



Frigolet Culture Patrimoine Nature

n° 6 septembre 2017

www.frigolet.com

<https://www.frigolet.com/amis-de-frigolet>

LE MOT DU PRESIDENT

Chers amis,

Après une période d'été très riche en événements : le concert du 9 juillet avec une assistance nombreuse et enthousiaste de la prestation des musiciens ; la conférence du 12 août particulièrement documentée sur le cheminement du baroque de Rome à la Chapelle de Notre-Dame du Bon-Remède à l'abbaye de Frigolet en passant par Nice, Avignon, Cavaillon, l'Isle sur la Sorgue... ; la Messe du 15 août où l'on célébrait l'Assomption de la Vierge Marie, mais dont les intentions étaient pour les Amis de notre association et leurs défunts.

L'automne arrive maintenant avec la conférence sur l'architecture de Frigolet annoncée dans ce bulletin.

Les Amis commencent cette rentrée avec une grande confiance !!

François de Waresquiel



« L'AVENIR DE L'HOMME EST LA FEMME »

fr. Jean-Charles

« **L'avenir de l'homme est la femme** », ce célèbre vers de Louis Aragon publié en 1963 dans le recueil de poèmes sous le titre de « Le Fou d'Elsa » a été repris en 1975 par le chansonnier Jean Ferrat dans une de ses chansons qu'il intitula « La femme est l'avenir de l'homme ». Il voulait chanter la femme comme vecteur d'humanité.

Cette chanson qui donne son titre à l'album, commence par ces vers : « *Le poète a toujours raison / Qui voit plus haut que l'horizon / Et le futur est son royaume / Face à notre génération / Je déclare avec Aragon / La femme est l'avenir de l'homme* ».

Encore aujourd'hui, cette citation d'Aragon continue toujours à surprendre parce qu'elle semble privilégier un sexe sur l'autre, le sexe dit « faible » sur l'autre, surnommé « le fort ». Mais Dieu, à l'aube de la création, « créa l'homme (en hébreux : l'*Adam*, c'est-à-dire la nature humaine) à son image, il le créa homme (en hébreux *ish*) et femme (*isha*) » (Gn 1, 27).

Alors qu'à chaque jour et donc étape de la création, Dieu voyait que ce qu'il avait créé était « bon », cette fois-ci, la création de l'homme et de la femme, le soir du sixième et dernier jour, est suivie de cette merveilleuse réflexion de Dieu qui vit que « cela était *très bon* » (Gn 1, 31). Il y a donc là un saut de qualité.

De la même façon, cette constatation de Dieu devant la beauté de sa création et donc de l'homme et de la femme, aura aussi comme écho celle de la première parole adressée par un homme à sa femme. Il était alors sur le point d'entrer en Égypte, Abram émerveillé par la beauté de Saraï, sa femme, lui dit : « Vois-tu, je le sais, toi, tu es une femme belle à regarder » (Gn 12, 11).

Cette page de la création de l'humanité dans sa double déclinaison d'homme et de femme, affirme que même s'ils sont profondément différents l'un de l'autre, ils sont égaux en dignité et invités à prendre conscience qu'ils ne seront pleinement homme ou femme que s'ils entrent l'un avec l'autre, chacun selon son propre charisme, dans une profonde relation de réciprocité asymétrique. Le projet originel de Dieu qui décline l'identité de cette humanité en homme et en femme fait que cette uni-dualité homme / femme est une disposition de la création, voulue par Dieu et qui est foncièrement bonne en soi.

Si le masculin et le féminin sont souvent malheureusement réduits et identifiés à leur équivalent biologique d'homme et de femme, cette distinction voulue par Dieu entre ces deux dimensions en revanche transcende les notions sociales, culturelles, religieuses d'homme et de femme.

Comme Dieu a créé Eve pour être le compagnon de route d'Adam, pour être sa compagne ici-bas, c'est qu'il avait sur elle un projet différent de celui qu'il avait pour l'homme et qu'elle a comme vocation de révéler à son compagnon quelque chose de Dieu, de lui et de leur relation interpersonnelle.

Dans l'Ancien Testament, lors de la création, Dieu s'était « concentré » sur Adam, l'image du masculin. Mais cela n'a pas fonctionné. En revanche, lors de la deuxième création, dans le Nouveau Testament, l'attention de Dieu se porte cette fois-ci sur Marie, l'image du féminin.

Contrairement à ce que l'on peut penser, cela ne correspond pas à une exaltation de la femme sur l'homme, mais au fait que ce qui nous sauvera ce ne sont plus les valeurs liées au masculin comme la force, l'autorité, la violence..., mais dorénavant celles liées au féminin comme l'amour, la tendresse, la compassion, l'accueil, l'écoute...

Ainsi, par exemple, lors des conceptions de Jean-Baptiste et de Jésus, les hommes sont absents, parce qu'ils n'accueillent pas le projet de Dieu. Zacharie devient muet parce qu'il ne croit pas à l'annonce d'une chose qui s'est déjà produite plusieurs fois dans l'histoire d'Israël (des stériles ont enfanté, comme Sarah la femme d'Abraham ; Rachel, la femme de Jacob ; Anne, la femme de Elqana...). Joseph, quant à lui, « qui était un homme juste, et ne voulait pas dénoncer [Marie] publiquement, décida de la renvoyer en secret » (Mt 1, 19) ; en effet, il ne croyait pas qu'une vierge puisse devenir mère (une autre chose impossible et qui n'était pas encore arrivée dans la Bible).

Si un homme féconde une femme, on peut penser que nous restons dans le domaine purement humain, terrestre. Mais si c'est Dieu, un de ses anges, ou alors son Esprit, alors ce fils vient de Dieu. C'était ainsi une des façons d'exprimer que Dieu vient habiter, demeurer dans notre condition humaine selon l'Evangile : « Le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous » (Jn 1, 14) et que nous devions faire ensemencer en nous le spirituel, semence mise par Dieu et non pas par l'homme en nos cœurs.

« La femme est l'avenir de l'homme ! » Telle est sa sublime vocation.

En effet, avant qu'Eve ne soit tirée de la côte d'Adam et ne cause à l'homme cette souffrance qui ne s'adoucit que lorsqu'elle est à son côté, Adam était seul : dans la création, il n'avait trouvé aucune aide qui lui correspondait (Gn 2, 20).

