e gli incarichi ricevuti, deve prender parte, alla vita e all'attività dell'intero corpo. Perciò mettetevi volentieri in ascolto gli uni degli altri, in un atteggiamento interiore tutto di benevolenza e rispetto, perché il vostro progresso spirituale aumenti con l'apporto di ciascuno"⁵⁰.

Per concludere, segnaliamo le otto massime di Benedetto, contenute nel capitolo 72 al termine della sua Regola. Esse segnano le grandi linee della via per trasformare la comunità in comunione di vita⁵¹:

- * I monaci "si prevengano l'un l'altro nel rendersi onore"⁵²;
- * "Sopportino con somma pazienza le loro infermità fisiche e morali"⁵³;
- * "Facciano a gara nell'obbedirsi a vicenda"⁵⁴;
- * "Nessuno ricerchi il proprio vantaggio, ma piuttosto quello degli altri (1 Cor 10, 24)"⁵⁵;
- * "Coltivino l'uno per l'altro un casto amore fraterno" (1 Pt 1, 22)⁵⁶;
- * "Temano Dio con amore" (1 Pt, 2,17)⁵⁷;
- * "Amino il loro abate con sincera e umile carità"⁵⁸;
- * "Nulla assolutamente antepongano a Cristo"⁵⁹.

Queste esortazioni di Benedetto valgono per i suoi discepoli, per coloro che ispirano la loro cristiana alla spiritualità e alla vita di una comunità benedettina, ma sono anche esortazioni paterne per tutti i luoghi dove vivono i cristiani nei quali si deve realizzare la koinonia: la famiglia, la parrocchia, i gruppi ecclesiali, la Chiesa locale, la comunità civile, il mondo del lavoro, il rapporto cristiano con gli immigrati e anche il futuro del dialogo ecumenico tra le Chiese.

Tra tutti gli elementi che la storia del monachesimo antico segnala per realizzare la comunione, ne emergono tre:

⁵⁰ *L'uomo recuperato a se stesso. Discorsi ai monaci*, II ed., Scritti monastici, Praglia 2010, 138.

⁵¹ L. SENA, *Appunti sulla Regola di S. Benedetto*, Monastero S. Silvestro, Fabriano 2002., 417-420.

⁵² *Regula Benedicti*, 72, 4.

⁵³ *Regula Benedicti*, 72, 5.

⁵⁴ *Regula Benedicti*, 72, 6.

⁵⁵ *Regula Benedicti*, 72, 7.

⁵⁶ *Regula Benedicti*, 72, 8.

⁵⁷ *Regula Benedicti*, 72, 9.

⁵⁸ *Regula Benedicti*, 72, 10.

⁵⁹ *Regula Benedicti*, 72, 11.

1. l'asceti e la rinuncia a se stesso equipaggia il cristiano a vivere la comunione con gli altri senza egoismo e senza volontà di dominio;

2. l'ascolto della Parola di Dio e la sua accoglienza obbediente crea la docilità all'azione unificante dello Spirito Santo;

3. la celebrazione comunitaria e quotidiana dell'Eucaristia, sacramento pasquale che ci rende partecipi dell'agape trinitaria. Per la comunione al Corpo e al Sangue di Cristo lo Spirito Santo riunisce i partecipanti in un solo corpo, non trasformando solo il singolo credente che si comunica, ma l'umanità intera. L'Eucaristia non crea soltanto l'uomo nuovo, ma genera il popolo nuovo, radunato e vivificato allo stesso pane di vita.

L'oblazione: un cammino di comunione

Roberto Mancini

Premessa

Nella mia relazione vorrei rileggere il concetto cristiano di oblazione interpretandolo come percorso di comunione non solo nella Chiesa, ma nel suo valore per la società intera. In una simile prospettiva, il concetto di comunione, a sua volta, dev'essere approfondito radicandolo nello sconvolgente e scandaloso annuncio evangelico della filialità. Non sono in gioco, infatti, un vago sentimento fusionale di affinità, né l'idea di una comunità strumentale, né tanto meno l'unione settaria di quanti si sentono uniti contro altri. È in gioco la nostra piena accettazione dell'invito a divenire davvero figli e figlie del Padre di Gesù di Nazareth. Solo quest'adesione dà fondamento reale alla comunione tipica dei fratelli e delle sorelle, una comunione generata non dal sangue o dal vincolo familiare umano, bensì dall'amore divino.

In tale itinerario è anzitutto necessario partire da un'analisi del luogo storico e culturale in cui ci troviamo, cercando di cogliere quale sia la forma attuale della società in cui viviamo e dando una misura di quanto essa sia ostile alla comunione fraterno-sororale e ignara della filialità evangelicamente intesa.

1. Breve analisi della società contemporanea

Riflettere sulla comunione richiamando nozioni evangeliche come filialità, fraternità e sororità significa chiamare in causa l'ordine simbolico della famiglia per interpretare la condizione umana. Ma come assumere quest'orientamento per considerare il legame sociale nel contesto di una cultura che esalta l'individuo e vede nella competizione la regola delle relazioni interumane? L'attuale disordine del mondo, tipico di una società ad alta entropia, risulta dall'interazione tra cinque sistemi di potere globale: il mercato a guida finanziaria, l'apparato della tecnologia, la rete dei *media*, la ragnatela delle burocrazie, il sistema violento della geopolitica. Si tratta di sistemi di potere autoreferenziali, alienanti e produttori d'irresponsabilità collettiva. Le conseguenze principali di questa situazione si evidenziano nella riduzione dei singoli e delle comunità a funzioni del potere e nella disgregazione dei legami interpersonali, sociali ed ecologici. Di qui il delinearsi di una globale tendenza alla disgregazione, di tipo aggressivo (quando un certo soggetto individuale, collettivo o istituzionale attacca altri soggetti per avere il predominio) oppure di tipo secessionista (quando tale soggetto cerca di sfuggire a un preesistente legame con altri).



I sistemi di potere ad alta entropia si mantengono mediante le radici assicurate da processi quali l'individuazione (il divenire adulti), la filiazione (la forma di rapporto che lega genitori e figli), la socializzazione (l'apprendimento di un certo modo di stare in società), l'istituzionalizzazione (il prevalere di una determinata logica nel comportamento delle istituzioni). Nell'individuazione e nella filiazione spesso viene interiorizzata una mappa emotiva e cognitiva che io definisco il *sistema di separazione*. È un tipo di orientamento verso la realtà che porta le persone a comportarsi come se fossero isolate. Perciò si comincia a vivere come normale non il legame con gli altri, ma la sua mancanza, non la comunione, ma l'abbandono subito e agito a scopo difensivo.

L'assunzione di questa postura esistenziale deriva dalla difficoltà di sostenere la nostra unicità e anche la nostra fragilità nel contesto dell'interazione sociale. Viviamo l'unicità come autoreferenzialità e la fragilità come necessità di tutelarci mediante il potere. Di conseguenza le relazioni interpersonali più importanti - uomo e donna, genitore e figlio - perdono facilmente lo statuto della libera reciprocità e si conformano a quello della complementarità tra chi domina e chi è dominato. Si tratta di un sistema di sette separazioni, corrispondenti ai versanti della vita relazionale della persona umana.

La prima separazione vanifica la relazione del soggetto con se stesso: spesso quando si dice "io" si è già perso il contatto con qualche nucleo dell'essere personale: la coscienza, il corpo, la sensibilità affettiva e così via.

La seconda separazione è dagli altri, intesi come esterni, estranei e secondari. Chi è l'"altro"? È colui che viene dopo di me. Se nella visione evangelica l'altro in realtà è mio fratello o mio sorella - lì dove il "mio" indica una responsabilità, non una proprietà -, nella mentalità corrente il fratello o la sorella sono soltanto un "altro" senza nome, senza volto e senza valore.

La terza separazione è rispetto alla natura, chiamata "ambiente" (*Umwelt*) perché sentita come puro elemento di sfondo, senza alcun legame ontologico con noi.

La quarta separazione colpisce la relazione con Dio, comunque immaginato come troppo lontano.

La quinta separazione opera nel rapporto con i morti: lì si considera dissolti, senza considerare che almeno la relazione interiore con loro può essere ancora viva.

La sesta separazione spezza il legame tra la solita vita e la vita felice: la felicità, che è vita sensata e condivisa, è ritenuta impossibile.

L'ultima separazione è quella tra la vita personale, intesa come proprietà privata biologica, per quanto temporanea, e la vita universale. Non ci vede che la vita è la comunità dei viventi, è un tessuto in cui ognuno è un filo unico e prezioso.

Chi interiorizza il sistema di separazione ha nel potere l'unica leva per avere presa sulla realtà. Perciò comincia a esistere, più che come persona, come *soggetto al* potere di chi è più potente di lui nella speranza di poter divenire, a sua volta, *soggetto di* potere. Una soggettività costruita sulla base del sistema di separazione sarà funzionale al mantenimento di quei sistemi globali che oggi, in una configurazione storicamente inedita, danno forma alla *società dell'astrazione*. Mi riferisco a una società nella quale il potere, nelle sue diverse tipologie, rovescia il senso dei valori, sradica persone e popoli, li ingloba entro i propri dispositivi. Ogni creatura, relazione e valore concreto perdono rilevanza. Subentra una sorta di irrealtà, un mondo artificiale che si sostituisce al mondo reale.

2. Sul fondamento della comunione

Quando una persona viene accolta sinceramente, si verifica quel miracolo etico e spirituale per cui tutti coloro che sono coinvolti nell'incontro scoprono la verità della comunione. La relazione interumana si rivela consistente e preziosa. Chi viene accolto e chi accoglie sono entrambi tratti oltre l'angustia del sistema di separazione e al di là della mediazione del potere, entrando nel respiro della vita comune. Allora essi possono percepire qualcosa della radice trascendente del loro stesso essere personale. Negli eventi di accoglienza l'individuo ha modo di diventare persona, mentre una collettività diventa comunità viva, capace di equità e di comunione. Un evento simile è tendenzialmente generativo: di umanizzazione, di consapevolezza spirituale, di riordinamento della società. Ma soprattutto è generativo di conversione, vissuta come quella nuova nascita alla vita vera che è l'invito permanente nella testimonianza di Gesù di Nazareth.

L'accoglienza ha il potenziale di risanare il legame interpersonale e sociale dalle patologie dell'astrazione, dunque dagli schemi dominativi del potere, dall'indifferenza, dall'abitudine a trovare normali le logiche e i meccanismi del male. Quanto più generano dinamiche di comunione duratura, altrettanto gli eventi di accoglienza restituiscono umanità alle persone. Inoltre essi danno a comunità e istituzioni l'ispirazione per mettersi in cammino verso una rifondazione etica e spirituale, superando il nichilismo del potere come logica onnicomprensiva.

Ma qual è la natura del legame che così si sperimenta? Nel risveglio alla vita comune si rivela un dato costitutivo dell'ontologia della condizione umana. Non si tratta di una qualsiasi comunanza intersoggettiva, né di semplice uguaglianza o di una vicinanza che si stabilisce per simpatia o per contratto. Si tratta invece di un legame originario indistruttibile, alla cui luce si comprende in modo inedito lo *status* della persona e dell'umanità intera. Mi riferisco al legame di fraternità e di sororità da cui continua a provenire per ognuno la vocazione a divenire se stessi nell'essere insieme agli altri secondo il criterio della comunione fondata sull'amore generoso, paziente e fedele.