Alors Dieu la créa pour qu'elle lui soit son vis-à-vis, son aide, son alliée, son sauveur de vie, sa source de vie. Contrairement à ce que l'on peut penser, Eve n'est pas le *partner* de l'homme, mais la part qui lui manque, qu'il porte en germe, qu'il a en lui, qu'il doit « modeler » dans la « peine » (Gn 3, 16) et qui le portera peu à peu à la construction de soi. Eve - « c'est-à-dire : la vivante » (Gn 3, 20) - correspond donc à l'intériorité, à la dimension féminin de la personne, à ce qu'elle porte en son cœur, alors qu'Adam à l'extériorité, à la dimension masculine.

Comme Dieu l'a mise à côté d'Adam, Eve a pour mission de lui rappeler sans cesse que sa vocation n'est pas seulement « de cultiver et de garder » la création (Gn 2, 15) et donc de transformer le monde, de l'enrichir, de l'embellir, activités aussi nobles et belles soient-elles, mais aussi et surtout d'être l'incarnation, la manifestation de la Paternité divine dans le monde, comme elle a la vocation de manifester dans le monde toute la douceur et la tendresse de l'Amour de Dieu pour les « petits d'homme » que nous sommes.

Par conséquent, si l'homme ne cherche à « s'unir » à cette autre dimension de lui, s'il ne la connaît pas, il restera toujours l'Adam, une terre vide, inféconde, seulement matière, une vie non réalisée, un arbre sec et sans fruit. Adam continuera de fuir sa vocation en se réfugiant dans la matérialité et l'extériorité et réduira sa vie à produire (des biens, des succès, des nouvelles entreprises, de nouveaux défis...), à multiplier des initiatives et des expériences..., mais il restera sans vie et sans âme. Une œuvre sans le féminin ne produit rien, ne peut rien féconder, ni rien faire germer.

Le temps des vacances estivales a été dominé par la fête de l'« Assomption » au ciel de la très Sainte Vierge Marie, la mère de Jésus, que l'Eglise catholique célèbre le 15 août, fête appelée aussi « Dormition » dans la tradition orientale. Cette fête nous rappelle que la Vierge Marie, n'est pas morte comme tout un chacun de nous mais, qu'à la fin de sa vie terrestre, elle est entrée directement dans la gloire de Dieu.

Marie, mère de Jésus, donc mère de Dieu et mère des hommes. Voici pourquoi elle tient une place singulière dans l'Eglise et l'on peut facilement comprendre l'attachement filial de millions de croyants à cette figure féminine, perçue comme plus proche, plus douce et plus consolatrice que celle de Dieu, fût-il tendre et attentionné. Marie est celle qui protège, guide, apaise...

Même notre incompréhension d'un tel mystère peut devenir une source de lumière, d'illumination, comme le chante si bien Dulce María Loynaz (1902 - 1997) dans une de ses poésies : « Et cette lumière ? c'est ton ombre ».

UN PEU D'HISTOIRE...

L'abbaye Saint-Michel de Frigolet du XII^{ème} au XVIII^{ème} siècle (Y. Montlahuc)

La précédente « Lettre des Amis de Saint-Michel de Frigolet » faisait état d'une étude commandée par l'association à l'« Agence d'architecture RL & A » portant sur l'ensemble clos-couvert des bâtiments de l'abbaye. Cette étude réalisée sous la direction de Didier Repellin, Architecte en Chef des Monuments Historiques, était introduite par une étude historique de l'abbaye réalisée par Frédérique Malotaux, historienne d'art, assistée de Matthieu Fritz.

De cette étude, il ressort que, pour certains historiens, une chapelle aurait été érigée sur le site de Frigolet soit au VI^{ème} soit au X^{ème} siècle. Dans cette dernière hypothèse, cette création serait le fait des moines de Montmajour qui auraient occupé les lieux durant leurs travaux d'assainissement de la rive gauche du Rhône entre Tarascon et Avignon.

Ce qui est certain c'est que, par une charte de 1133, les vicomtes de Boulbon donnent à l'église de Frigolet un territoire de la Montagnette apparemment de plusieurs hectares sur les territoires actuels des communes de Barbentane et Graveson. Cet acte de donation est signé en présence du Prieur de Saint-Michel de Frigolet et de onze religieux qualifiés de « frères dans le Christ ».



Eglise Saint-Michel, vue de 1851 (façade nord)

Par la suite, en 1176, l'évêque d'Avignon concède au monastère de Frigolet « nouvellement construit » le tiers de la dîme des terres que les « frères de Frigolet » ont acquise ou acquerront sur le territoire de Graveson ce qui leur permettra de se doter de bâtiments propres à la vie communautaire : réfectoire, dortoir, cloître, salle du chapitre.

Tous ces travaux semblent avoir créé des difficultés financières à la communauté qui en 1199 se trouva dans l'obligation de vendre, aux Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, les biens et droits qu'elle possédait dans la principauté d'Orange.

En 1201, à l'occasion d'un échange de terre, les frères de Frigolet sont pour la première fois appelés « chanoines » et leur nombre s'est sensiblement accru : treize chanoines et quinze convers forment la communauté.

Au XIII^{ème} siècle, le nombre de vocations s'accroît et l'on voit apparaître un hôpital ouvert à « tous les pauvres du Christ ». A proximité, se trouve également un cimetière dont plusieurs tombes ont été découvertes en 2014 lors des fouilles de l'INRAP à l'occasion des travaux de restauration du bâtiment dit « des Pères ».

Ce développement de Frigolet est rendu possible grâce à de nombreuses donations dont un terrier de 1229 donne un inventaire : 260 parcelles couvrant près de 200 hectares de terres arables sur les communes de Barbentane, Boulbon, Graveson, Maillane, Mézoargues, Rognonas, Saint-Etienne du Grès, Tarascon, ainsi qu'à Arles, Avignon...

Mais avec l'installation des papes en Avignon, on assiste au déclin de Frigolet. En 1316 le Pape Jean XXII unit le monastère de Frigolet à la mense capitulaire d'Avignon. Un archidiaconat est créé pour le prieur de Frigolet dans le chapitre de Notre-Dame des Doms et les douze chanoines de Frigolet prennent place dans le chapitre d'Avignon.

Le dernier prieur régulier fut Guillaume Gasqui en 1373. Par la suite, et pendant près de deux siècles, les prieurs devinrent commanditaires et se tinrent éloignés de Frigolet à l'exception de Gilles Boyer, nommé en 1535 par François I^{er} qui fit construire au pied de la Montagnette « Le Grand Frigolet », grande résidence où il s'entoura d'artistes et de poètes.