Molti hanno modo di vivere questo legame radicale già nella propria famiglia, se hanno fratelli o sorelle, ma spesso esso viene frainteso, quando non disconosciuto. Frainteso perché riportato esclusivamente alla consanguineità biologica, cosicché al di là del confine della famiglia d'origine termini come fraternità e sororità suonano come metafore. Disconosciuto perché, non di rado, essere fratelli e sorelle di fatto significa trovarsi in un'aspra rivalità. In tal modo diviene davvero ostativo il paradosso per cui, proprio per il fatto di aver sperimentato questo legame in famiglia in una forma inadeguata, poi non si vede alcuna attinenza della fraternità e della sororità al legame sociale più ampio.

Chi non appartiene alla mia famiglia è ritenuto un estraneo. E analogamente è straniero, e forse persino un indesiderato clandestino, chi non ha la mia stessa nazionalità. Anche le religioni sono state tentate di affermare una fraternità esclusiva e ristretta, dichiarando che i fratelli sono soltanto i fratelli di fede e, peraltro, talvolta evitando di prendere in considerazione la sororità, il vissuto femminile del legame interumano originario.

Come si può capire, simili tendenze derivano dall'errore di concepire il legame fraterno e sororale restando culturalmente ed esistenzialmente immersi nel sistema di separazione. Questa prospettiva fraintende dalla radice l'ontologia della condizione umana. In proposito tanto le autentiche esperienze di accoglienza, quanto la tradizione evangelica rivelano tutt'altra verità: per quanto quasi sempre misconosciuto, il legame fraterno-sororale costituisce il fondamento reale, il valore propulsivo e l'orizzonte delle relazioni interpersonali e della vita della società.

Resta da chiarire come dobbiamo intendere il significato della fraternità e della sororità? Ha scritto Emmanuel Lévinas che “l’io umano si pone nella fraternità: il fatto che tutti gli uomini siano fratelli non si aggiunge all’uomo come una conquista morale, ma costituisce la sua ipseità. (...) La relazione con il volto nella fraternità, in cui altri appare a sua volta come solidale a tutti gli altri, costituisce l’ordine sociale”. Egli sta dicendo che la fraternità è un legame già sempre esistente e che non c’è società realmente umana se si prescinde da esso. Lévinas coglie l’essenza della fraternità nella responsabilità: la mia responsabilità verso l’altro e verso il terzo, dunque verso ogni altro. Il fondamento del legame sociale risiederebbe pertanto nel fatto che non posso eludere o respingere la mia responsabilità per la sorte di altri e per la relazione con loro.

Fraternità e sororità sono la sostanza della dignità umana, sono il legame di comunione da cui solo può prendere forma l’identità originale di ciascuno. Fraternità e sororità sono sia la costituzione originaria che fa di noi ciò che siamo, sia il seme che può far fiorire la promessa di una futura società liberata dalla violenza, dall’iniquità e dall’indifferenza. Di conseguenza ogni tipo di legame interumano - familiare, amicale, religioso, lavorativo, politico - di fatto modula, esprimendolo oppure contraddicendolo, il legame fraterno-sororale. L’insistenza di Lévinas sulla responsabilità ricorda giustamente che il legame diventa effettivo solo se io - e così dovrebbe fare ciascuno - mi faccio carico delle sue implicazioni e adotto la forma di vita che matura da questa libera adesione.

Ma da dove viene una responsabilità così determinante? La risposta va cercata nella relazione fondante per ciascuno di noi, quella con l’origine della vita. Qui la rivelazione evangelica ha un valore metafisico e antropologico straordinario, perché invita chiunque, ancor prima che si ponga la questione dell’eventuale adesione al messaggio di Gesù, a considerare il proprio essere figlio o figlia. Noi siamo fratelli e sorelle perché veniamo al mondo nella filialità.

Mentre altri ruoli o profili familiari possono mancare o cessare a un certo punto, figli o figlie lo siamo per tutta la vita. Se non si assume la condizione filiale, la fraternità e la sororità restano metafore deboli e infondate, facilmente eludibili mediante altri tipi di identificazione di sé. Su questo punto il messaggio evangelico è talmente chiaro da risultare scandaloso: Gesù incarna e rivela la filialità universale che discende dal Padre suo e a cui noi stessi ci rivolgiamo chiamandolo “Padre nostro” (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Però agli occhi di chi non condivide la fede cristiana, soprattutto in una società come quella odierna, quale plausibilità potrebbe avere una simile comprensione della condizione umana?

L’intera tradizione occidentale ha avuto scandalo della filialità: nel mondo antico gli esseri umani si sentivano abbandonati al loro destino dagli dei; nel mondo medioevale si pensavano piuttosto come sudditi del Dio onnipotente, mentre nel mondo moderno sino al XX secolo si credevano autonomi e autodeterminati. Ora, nella società globale dell’astrazione, si piegano al destino che li vuole o risorse oppure esuberanti e scarti del sistema. Abbandonati, sudditi, autodeterminati, risorse, esuberanti, scarti:



tutto siamo stati disposti a credere dell'uomo, meno che sia figlio e che in questa filialità ci sia una dignità infinita.

Nell'accezione comune "figlio" significa minorenne, dipendente, immaturo. Eppure la vita stessa ha un suo ordine di senso - riconoscibile anche da parte di chi non crede nell'annuncio evangelico - da cui proviene tutt'altra indicazione. L'ordine di senso inscritto nella vita è l'ordine della gratuità: l'essere al mondo è un dono misterioso, giacché l'origine del dono è sì invisibile e tuttavia per accettare la vita e svolgerla adeguatamente i viventi devono imparare a sintonizzarsi con una modalità di esistere che sia comunicativa, transitiva e comunionale. Chi tende a vivere per se stesso affronta la vita contromano. Questo è vero in maniera eminente non tanto per le piante e per gli animali, quanto per l'essere umano.

In questo orizzonte di senso "figlio" significa anzitutto colui che è nato da un atto di donazione. L'etimologia del termine fa pensare a chi è generato grazie all'incontro dei suoi genitori ed è stato nutrito dal seno materno. L'esistenza non è fabbricata o decisa in proprio, è ricevuta. Nel fatto di essere figlio è custodito il senso dell'essere nati per amore. "Figlio" significa, oltre che nato per amore, anche, in certo modo, fatto d'amore. Tant'è vero che quando non veniamo da una relazione d'amore sincero e gratuito, ma dal disamore e dall'irresponsabilità, non riusciamo a trovare noi stessi fino al momento in cui non troveremo qualcuno che ci accolga con amore. Lo ricorda il Salmo 27: "mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha raccolto" (Sal 27, 10).

In termini laici e antropologicamente validi si può dire che ciascuno è figlio in quanto viene non da se stesso, ma da una relazione di bene ed è stato generato dalla generosità. Inoltre, proprio per questo, la parola "figlio" designa colui che per esistere non deve pagare: la sua esistenza rappresenta un valore indipendente da prestazioni e pagamenti, è amata di per sé, quindi non è il termine di uno scambio vincolato alla regola per cui, per poter essere accolti nel mondo, bisogna dare in cambio qualcosa. Una cultura forgiata dall'economia è del tutto incapace di comprendere questo dato vitale. Al tempo stesso si dice "figlio" di una creatura che partecipa a una comunità costituita dalla comunione delle differenze. Perciò ogni figlio è unico nella sua originalità e nel suo valore, ma nel contempo condivide questa sua dignità con altri figli o altre figlie. La sua unicità non è esclusività o isolamento.

Infine, alla filialità inerisce il significato di un modo d'essere in divenire, capace di futuro, tendente a rinnovare la generatività, a estendere la comunione nello spazio e nel tempo. Il legame con gli altri esige sì la responsabilità etica, ma essa sarà tutt'uno con l'autentica libertà, che è la libertà del dono di sé, della dedizione che la fa maturare come servizio e senza la quale la libertà stessa si degrada volgendosi in arbitrio, potere, narcisismo. La condizione filiale contiene un seme di socialità che ha una radicale qualità comunionale. Pertanto la dignità umana è sicuramente del singolo, nella sua unicità, ma è sempre anche dell'intera umanità, senza che sia legittimo escludere nessuno.

Nella tradizione biblica il "figlio" è colui che, per come agisce, rende trasparente chi sia suo padre. Figlio è chi somiglia al padre suo. L'indicazione per cui siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio dice che la nostra dignità è di origine divina, dunque la filialità non è minorità bensì trascendenza d'umanità. Ma qualunque sia la visione della vita da cui consideriamo l'essere figli o figlie, tale condizione ci costituisce quali esseri originariamente relazionali, responsabili di se stessi come di un dono vivente e anche degli altri come di altrettanti doni inestimabili. Si tratta di esseri liberi di incamminarsi verso un'esistenza riuscita in quanto donata ad altri e dedicata al bene comune. L'ordine simbolico della filialità e della famiglia come comunione d'amore gratuito può essere trascritto in termini spirituali, antropologici, etici e politici di respiro interculturale e interreligioso. Nella misura in cui si aderisce a questo ordine di senso, sperimentando l'esodo dal sistema di separazione, fraternità e sororità diventano culturalmente riconoscibili e storicamente incisive nel

promuovere la transizione dalla società dell'astrazione a una società comunitaria. È tale una società dove ognuno è sentito prezioso, nessuno è straniero e la solidarietà diventa criterio inderogabile per qualsiasi sistema organizzativo. Sforzarsi di vivere relazioni fraterno-sororali senza riconoscersi figli o figlie, almeno antropologicamente ed eticamente, equivale a condannarsi al fallimento.

3. Fare la nostra parte: la scelta dell'oblazione

Ritorno ora sull'aporia iniziale: l'antropologia concepita secondo l'ordine simbolico della famiglia amorevole risulta improbabile nella società dell'astrazione e, in particolare, nel tempo delle connessioni virtuali mediate dalle tecnologie. Sarebbe un errore intendere questa aporia come la prova dell'insostenibilità culturale e storica del codice della famiglia amorevole. Si tratta



**Agape –
affresco nelle catacombe dei santi
Marcellino e Pietro**

invece di operare nel deserto di umanizzazione e di socialità causato dalla società dell'astrazione per irrigarlo mediante un'opera che sia generativa di comunione e moltiplichi le dinamiche quotidiane dell'accoglienza. Un'opera simile è in grado di guarire le persone dall'individualismo e di convincerle a uscire dall'universo interiore del sistema di separazione. Il protagonista adeguato di questo processo di rigenerazione si delinea nel profilo della comunità fraterna e sororale.

L'azione e il modo d'esser delle comunità cristiane possono essere intesi non in una forma escludente, come si fa con qualcosa di esclusivo che gli altri non hanno e non potranno mai avere, bensì in forma transitiva, aperta. Una forma che possa sollecitare chiunque. In tale spirito mi concentro su una prospettiva di comunità trascrivibile su vari piani della socialità, dalle comunità di fede alle comunità civili, dalle comunità territoriali alle comunità legate da un determinato ideale. Darò quindi un'indicazione senza dubbio ancora alquanto generica, ma, spero, non inconsistente. A me pare che l'astrazione in quanto clima generale e tendenza disgregante che avvolge le nostre vite possa essere vinta dalla concretezza delle relazioni comunitarie dotate della profondità del legame di fraternità-e-sororità. L'emergere di simili comunità richiede essenzialmente il darsi di tre tratti costitutivi, che chiamerei la fonte, la responsabilità e la promessa.