Durant plusieurs décennies Frigolet fut quasiment laissé à l'abandon jusqu'à l'arrivée dans les années 1640 de religieux de Saint-Jérôme. Les bâtiments conventuels, réfectoire, cuisine, dortoir, chambres ainsi que l'église romane sont restaurés. Le Père Bernard Ardura cite un acte du 4 juillet 1652 qui décrit la chapelle de Notre-Dame du Bon-Remède et son retable peint dédié à la Vierge ; avec entre les deux églises un jardin et une vigne ceinturés de murailles, et à l'extérieur le potager, le verger et des oliviers.



*Façade est du monastère
avec à gauche la Chapelle de Notre-Dame du Bon-Remède (1851)*

Un document de 1653 souligne que Frigolet est un lieu « fréquenté par des personnes très pieuses de toute la France » fruit de la « vie religieuse pieuse et dévote » « des hommes de prière » qui y demeurent.

Cependant les Hiéronymites quittent Frigolet en 1661-1662 et sont remplacés par des Augustins Réformés ou Déchaussés. Il semble que ceux-ci offrent « une nouvelle ère de prospérité, étendant le rayonnement de Frigolet sur toute la région ».

Durant cette période, les travaux de restauration et les constructions se poursuivent ; quant à l'église Notre-Dame du Bon-Remède le Père Bernard Ardura situe en 1665 la première mention de ce vocable.

En 1788 un incendie dans les bâtiments conventuels explique le peu de renseignements sur le XVIII^{ème} siècle. Les Augustins réformés resteront à Frigolet jusqu'à la Révolution Française.

Partiellement épargnés pendant cette période grâce au courage des habitants des environs, le monastère, la chapelle de Notre-Dame du Bon-Remède et les terres environnantes furent vendus à un certain Monsieur Chaine.

Par la suite, Frigolet changera à plusieurs reprises de propriétaire et aura plusieurs destinations. Après une école (cf « la Lettre des Amis de Saint Michel de Frigolet » n° 3 de novembre 2016), Frigolet se transforma en fabrique de dragées, en fromagerie, en atelier d'équarrissage avant que n'arrive, dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, le Père Edmond Boulbon qui prendra possession de Frigolet le 27 avril 1858 pour y fonder la « Congrégation des Prémontrés de Saint-Michel de Frigolet ».

VIE DE L'ASSOCIATION

1.- Procession du 15 août (M.A. Avich)

La journée du 15 août à l'Abbaye Saint-Michel de Frigolet s'est terminée par la traditionnelle procession aux flambeaux, suivie par une foule d'environ 200 personnes.



Rassemblés dans l'abbatiale, les fidèles chantent un chant de l'Emmanuel : « Viens, Esprit Saint ». Puis, le célébrant, près du cierge pascal, dit la prière du lucernaire, offre l'encens et lit l'évangile de la Visitation. Elisabeth, Marie : deux femmes aux destins improbables. Elisabeth, âgée et stérile, va enfanter Jean-Baptiste. Dans l'Ancien Testament, nous avons déjà l'exemple de Sara. Marie, vierge, va enfanter Jésus, sans œuvre de chair. Fait extraordinaire dans l'histoire de l'humanité.

Ensuite, la foule entonne le Magnificat. Le célébrant prend la flamme au cierge pascal et la donne à la Communauté qui va la porter aux fidèles. Commence alors la procession qui va faire le tour du domaine jusqu'à la Vierge de l'allée au chant de « Couronnée d'étoiles ».

Devant la statue de la Vierge en haut de l'allée, le célébrant lit l'évangile des noces de Cana et montre que Marie est à l'origine du premier miracle de Jésus : « Faites tout ce qu'il vous dira » recommande Marie aux serviteurs. Cette parole s'adresse à nous également.

Puis, le Père Jean-Charles lit la Prière pour la France et nous prions pour la paix dans le monde : « Que Dieu aide chacun des citoyens de tous les pays à désirer la paix et à construire la justice avec les autres dans toutes les parties du monde.

La procession revient sur le parvis de la basilique où le célébrant lit la prière de Louis XIII : « Consécration de la France à la Vierge ».

Enfin devant la chapelle de Notre-Dame du Bon-Remède, les fidèles prient pour les vocations.

Après le chant du « Salve Regina » a lieu la bénédiction finale.

2.- Dimanche 1^{er} octobre: Conférence sur « Frigolet, son histoire, ses bâtiments »

Cette conférence, organisée par les membres du « Cabinet d'architectes RL & A » qui ont réalisé l'hiver dernier l'étude patrimoniale de Frigolet, se déroulera dans l'église Saint-Michel (17 heures).

A l'issue de la conférence, vous êtes cordialement invités à partager un repas dans les jardins de l'abbaye.

Si vous voulez participer à ce repas, vous êtes prié de confirmer votre venue en disant ce que vous comptez apporter (salé, sucré, boissons...) à :

economat@frigolet.com

POUR AIDER NOTRE COMMUNAUTE DE FRIGOLET

* **Faire célébrer des messes** : Durant la célébration de la messe, nous présentons au Seigneur les intentions de prière que les amis, les bienfaiteurs nous confient pour le suffrage des défunts, une intention personnelle, la célébration de neuvaines de messe ou de trentain...

Votre offrande sera ainsi une aide concrète pour notre communauté religieuse.

Nous rappelons que l'offrande pour une messe est de 17€, une neuvaine de messes de 170 €, et un trentain de 580 €.

* **faire un Don** : Vous pouvez aussi nous aider financièrement en faisant un don.

1.- Dans le cas des particuliers

Tout don vous permettra de bénéficier d'une réduction d'impôt sur le revenu égale à 66 % du montant du don, dans la limite de 20 % du revenu imposable. Si cette limite est dépassée, le donateur peut reporter l'excédent sur les 5 années suivantes, exactement dans les mêmes conditions.

Vous recevrez alors comme justificatif un **reçu fiscal**.

Par conséquent, **un don de 150 € ne vous coûtera réellement que 51 €.**

2.- Dans le cas des entreprises (IS - IBC)

Selon l'article 238 bis du CGI, « ouvrent droit à une réduction d'impôt égale à 60 % de leur montant les versements, pris dans la limite de 5 pour mille du chiffre d'affaires, effectués par les

entreprises assujetties à l'impôt sur le revenu ou à l'impôt sur les sociétés au profit des associations cultuelles ou de bienfaisance ».

D'autre part, « lorsque la limite est dépassée au cours d'un exercice, l'excédent de versement peut donner lieu à une réduction d'impôt au titre des cinq exercices suivants, après prise en compte des versements effectués au titre de chacun de ces exercices, sans qu'il puisse en résulter un dépassement du plafond défini au premier alinéa ».