Il primo tratto è dato dal riferimento a un'origine che unisce, a una fonte di senso che ispira molti e li persuade di condividere la stessa dignità e il medesimo cammino. Ciò attesta che c'è comunità dove c'è coscienza collettiva, lì dove è viva la spiritualità e non si procede soltanto secondo logiche organizzative e tecniche. In una prospettiva positivamente laica, che assume come decisiva non un'identità particolare ed esclusiva, ma l'appartenenza di tutti al popolo (*laòs*) dell'umanità, questa fonte può essere riconosciuta come il Bene comune. Intendo quella realtà di Bene antecedente che

fonda le nostre vite e la convivenza sociale, senza che nessuno possa appropriarsene o identificarlo con la sua tradizione particolare.

Il secondo tratto sta nell'assunzione della responsabilità personale per la vita comune. Mentre nell'immaginario della logica di potere si pensa che la politica si risolva nel prendere decisioni e nello stabilire chi comanda, nella vita reale contano non solo le scelte, ma il loro svolgimento passo dopo passo, con la cura che esso richiede. Perciò si dà comunità quando c'è chi si prende cura del suo cammino, delle persone coinvolte, della qualità delle relazioni, facendo in modo che la solidarietà, l'ospitalità, l'educazione reciproca e la giustizia risanatrice siano le forze che rendono efficace l'azione. Il carattere fraterno e sororale della comunità si attua facendo valere ciò che promuove la comunione e la piena umanizzazione delle persone, senza ricadere nella mediazione del potere. Allora mai la comunità si ridurrà a un gruppo chiuso, anzi si manifesterà proprio per la capacità di accogliere chi viene da altrove e di togliere chi era stato reso ultimo da questa marginalità.

Il terzo tratto essenziale ha lo statuto della promessa: nel radicamento delle nostre esistenze in un Bene antecedente e nella dignità umana è inscritta la tensione verso un futuro di liberazione e di riscatto che fa da orizzonte alla comunità. Il riferimento collettivo a questo futuro nutre la speranza di tutti e consente di ricordare come il fine non sia la comunità stessa, evitandole di cadere nella trappola dell'autoreferenzialità. Quando un gruppo di persone aderisce a un legame fraterno e sororale di questo genere, diventa capace di rivitalizzare la porzione di mondo in cui opera. Il tessuto umano della società contemporanea è sfibrato dall'individualismo, dalla massificazione, dalla coazione a competere. Innervarlo con la presenza di comunità capaci di fraternità-sororità significa avviare un processo di trasformazione storica umanizzante.

Concludo evidenziando le virtù specifiche di queste comunità in rapporto al contesto comunicativo e culturale determinato dalla rete e dal sistema tecnologico globale. Sono virtù di contatto, di rivelazione e di guarigione. Anzitutto la comunità autentica relativizza le modalità astratte di rapporto mediante la connessione tecnologica e fa sperimentare il contatto, cioè l'esperienza dell'incontro concreto con le persone, con la natura e con la Fonte di senso delle nostre vite. Mentre la connessione mantiene gli individui nella loro capsula di isolamento, il contatto li restituisce alla realtà della vita come comunità dei viventi, riattiva la loro sensibilità e risveglia la loro coscienza. Qui il punto non è dismettere l'uso delle tecnologie, ma radicarle entro correnti di esistenza comunitaria concreta.

Inoltre, la comunità anticipa e rende visibile un altro modo di vivere, suscitando nel cuore di individui dispersi il desiderio di una conversione che li conduca all'esistenza capace di comunione. Così finalmente il significato della fraternità-sororità può trovare un'esperienza che lo illumina come attendibile e desiderabile. Infine, la comunità può risanare le persone interiormente spente per l'adozione del sistema di separazione. Le riumanizza, le accompagna nell'esercizio del pensiero critico e nella scoperta della loro integrità, come pure nell'attuazione della loro capacità di relazionarsi agli altri con uno spirito di solidarietà e di giustizia. Si riflette poco sul dato per cui, se qualcuno cade in una situazione di abbandono, di sofferenza grave o di dipendenza patologica, soltanto un percorso veramente comunitario può salvarlo dalla trappola in cui si trovava.

Se i singoli, se soprattutto e comunità cristiane scelgono di vivere la donazione di sé come umile condivisione, come oblazione fecondatrice, che semina una socialità nuova, allora una società ora dispersa e prigioniera della disperazione potrà tornare a fiorire, a sperare, a respirare. Sta a noi dimostrare come la profezia respinta della filialità e della fraternità-sororità sappia indicare la strada verso ciò che il cuore umano attende come l'unica verità credibile e salvifica per tutti noi. Credo che un giorno scopriremo quanto questa nostra attesa fosse già sempre accolta nell'attesa di Dio: "facciamo festa, perché questo mio figlio era morto ed è tornato alla vita" (Lc 15, 23-24). Intanto ciò

che le comunità cristiane non devono certo fare è assimilarsi alla cultura dell'astrazione. L'oblazione è il contrario dell'astrazione, perché è accogliente, attenta, efficace, concreta. Il compito delle comunità cristiane è quello di fare dell'oblazione il dinamismo vitale che genera non l'assistenzialismo, ma la condizione vera e la giustizia. Solo così esse potranno alimentare con passione la rigenerazione comunitaria della vita della società e della chiesa.

Notizie...

Dal monastero di Finalpia



In occasione dell'elezione del nuovo Priore del Monastero di Finalpia, Rev.mo Padre Dom Franco Gazzera, già nostro Assistente, noi Oblati abbiamo avuto la gioia di festeggiare la nostra Oblazione, rinnovandola durante la celebrazione della S. Messa vespertina.

Il giorno 9 febbraio, vigilia della festa di S.Scolastica, dopo l'incontro pomeridiano, è stato bello, tutti insieme riuniti attorno all'altare, rivivere e rinnovare il nostro impegno e la nostra fedeltà alle promesse dell'Oblazione al Signore. L'appartenenza spirituale alla Famiglia Monastica ci sia di guida nel cammino sulle orme della spiritualità del S. Padre Benedetto.

Gli Oblati di Finalpia

Dal monastero di Noci

Il giorno 16 giugno 2019, il padre Abate dom Giustino Pege ha ricevuto sei nuovi oblato alla presenza della Comunità monastica di Santa Maria della Scala in Noci e dell'assemblea riunita per la celebrazione liturgica nella Solennità della SS.ma Trinità.

Rosanna Di Carlo, oblata di Noci



Dal monastero di S Giovanni Evangelista - Lecce

Convegno Oblati Benedettini - Zona Sud -

17/19 Maggio 2019

La comunità delle **Monache benedettine di Lecce e gli Oblati** hanno organizzato il 17/19 maggio u.s. un **Convegno** dal titolo **-LOTTA CON L'ANGELO E IDENTITA' IN RICERCA-** considerazioni sulla vita interiore leggendo la Genesi 32,23-31.

Relatori - **Sabino Chialà**, monaco della fraternità monastica di Bose ad Ostuni, esperto di ebraico e siriano di scritti apocrifi cristiani dei primi secoli, biblista e membro della commissione per il dialogo tra cattolici e ortodossi.

Carlo Alberto Augeri docente di Critica-Teorica-Letteraria all'Università del Salento e docente di Ermeneutica del testo sacro all'Istituto di Scienze Religiose di Lecce.

Il Convegno ha avuto eco nella città e nella diocesi e, oltre agli Oblati, vi è stata una larga partecipazione di Amici che condividono il cammino del Monastero di San Giovanni Evangelista.

Sono intervenuti Padre Giustino Pege, Abate dell'Abbazia di Noci (Bari), Padre Iginio Splendore Abate del Monastero "Miracoli" in Casalbordino (Chieti), Vice Assistente del Consiglio Direttivo Nazionale. Per impegni, già presi, non ha potuto essere presente l'Abate Padre Ildebrando Scicolone, Assistente Nazionale degli Oblati.

Sono state presenti le Consigliere del Direttivo Nazionale Rosanna Di Carlo dell'Abbazia di Noci con altri Oblati e con l'Assistente Padre Antonio; Liala Cosma del Monastero di Lecce e gli Oblati del Monastero di Casalbordino (Chieti), giunti a Lecce, insieme agli Oblati di Noci, nel pomeriggio del 17 maggio.

La mattina del 18 maggio, dopo la Santa Messa e la Preghiera dell'Ora Terza, Suor Luciana Mele, Assistente degli Oblati di Lecce, a nome della Comunità monastica e degli Oblati, ha rivolto il saluto e il ringraziamento ai Relatori e ai numerosi partecipanti. Padre Iginio ha introdotto i lavori e rivolto un caro saluto ai confratelli.

Ha avuto inizio, alle ore 10,00, la relazione di Fratel Sabino Chialà, alla quale sono seguiti gli interventi in sala molto interessanti e qualificati.

Il pranzo ha avuto luogo nel Monastero al quale è seguito uno scambio di esperienze fruttuoso e interessante tra i partecipanti.

Nel pomeriggio, dopo la preghiera dell'Ora Nona, la seconda relazione del prof. Carlo Alberto Augeri, con altri interessanti interventi.

Domenica 19 maggio: Santa Messa, breve visita della città, guidata da un esperto, pranzo in monastero e partenze.

Qualche pensiero di questo memorabile Convegno, che mi ha colpita particolarmente e, che mi piace far gustare a tanti fratelli Oblati che, per vari motivi, non hanno potuto essere presenti.

Prima di tutto devo dire che l'ascolto dell'"intrigante pagina biblica" (Gen 32,23-31), ispirante per la vita di ciascuno e, la profondità degli interventi hanno catturato l'attenzione di tutti i partecipanti per l'intera giornata.

Al centro del testo la lotta che Giacobbe deve affrontare, nell'oscurità, con il suo avversario.

Giacobbe vive una serie di situazioni che lo rendono inquieto e la lotta costituisce il punto di svolta, attestato dal fatto che, durante la lotta, riceve un Nome Nuovo, una nuova identità.

Giacobbe “**nome della prevaricazione**” (perché tenta di prendere, con inganno, un posto che non gli appartiene, la primogenitura del fratello Esaù), riceve il nome nuovo: Israele “**colui che ha combattuto e ce l’ha fatta**”.

Giacobbe, nella lotta, prende coscienza della presenza di Dio “Dio era in questo luogo e io non lo sapevo”, entra in intimità con Lui e riceve una Nuova Benedizione, non più carpita con l’inganno ma donata, non più nell’oscurità ma allo spuntare dell’aurora.

La lotta ha reso possibile la relazione di Giacobbe con Dio “che non aveva conosciuto” ed ha trasformato la relazione con il fratello dal quale era fuggito per paura, “*si gettò al collo, lo abbracciò e pianse*” (Gn 33,4).

Due presenze che si intrecciano con l’esistenza di Giacobbe e con le quali si deve confrontare: Dio e suo fratello dove, Giacobbe, si pone in modo diverso: prima della lotta in modo inconsapevole e

timoroso, dopo la lotta riconciliato e cosciente.

La lotta spirituale è sempre emergenza delle paure che ci abitano, effetto delle relazioni disarmoniche, esperienza di un’armonia spezzata con Dio, col fratello, con se stessi.