N.B. : La limite de 5 pour mille du chiffre d'affaires s'applique à l'ensemble des versements effectués. Les versements ne sont pas déductibles pour la détermination du bénéfice imposable.

Iban: FR 76 3000 3002 3000 0372 6174 675 - Bic Swift: SOGEFRPP

.....
Bulletin d'inscription à l'Association
Frigolet Culture, Patrimoine, Nature,
Les Amis de Saint-Michel de Frigolet



Nom

Prénom

adresse

CP.....Ville.....

Tel :E-mail.....

Adhésion 10 € couple 15 €

Par cette adhésion, je deviens membre de cette association, je recevrai son bulletin trimestriel et serai informé de ses manifestations ainsi que des nouvelles de l'Abbaye.

Merci de renvoyer ce bulletin, accompagné du chèque à l'ordre de l'Association à l'adresse suivante :

Frigolet, Culture, Patrimoine, Nature
Abbaye Saint-Michel de Frigolet
13150 Tarascon

www.frigolet.com/amis-de-frigolet

Président d'honneur : Yves Montlahuc
Président : François de Waresquiel
Vice Président : Michel Beauvais
Secrétaire Général : Alain Layrisse
Secrétaire Général adjoint : Robert Issartel
Trésorier : Jean-Paul Laugier

Comité d'honneur
Jean-Dominique Senard : Président du groupe Michelin
Vincent Redier : Président de la Fondation KTO
René de La Serre : Administrateur de sociétés

La création telle qu'elle est narrée dans le livre de la Genèse nous fait voir à travers ses différentes étapes

Chacune des étapes de la création marque un progrès sur la précédente, comme dans un lent crescendo. D'abord la terre est informe, sans lumière, vide. Alors dans un premier temps, Dieu décida de séparer le jour de la nuit, la terre ferme des eaux, le ciel de la terre. Dans un deuxième temps, il va créer la vie : les plantes ; le soleil, la lune et les luminaires dans la voûte céleste ; les poissons, les oiseaux, animaux...

Puis Adam, comme le couronnement de la création : c'est seulement lui qu'il a dit à son « image et ressemblance ». Mais il manque encore une couleur, celle d'Eve qui est le couronnement de la création. C'est seulement devant elle qu'Adam, émerveillé, s'écria : « Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera femme – Ishsha –, elle qui fut tirée de l'homme – Ish. » (Gn 1, 23).

L'homme est épris de l'esprit d'aventure ; il n'aspire qu'à vivre avec elle.

Moïse a rencontré Dieu dans le désert du Sinaï ; Jacob a lutté avec Dieu pendant toute une nuit ;

Elie a pu reprendre ses forces dans le désert ; Jean a vécu dans le désert ; Jésus a été conduit dans le désert pour y être tenté.

Si Adam fut créé à l'extérieur de l'Eden dans une nature sauvage, Eve en revanche y fut créée dedans.

Le fou d'Elsa 1963

L'avenir de l'homme est la femme

Elle est la couleur de son âme

Elle est sa rumeur et son bruit

Et sans elle il n'est qu'un blasphème

Il n'est qu'un noyau sans le fruit

Sa bouche souffle un vent sauvage

Sa vie appartient aux ravages

Et sa propre main le détruit

Je vous dis que *l'homme est né pour*

la femme et né pour l'amour

Tout du monde ancien va changer

D'abord la vie et puis la mort

Et toutes choses partagées

Le pain blanc les baisers qui saignent

On verra le couple et son règne

Neiger comme les orangers.

Maschile e femminile sono termini spesso identificati con l'equivalente biologico di maschio e femmina, o equivalente sociale dell'uomo e della donna. **La distinzione tra maschile e femminile va al di là di costrutti biologici, psicologici e psicosessuali.** Essa trascende le nozioni culturali, religiose e sociali di maschio e femmina, dell'uomo e della donna.

In tutte le generazioni, nella tradizione della fede e della riflessione cristiana su di essa, *l'accostamento Adamo-Cristo* spesso si accompagna con quello *Eva-Maria*. Se Maria è descritta anche come «nuova Eva», quali possono essere i significati di questa analogia? Sono certamente molteplici. Occorre, in particolare, soffermarsi su quel significato che vede in Maria la rivelazione piena di tutto ciò che è compreso nella parola biblica «donna»: una rivelazione commisurata al mistero della Redenzione. *Maria* significa, in un certo senso, oltrepassare quel limite di cui parla il *Libro della Genesi* (3, 16) e riandare verso quel «principio» in cui si ritrova la «donna» così come fu voluta nella *creazione*, quindi nell'eterno pensiero di Dio, nel seno della Santissima Trinità. Maria è «il nuovo principio» della *dignità e vocazione della donna*, di tutte le donne e di ciascuna^[37].

Chiave per la comprensione di ciò possono essere, in particolare, le parole poste dall'evangelista sulle labbra di Maria dopo l'annunciazione, durante la sua visita a Elisabetta: «Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente» (*Lc* 1, 49). Esse riguardano certamente il concepimento del Figlio, che è «Figlio dell'Altissimo» (*Lc* 1, 32), il «santo» di Dio; insieme,

però, esse possono significare anche *la scoperta della propria umanità femminile*. «*Grandi cose ha fatto in me*»: questa è la *scoperta di tutta la ricchezza, di tutta la risorsa personale della femminilità*, di tutta l'eterna originalità della «donna», così come Dio la volle, persona per se stessa, e che si ritrova contemporaneamente «mediante un dono sincero di sé». (MD 12)

Cristo è entrato in questa storia e vi rimane come lo Sposo che «ha dato se stesso». «Dare» vuol dire «diventare un dono sincero» nel modo più completo e radicale: «Nessuno ha un amore più grande di questo» (Gv 15, 13). In tale concezione, per mezzo della Chiesa, *tutti gli esseri umani - sia donne che uomini - sono chiamati ad essere la «Sposa» di Cristo, redentore del mondo*. In questo modo «essere sposa», e dunque il «femminile», diventa simbolo di tutto l'«umano», secondo le parole di Paolo: «Non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28). MD 25

Dal punto di vista linguistico si può dire che l'analogia dell'amore sponsale secondo la *Lettera agli Efesini* riporta ciò che è «maschile» a ciò che è «femminile», dato che, come membri della Chiesa, anche gli uomini sono compresi nel concetto di «Sposa». E ciò non può meravigliare, poiché l'apostolo, per esprimere la sua missione in Cristo e nella Chiesa, parla dei «figlioli che partorisce nel dolore» (cf. Gal 4, 19). Nell'ambito di ciò che è «umano», di ciò che è umanamente personale, *la «mascolinità» e la «femminilità» si distinguono e nello stesso tempo si completano e si spiegano a vicenda*. Ciò è presente anche nella grande analogia della «Sposa» nella *Lettera agli Efesini*. Nella Chiesa ogni essere umano - maschio e femmina - è la «Sposa», in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona.