Quando spunta il sole Giacobbe zoppica. Restano nel suo corpo i segni della lotta (il femore rotto) e della vittoria a caro prezzo: il nome Israele, Nuova Identità, e la Benedizione.

Anche la vittoria della Risurrezione di Gesù non ha cancellato i segni della Passione che restano qualcosa di grande. Quei segni dicono: **l’eternità di un Amore.**



Rosa Pezzuto - Oblata -

Dall'Abbazia di Praglia

Convegno Oblati Area Nord 2019

La Regola di Benedetto – Magistra Vitae

Domenica 16 giugno, Solennità della Santissima Trinità, si è svolto a Praglia il Convegno degli Oblati dell'Area nord. Erano presenti una sessantina di Oblati (la mattina più numerosi, poiché coincideva con l'incontro mensile di Praglia), di vari monasteri: Parma, Bergamo San Benedetto e Santa Grata, Orta San Giulio, Chiaravalle, Abano, Ferrara, Venezia San Giorgio... Erano presenti anche gli assistenti di Parma (Padre Gustavo Zanoli) e di Venezia San Giorgio (dom Paolo Maria Censori).

Dopo i saluti di Wilfrido Pitton, coordinatore degli Oblati di Praglia, e di Danilo Castiglione, responsabile dell'Area Nord, ha preso la parola il Padre Abate Bruno Marin, già per molti anni Abate Presidente della Congregazione Sublacense Cassinese, e ora Assistente degli Oblati di Praglia.

La sua meditazione ha preso avvio dalla Trinità: il Padre si rivela nel Figlio e, attraverso la Croce, gesto supremo dell'Amore, dà la vita che è Spirito. Una manifestazione piena nella Pentecoste, comunione di Vita.

Dio è Amore. La vita, per noi cristiani, non finisce con la morte: la morte per noi è un passaggio, perché la nostra vita è Amore di Dio, e perciò non può morire.

La Regola di Benedetto è una Parola che aiuta a vivere. L'inizio del Prologo è: Ascolta, figlio.

Per divenire figli di Dio dobbiamo ascoltare. L'obbedienza è frutto di amore, e si diventa figli attraverso l'ascolto. Ognuno di noi, continua il Padre Abate, è unico e irripetibile. La vita è fatta per essere donata.

Obsculta – pervenies, usque ad mortem.

Se c'è una difficoltà, la si deve vivere. Morire a sé stessi. L'amore vince sempre.

Una meditazione profonda, che ha coinvolto tutti, e ha trovato il suo apice nella celebrazione Eucaristica e nella preghiera dell'Ora Media.

Dopo il pranzo, momento di condivisione e di amicizia, è stato possibile per gli ospiti fare una veloce visita all'Abbazia, ricca di storia e di arte.

Nel pomeriggio, un'altra riflessione, tenuta da Padre Sandro Carotta, monaco di Praglia: Il senso di una Regola di Vita.

Basata soprattutto sull'Antico Testamento, si è sviluppata su:

1. Una Regola
2. Rapporto tra testo narrativo e legislativo
3. Le cinque motivazioni della legge (Legge come risposta alla grazia, il popolo di Dio, la memoria degli eventi fondatori, custodia di identità, la testimonianza alle genti)
4. Un Midrash

Il tempo è volato, ci sono stati interventi dei partecipanti, e l'impressione generale è stata di un incontro molto positivo. Purtroppo il dover raggiungere luoghi non vicini ha costretto i partecipanti ad un saluto veloce, vima pieno di desiderio di incontrarci nuovamente e presto.

Giovanna Pirolo, oblata di Praglia

D. STEFANO VISINTIN eletto Abate di Praglia

La comunità monastica di Praglia (Padova), il 23 maggio del corrente anno, è stata convocata per eleggere il suo nuovo abate. Presenti trentasei professi solenni, la mattina del 24 maggio, al primo scrutinio è stato eletto il Padre Don STEFANO VISINTIN, membro della comunità.

Nato a Gorizia il 18 agosto 1959, il Padre Don Stefano è entrato a Praglia nel 1988, dopo avere conseguito la laurea in fisica nucleare all'università di Trieste. Nell'abbazia padovana, dopo l'anno di noviziato, emise la professione temporanea il 18 ottobre 1990, e il 21 marzo 2009 fu ordinato presbitero a Praglia.

Inviato al Pontificio ateneo di Sant'Anselmo a Roma per compiere gli studi teologici, ottenne il baccalaureato in teologia; alla Pontificia Università Gregoriana conseguì il dottorato in teologia.

Chiamato per l'insegnamento della teologia al Pontificio ateneo di Sant'Anselmo, gli fu affidato il compito di vice-Priore, in seguito fu designato Decano della Facoltà teologica, e attualmente ricopriva la carica di Rettore Magnifico dell'Ateneo. Nell'ufficio di abate è stato "impresso" il giorno 8 giugno.

Il Signore benedica l'abate Padre Stefano e la sua Comunità.



Padre Iginò Splendore

Corso di liturgia presso il monastero “San Benedetto” di Catania

Entusiasmo, partecipazione, amicizia, ricchezza di contenuti e altro ancora sono gli ingredienti che hanno reso particolarmente fruttuoso il 1° corso di liturgia tenuto dall'abate dom Ildebrando Scicolone osb, noto liturgista, nonché assistente nazionale degli oblati secolari benedettini, presso il monastero “San Benedetto” di Catania.

Nato dal desiderio della priora madre Agata Fede che da tempo desiderava per la comunità monastica un approfondimento liturgico e dall'intuizione di dom Ildebrando di aprire le porte anche agli oblati e a quanti tra coloro che frequentano il monastero potevano essere interessati al corso, ha preso il via nel mese di febbraio con lezioni quasi settimanali sino alla fine di giugno.

Impareggiabile e accattivante la didattica di dom Ildebrando, unitamente alla straordinaria preparazione in materia, ha reso ogni lezione speciale momento di formazione spirituale. Sia le monache che i numerosi partecipanti, hanno infatti vissuto questa occasione come un dono di grazia.

Partendo dalla definizione di liturgia, don Ildebrando ha articolato questo primo anno come approfondita introduzione generale facendo percorrere un viaggio nella storia e nei contenuti della liturgia dalle origini al Concilio Vaticano II sino alla lettura iniziale della *Sacrosanctum Concilium*. Il proseguo sarà oggetto dei corsi successivi che il carissimo Relatore ha programmato complessivamente come triennio.

Il corso è stato inoltre impreziosito dalla tre giorni (15-17 aprile) degli esercizi spirituali in preparazione alla Pasqua caldeggiata dall'Associazione ex-alunne. In quell'occasione dom Ildebrando ha offerto una accurata lettura sulla celebrazione del triduo pasquale.

È significativo che laici impegnati nel cammino di fede sentano urgente il

bisogno di conoscere, amare e vivere la liturgia con consapevolezza e, a loro volta, “contagiare” altri con l'entusiasmo che questa bella esperienza ha accresciuto via via a gloria di Dio e a beneficio di ciascuno di loro, sia per la vita interiore personale sia per il contesto ecclesiale nel quale sono attivi in vario modo.

La comunità monastica, ulteriormente arricchita dal corso ed edificata dall'impegno attento dei partecipanti, accompagna con la preghiera il maturare di questo frutto augurando agli “amici del corso di liturgia” di essere sempre più una liturgia vivente, uomini e donne che celebrano nella quotidiana esistenza le meraviglie del Signore.



Suor Maria Cecilia La Mela osbap

PROGRAMMA INCONTRO FORMATIVO OBLATI SETTEMBRE

“ABBAZIA PRIMAZIALE SAN ANSELMO”

Sant’Anselmo

Piazza dei Cavalieri di Malta 5, 00153 Roma Telefono - 065791 1

Trasporti

Metro B, direzione Laurentina uscita “PIRAMIDE” piazzale ostiense verso piazza dei cavalieri - 10 min. a piedi.

Autobus da Roma Termini, piazza dei 500 Prendi la linea 75 Scendi a Marmorata /Galvani. Cammina verso piazza dei Cavalieri di Malta- 7 min. a piedi.

PROGRAMMA

VENERDÌ 06 settembre 2019

- 📅 Ore 15.00 - 17.00 - Accoglienza e verifica iscrizioni;
- 📅 Ore 17,00/18,30 – **Prima relazione.**
- 📅 Ore 19,15 – recita del Vespro con la Comunità Monastica di San Anselmo;
- 📅 20.00 Agape fraterna con i monaci di San Anselmo.

SABATO 07 settembre

- 📅 Ore 6.30 Ufficio delle Letture (personale e facoltativo)
- 📅 Ore 7.00 Colazione
- 📅 Ore 8.00 Lodi e Santa Messa
- 📅 Ore 9.30 - 11.00 **Seconda Relazione**
- 📅 Ore 11.30 - 12.45 Visita dell’ABBAZIA
- 📅 Ore 12.50 Ora media con i Monaci;
- 📅 Ore 13.00 Agape fraterna con i Monaci;
- 📅 **PAUSA**
- 📅 Ore 15.15 - 16.45 **Terza Relazione**
- 📅 Ore 17.00 - 19.00 Assemblea dei coordinatori;
- 📅 Ore 19.15 recita del Vespro con la Comunità Monastica di San Anselmo
- 📅 Ore 20.00 Agape Fraterna con i Monaci

DOMENICA 08 settembre

- 📅 Ore 6.30 Ufficio delle Letture (personale e facoltativo)
- 📅 Ore 7.30 Colazione
- 📅 Ore 8.00 Lodi
- 📅 Ore 9.00 - 11.30 **LAVORI DI GRUPPO sui 3 temi trattati dai relatori. La cui sintesi dei lavori verrà pubblicata nella rivista Oblati insieme - numero di Dicembre 2019;**
- 📅 Ore 12.00 Santa Messa
- 📅 Ore 12.50 Ora media con i Monaci
- 📅 Ore 13.00 Agape fraterna con i monaci e saluti.

Note

Prossimamente

Due professioni temporanee in Sicilia

La Comunità monastica di S. Martino delle Scale, cui è affiliato il Monastero “Beato Giuseppe Benedetto Dusmet” di Nicolosi, avrà la gioia di due professioni temporanee:

1. Domenica 14 luglio, nel Monastero “Beato Dusmet” di Nicolosi il novizio Salvatore Pellegrino, di 32 anni, emetterà la professione triennale, ricevuta dal P. Abate D. Vittorio Rizzone, durante la celebrazione eucaristica in onore di S. Benedetto, alle ore 18.00.
2. Il 14 agosto, vigilia dell’Assunta, nell’Abbazia di S. Martino delle Scale, farà analoga professione il novizio Riccardo Tuminello, di 22 anni, davanti allo stesso Abate.

E, dato che sto scrivendo, vi dico pure che il confratello D. Anselmo Lipari di S. Martino, il 12 luglio ricorda il 50° di Sacerdozio. Allora ha celebrato la prima Messa al suo paese, Alcamo, nello stesso giorno in cui l’uomo posava il piede sulla luna. Ve lo ricordate?

UT IN OMNIBUS GLORIFICETUR DEUS

A cura del Consiglio Direttivo Nazionale degli Oblati Benedettini Secolari Italiani

www.oblatibenedettiniitaliani.it