Cristo è lo Sposo. Si esprime in questo la verità sull'amore di Dio che «ha amato per primo» (I Gv 4, 19) e che col dono generato da questo amore sponsale per l'uomo ha superato tutte le attese umane: «Amò sino alla fine» (Gv 13, 1). Lo Sposo - il Figlio consostanziale al Padre in quanto Dio - è divenuto figlio di Maria, «figlio dell'uomo», vero uomo, maschio. *Il simbolo dello Sposo è di genere maschile*. In questo simbolo maschile è raffigurato il carattere umano dell'amore in cui Dio ha espresso il suo amore divino per Israele, per la Chiesa, per tutti gli uomini. Meditando quanto i Vangeli dicono circa l'atteggiamento di Cristo verso le donne, possiamo concludere che *come uomo*, figlio di Israele, *rivelerà la dignità delle «figlie di Abramo»* (cf. Lc 13, 16), *la dignità posseduta dalla donna* sin dal «principio» al pari dell'uomo. E nello stesso tempo Cristo mise in rilievo tutta l'originalità che distingue la donna dall'uomo, tutta la ricchezza ad essa elargita nel mistero della creazione. Nell'atteggiamento di Cristo verso la donna si trova realizzato in modo esemplare ciò che il testo della *Lettera agli Efesini* esprime col concetto di «sposo». Proprio perché l'amore divino di Cristo è amore di Sposo, esso è il paradigma e l'esemplare di ogni amore umano, in particolare dell'amore degli uomini-maschi. MD 25

L'avenir. Mais quel avenir ?

En effet, en quoi peut on privilégier un sexe plutôt qu'un autre pour l'avenir de l'Humanité? Il faut s'interroger principalement sur de thème d'avenir. En effet, l'avenir est une notion vague et incertaine. Si on l'envisage du point de vue d'un état futur, l'expression « la femme est l'avenir de l'homme » peut paraître absurde : l'homme ne se transformera pas en femme! Cependant si on parle de l'avenir de point de vue du progrès de l'Humanité, la phrase prend une tournure plus politique. En effet, le femme a longtemps été écartée de la scène publique, elle ne pouvait prendre aucune décision concernant l'état voire même concernée la vie sociale. La société a été très longtemps phalocrate, l'homme s'est réservé exclusivement la place de maître et de dirigeant. Ainsi, l'histoire de l'homme, c'est à dire son passé, n'a t elle été créée que par les décisions de du sexe masculin. La société a été fondée sur un modèle de pensée masculine, la femme n'a été considérée que comme un instrument reproducteur ou au mieux un soutien. Si la femme est l'avenir de l'homme, ce n'est pas seulement en tant que génitrice elle est l'avenir de l'homme dans le sens où la libération de la femme a aboli beaucoup d'obstacles pour celle ci. Grâce aux ouvertures des grandes écoles, à la permission de gouverner, à la démocratie, la femme peut enfin agir sur la scène politique. Elle peut intervenir dans les décisions sociales, du moins dans la plupart des sociétés le XXe siècle a été celui ou la femme a acquis le plus de droits, le groupe de décisionnaires n'a jamais été aussi féminin. Ainsi nous assistons à une nouvelle époque, celle de l'ère de la femme . Grâce aux lois de parité, la femme pourra plus influencer sur les choix politiques, l'Humanité va connaître un état jusqu'alors inconnu, un état où la femme aura son mot à dire. L'avenir de l'homme se comprend alors comme l'avenir de l'humanité. Cependant, l'homme ne se trouve t il pas écarté de la scène, ne doit on pas

dire comme Marx que « l'homme est l'avenir de l'homme », mais utiliser ce terme d'homme comme genre humain. La présence de la femme dans les actions publiques va certes modifier le modèle social au fur et à mesure mais elle ne pourra le faire qu'en parité avec l'homme. Ne doit on alors pas plutôt dire que la femme va influencer l'avenir de l'homme et le sien par la même occasion?

Un giorno la ragazza sarà, la donna sarà, e queste parole “ragazza”, “donna”, non significheranno più soltanto il contrario del maschio, bensì qualcosa di proprio, che vale per se stessa, non un semplice complemento, ma una forma completa: la donna nella sua vera umanità.”

Rainer Maria Rilke

Le temps des vacances estivales est dominé par la fête de l' « Assomption » de la très sainte Vierge Marie, la mère de Jésus, au ciel que l'Eglise catholique célèbre le 15 août, appelée aussi « Dormition » dans la tradition orientale. Cette fête nous rappelle que la Vierge Marie, n'est pas morte comme tout un chacun à la fin de sa vie terrestre, mais qu'elle est entrée directement dans la gloire de Dieu.

Marie, mère de Jésus, donc mère de Dieu. Marie, mère des hommes. Elle tient donc une place singulière dans l'Eglise et l'on peut facilement comprendre l'attachement filial de millions de croyants à une figure féminine, perçue comme plus proche, plus douce et consolatrice que celle d'un Dieu, fût-il tendre et attentionné ? Marie est celle qui protège, guide, apaise...

Marie, mère des hommes.

Nous ne sommes pas des pages blanches

Comme les chrétiens nous avons besoin d'un collyre pour voir la réalité¹ comme la voit Dieu

Même notre obscurité peut devenir une source de lumière, d'illumination, comme le chante si bien Dulce María Loynaz (1902 - 1997) dans une de ses poésies: « Et cette lumière ? c'est ton ombre ».

C'est à travers les obscurités et les non-sens de la vie que se prépare le futur, tout comme la première communauté chrétienne est sortie du sépulcre vide de Jésus.

La rencontre de Dieu dans la solitude nous transforme le cœur

C'est avec le cœur que l'on voit réellement, comme le dit Richard de Saint-Victor : là où il y a l'amour, là il y a la capacité de voir.

C'est précisément, à que l'heure où Jésus, dans notre évangile, nous propose sa joie, que c'est au moment où la nuit tombe sur le jardin des Oliviers ?

François d'Assise n'a-t-il pas chanté son cantique du soleil, alors qu'il perdait la vue, à Saint-Damien, peu avant sa mort ?

¹ ¹⁸Ti consiglio di comperare da me [...]collirio per ungerti gli occhi e ricuperare la vista. Ap 3, 18

Je souhaite donc, chères sœurs, que l'on réfléchisse avec une attention particulière sur le thème du « *génie de la femme* », non seulement pour y reconnaître les traits d'un dessein précis de Dieu qui doit être accueilli et honoré, mais aussi pour lui faire plus de place dans l'ensemble de la vie sociale, et également dans la vie ecclésiale. J'ai eu l'occasion, dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* publiée en 1988, de traiter largement cette question, déjà abordée d'ailleurs au moment de *l'Année mariale*. Puis cette année, pour le Jeudi saint, j'ai voulu rappeler cette lettre apostolique *Mulieris dignitatem* dans la lettre que j'adresse habituellement aux prêtres, pour les inviter à réfléchir sur le rôle significatif que la femme exerce dans leur vie, comme mère, comme sœur et comme collaboratrice dans les activités d'apostolat. Il s'agit d'une autre dimension de l'« aide » — différente de la dimension conjugale, mais tout aussi importante — que la femme, selon la Genèse, est appelée à rendre à l'homme.

L'Église voit en Marie la plus haute expression du « génie féminin » et trouve en elle une source d'inspiration constante. Marie s'est définie elle-même « servante du Seigneur » (Lc 1, 38). C'est par obéissance à la Parole de Dieu qu'elle a accueilli sa vocation privilégiée, mais pas du tout facile, d'épouse et de mère de la famille de Nazareth. En se mettant au service de Dieu, elle s'est mise aussi au service des hommes: service d'amour. C'est ce service qui lui a permis de réaliser dans sa vie l'expérience d'une mystérieuse mais authentique « royauté ». Elle n'est pas invoquée par hasard comme « Reine du ciel et de la terre ». Toute la communauté des croyants l'invoque ainsi; de nombreux peuples et nations l'invoquent comme « Reine ». Sa « royauté » est un service! Son service est une « royauté »!

C'est ainsi que devrait être comprise l'autorité dans la famille comme dans la société et dans l'Église. La « royauté » est une révélation de la vocation fondamentale de l'être humain, en tant que créé à « l'image » de Celui qui est Seigneur du ciel et de la terre, et appelé à être son fils adoptif dans le Christ. L'homme est la seule créature sur la terre que « Dieu a voulu pour elle-même », comme l'enseigne le deuxième Concile du Vatican, qui ajoute de manière significative que l'homme « ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même » (*Gaudium et spes*, n. 24).

En cela consiste la « royauté » maternelle de Marie. Ayant été, dans tout son être, un don pour le Fils, *elle devient aussi un don pour les fils et les filles du genre humain tout entier*, ravivant la confiance très profonde de celui qui se tourne vers Elle pour être conduit le long des chemins difficiles de la vie vers son terme personnel, son destin transcendant. À travers les étapes de sa vocation particulière, chacun parvient à ce *but final*, qui oriente l'engagement dans le temps de l'homme comme de la femme.

Capitolo secondo IL FUTURO È DIO Il regno di Dio

Il futuro come metafora

La tradizione biblica parla del futuro attraverso le categorie della *profezia*, *dell'apocalittica*, della *risurrezione* e della *parusia*: «porte» o «finestre» attraverso le quali penetra «nel palazzo del tempo», nel suo labirinto misterioso e affascinante di fronte al quale si arresta muta l'intelligenza umana, come già notava Agostino in una celebre pagina delle *Confessioni*: «Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche

quando ne udiamo altri parlare. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so».[1]

Ma le categorie bibliche della *profezia*, *dell'apocalittica*, della *risurrezione* e della *parusia*, non sono una risposta alla domanda filosofica sul tempo bensì una risposta alla domanda esistenziale sul senso della vita, soprattutto quando questa si scopre minacciata. Le categorie bibliche sul futuro non rispondono alla domanda agostiniana di *cosa è il tempo*, ma alla domanda se, nel momento della prova e della crisi, *vivere ha ancora senso*. Ne consegue che le proposizioni bibliche sul futuro non sono, in primo luogo, *proposizioni descrittive di ciò che sarà*, bensì *appelli rivolti al soggetto umano* perché, nel momento della prova, non capitoli e non si perda di coraggio. Al di là del suo aspetto cronologico, il futuro biblico è, in profondità, la metafora della permanenza, nel soggetto umano, del Senso oggettivo, al quale egli resta ancorato nel momento stesso della sua assenza apparente.

Per tutte le culture il *senso del presente* esiste solo se rapportato a un *Senso* (che gli studiosi del fenomeno religioso chiamano ordinariamente «sacro») collocato o come già dato, nel *passato*, o proiettato, come ancora da venire, nel *futuro*. Qui il passato e il futuro non hanno valore cronologico ma *metaforico* o *simbolico*, nel senso che essi rimandano a ciò che è *oltre* e *altro* dal tempo inteso come distensione, ed è l'ordine oggettivo non prodotto dal soggetto umano ma offerto ad esso come senso del suo presente. Tornare al passato per attualizzarlo attraverso il racconto mitico, oppure volgere lo sguardo al futuro per alimentarsi della sua utopia, è sempre riattingere al Senso oggettivo che, come le radici dell'albero, nutre il presente dandogli senso.

La lingua greca ha tre termini diversi per indicare il tempo: il primo è *kronos* (da cui il nostro cronologico), che esprime il tempo quantitativo come successione temporale dove ogni minuto equivale all'altro; il secondo è *aion* (da cui *eone*, composto di sempre e essere), che esprime il tempo qualitativo, come pienezza, il tempo che, intessuto di felicità e di bellezza, si vorrebbe restasse per sempre e fosse eterno; il terzo è *kairos* (il momento opportuno o favorevole in cui fare o non fare una determinata cosa) che vuol dire il tempo come occasione e come evento (si pensi a un incontro particolare o all'innamoramento) che cambia per sempre il tempo ordinario, trasfigurandolo da tempo quantitativo (cronologico) in tempo qualitativo (eonico).

Ricorrendo a questa ricchezza semantica della lingua greca, si potrebbe dire che il presente, tempo cronologico, quantitativo e senza senso, diventa tempo eonico, qualitativo e sensato, grazie al tempo kairologico, il tempo del Senso (o della grazia) che ci viene incontro o dal passato, per le culture mitiche, o dal futuro, per la tradizione biblica.

Il futuro e Dio

Per quale ragione la tradizione profetica, a differenza di quella mitica, fa del futuro e non del passato la metafora per eccellenza dell'ordine del Senso che alimenta il presente?

Cogliere il senso di questa differenza è cogliere lo specifico della concezione biblica del reale e la sua fecondità per ogni epoca, compresa l'attuale.

Il motivo per cui, nella Bibbia, il Senso oggettivo sotteso al presente è pensato al futuro invece che al passato è che, per i suoi autori, esso non si configura come il Tutto impersonale al quale si appartiene, bensì come *il Tu personale*, che parla e attende una risposta dall'uomo. Per la Bibbia Dio non è l'ordine del mondo ma la parola che, accolta, dischiude al soggetto umano una possibilità nuova, altra dalle altre, che per questo non può essere prefigurata nel passato e può essere pensata solo al futuro. Quando si sottolinea che la Bibbia alla categoria del *sacro*, tipica delle religioni mitiche, sostituisce il *santo*,^[2] ci si riferisce a questo tratto *personale* che non istituisce una diversa nozione del divino entro lo stesso genere, ma un divino di diverso genere: non più come energia o

forza che si autoespande, bensì come libertà che dischiude nella storia una possibilità altra dalle altre.

Per capire questo si pensi all'innamorato che dice a una ragazza di amarla e di voler condividere con lei la sua vita. Una parola come questa dischiude alla ragazza una possibilità nuova, non altra tra le altre, ma altra dalle altre, *possibilità* oggettiva (una storia d'amore a due) ma ancora inesistente perché sospesa alla sua risposta e, per questo, traducibile solo al futuro. Il futuro è lo spazio del non ancora, dove la possibilità offerta attende di farsi realtà concreta.

Quando, nella Bibbia, si parla di futuro, questo, in realtà, coincide con Dio, con la sua parola sovrana che, accolta, dischiude all'uomo l'orizzonte della novità e che, tradotta nel registro temporale, è il futuro: non *il futuro che è il prodotto dell'uomo* ma *il futuro che è l'ingresso di Dio* nella sua storia, non il futuro che è la proiezione in avanti dei desideri dell'io, ma il futuro che è l'apparire e il dischiudersi, nella sua coscienza, di una realtà nuova.

Per esprimere questo tipo di futuro che non è la produzione dell'uomo ma l'emergenza di un nuovo orizzonte nella sua coscienza, la lingua latina ricorre al termine *ad-ventus*, che vuol dire *avvent*

o: venuta, arrivo, ingresso nell'io di ciò che è altro dall'io. Dio, per la Bibbia, è l'ospite improvviso che, senza essere stato invitato, irrompe nella «casa» dell'uomo e la scompiglia portandovi la novità radicale perché improprogrammata e improprogrammabile.

Non senza significato l'anno liturgico della Chiesa - l'anno che al suo interno ritrascrive, simbolicamente, l'evento cristiano - inizia con *l'avvento*: celebrazione e memoriale della novità (*novum*) apportata dall'ingresso di Dio nella storia umana.

Il regno di Dio

Per esprimere questo spazio di radicale novità - improprogrammata e improprogrammabile - dischiuso dall'avvento di Dio nella coscienza umana, il Nuovo Testamento ricorre alla categoria del *regno di Dio* che, solo nei sinottici, ricorre circa 100 volte. Si tratta di una categoria particolare nella quale, per l'evangelo, si condensa il senso della predicazione e missione di Gesù:

«Dopo che Giovanni fu arrestato,
Gesù si recò nella Galilea
predicando il vangelo di Dio e diceva:
"Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino;
convertitevi e credete al vangelo"»
(Mc 1,14-15; cf pure Mt).

Per il primo evangelista, l'espressione è così comune che egli parla semplicemente di *regno*: «Gesù andava attorno per tutta la Galilea... predicando il vangelo del regno» (Mt 4,23; 9,35; cf anche 13,19; 24,14), mentre altre volte parla del «regno dei cieli», l'equivalente del «regno di Dio» (Mt 4,17), essendo il cielo, nella Bibbia, sinonimo di Dio.

Nonostante questa centralità (o forse proprio per questo), la categoria del «regno di Dio» ha subito nella tradizione cristiana una «torsione» semantica che, spesso, ne ha distorto il contenuto fondamentale, indebitamente identificato con la realtà dell'aldilà, mentre biblicamente è l'esatto contrario: non il mondo extrastorico ed extramondano da raggiungere dopo la morte, bensì la trasformazione di *questo mondo* dalla sua logica di esclusione e di violenza a una di accoglienza e di solidarietà, dove finalmente fiorisce e trionfa l'amore di Dio.

L'amore di Dio

Il *Regno di Dio*, infatti, prima che il luogo dove Dio regna, è Dio *come colui che regna*, colui che, per diritto, esercita sull'uomo, singolare e universale, la sua sovranità

incondizionata. Per questo la traduzione più vicina al senso originario è «*signoria di Dio*». Il regno di Dio è la sua signoria sull'uomo, il suo essergli signore, re o padrone: termini che nella Bibbia e, in genere, nelle grandi tradizioni religiose, si equivalgono, e il cui contenuto è quello di esprimere l'emergere, nella coscienza umana, di un'istanza o *presenza assoluta* che la sovrasta e la vincola incondizionatamente.

Per la Bibbia questa presenza sovrana (o regalità o signoria) di fronte alla quale ci si sente misurati non è la forza o energia cosmica, come per le religioni naturalistiche, bensì *l'amore libero e personale*. È la signoria dell'amore o il Dio amore: non l'amore come principio vitalistico, tendenza o dinamismo di autoespansione e di autorealizzazione, che è l'amore di desiderio o di eros, bensì l'amore come libertà e come gratuità, un amore indescrivibilmente tenero e appassionato, come si legge in uno dei testi più belli delle Scritture ebraiche:

Egli [il Signore] lo [Israele] trovò in terra deserta,
in una landa di ululati solitari.
Lo circondò, lo allevò,
lo custodì come pupilla del suo occhio.
Come un'aquila che veglia la sua nidiata,
che vola sopra i suoi nati,
egli spiegò le ali e lo prese,
lo sollevò sulle sue ali.
Il Signore lo guidò da solo,
non c'era con lui alcun dio straniero.
Lo fece montare sulle alture della terra,
e lo nutrì con i prodotti della campagna;
gli fece succhiare miele dalla rupe
e olio dai ciottoli della roccia;
crema di mucca e latte di pecora
insieme con grasso di agnelli,
arieti di Basan e capri,
fior di farina di frumento
e sangue di uva, che beveva spumeggiante
(Dt 32,10-14).

Il futuro intravisto e annunciato dai profeti è questo «regno» o «signoria» dell'amore: un mondo abitato da un Dio Amore inteso non come potenza, bellezza o armonia che in esso si dice e si esprime, ma come bene-volenza, *bontà* o sollecitudine che si china sull'altro da sé - lo schiavo Israele - custodendolo come la «pupilla del suo occhio» e dandogli gratuitamente «crema di mucca», «latte di pecora», «fior di farina di frumento» e «sangue di uva... spumeggiante».

L'amore che comanda

Se, per la Bibbia, l'amore di Dio è amore di libertà esso *si può dire e dare* solo come comandamento. Dire, infatti, che Dio ama l'uomo liberamente (o, ciò che è lo stesso, gratuitamente o secondo il principio di alterità) vuol dire:

- che il suo amore, a differenza dell'amore umano, non si iscrive nell'ordine della spontaneità e della necessità, ma in quello della libertà. L'amore di libertà è l'amore che nasce dalla libertà e non dal bisogno dell'io, motore primo e ultimo di ogni agire;

- che il suo amore, mentre proviene dalla libertà dell'io, si rivolge e promuove la libertà dell'altro. È soprattutto qui che si coglie la novità dell'amore biblico e il perché del suo carattere di imperativo. L'amore di Dio, infatti, non opera di fronte all'uomo come la forza naturale ma come la *parola* che, con la potenza del suo appello, suscita la libertà dell'altro e le comanda: «Amami, se vuoi» e vi si affida.

Per la Bibbia Dio è Dio per questo suo amore, impensato e impensabile, con cui, invece di *servirsi dell'altro come sua epifania e mediazione necessaria*, lo *istituisce nella sua irriducibile alterità consegnandosi alla sua libertà* con la forza del comandamento.

Al di fuori del comandamento non sarebbe possibile, per la Bibbia, né l'amore di Dio per l'uomo né l'amore dell'uomo per Dio ma, come ha intravisto con rigore il pensiero della grecoità, un unico eterno principio generativo e rigenerativo che è la Natura (dalla radice latina nascere): ciò che nasce e rinasce continuamente in un processo inesauribile, mai concluso e mai concludibile.

Per capire più a fondo il senso di questo comandamento («amami»), non si dimentichi che, per la Bibbia, il suo contenuto non riguarda Dio ma il prossimo. Comandando all'uomo di amare, Dio comanda all'uomo di amare l'altro uomo. Per la Bibbia amare Dio vuol dire amare il fratello *allo stesso modo di come Dio lo ama*, sottraendolo all'orizzonte dell'appetibilità, dove esiste come momento interno all'identità dell'io, e istituendolo in quello dell'alterità, lo spazio che il profetismo chiama del «diritto» e della «giustizia». Per le Scritture ebraiche la formulazione più alta di questo amore di alterità è l'amore allo schiavo e allo straniero: «Quando uno straniero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Lo straniero dimorante tra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu l'amerai come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri nel paese d'Egitto. Io sono il Signore vostro Dio» (Lv 19,33-34); mentre per le Scritture cristiane è il comandamento dell'amore ai nemici: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori... Infatti se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete. Non fanno così anche i pubblicani?» (Mt 5,43-44).

L'amore che promette

Oltre che come comandamento, per la Bibbia l'amore di Dio si presenta come *promessa*. È, infatti, attraverso la duplice figura del comandamento e della promessa che Dio esercita, nel mondo, la sua signoria dell'amore.

Nella tradizione ebraica e cristiana il tema della promessa è così importante da fare corpo con lo stesso apparire del Dio biblico. Quando, infatti, Dio chiama Abramo, con il quale la Bibbia fa iniziare la rivelazione, alla chiamata egli accompagna la promessa di una terra, «luogo» di benedizione non solo per coloro che l'abiteranno ma per tutto il mondo:

Vattene dal tuo paese, dalla tua patria
e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò.
Farò di te un grande popolo
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e diventerai una benedizione.
Benedirò coloro che ti benediranno
e coloro che ti malediranno maledirò
e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra (Gn 12,1-3).

La promessa di una «terra» come benedizione per tutti i popoli non è un'affermazione isolata, ma, ripresa e ribadita, come leit-motiv, nella storia di Abramo (cf Gn 17,1-6), dei patriarchi (cf Gn 50,24) e di tutta la storia ebraica, diventa parte costitutiva dello stesso racconto esodico (il racconto della rivelazione del Dio biblico) per il quale il fine della liberazione di Israele è di entrare «in un paese bello e spazioso dove scorre latte e miele...» (Es 3,8). Nell'immaginario dei narratori biblici questo paese promesso da Dio si riveste di tratti così suggestivi di bellezza, di ricchezza e di abbondanza da diventare la metafora per eccellenza della stessa utopia, come si coglie con evidenza da questo testo:

Il Signore tuo Dio sta per farti entrare
in un paese fertile:

paese di torrenti, di fonti e di acque sotterranee
che scaturiscono nella pianura e sulla montagna;
paese di frumento, di orzo, di viti,
di fichi e di melograni;
paese di ulivi, di olio e di miele;
paese dove non mangerai con scarsità il pane,
dove non ti mancherà nulla;
paese dove le pietre sono ferro
e dai cui monti scaverai il rame.

Mangerai dunque a sazietà
e benedirai il Signore Dio tuo
a causa del paese fertile che ti avrà dato (*Dt 8,7-10*).

La storia di Israele è storia della promessa di una terra piena di felicità ed è da questa promessa che, in occidente, è nata la speranza: speranza come certezza, perché si iscrive non nell'ordine del desiderio ma della volontà di Dio, e come virtù davvero singolare, perché fiorisce là dove tutte le altre si eclissano: «Singolare virtù della speranza, singolare mistero; essa non è una virtù come le altre, è una virtù contro le altre. Essa contraddice tutte le altre. Volta le spalle, potremmo dire, a tutte le altre. E tiene loro testa. A tutte le virtù. A tutti i misteri».[\[3\]](#)

L'amore che giudica

Oltre che attraverso la figura dell'amore che comanda e dell'amore che promette, per la Bibbia la signoria di Dio si esercita anche come amore di giudizio, nel duplice significato che inerisce a ogni giudizio: di salvezza o di condanna. Il testo biblico esemplare per accostarsi al senso di questo «giudizio» come figura dell'amore è il capitolo 28 del Deuteronomio:

Se tu obbedirai fedelmente
alla voce del Signore tuo Dio,
preoccupandoti di mettere in pratica
tutti i suoi comandi che io ti prescrivo,
il Signore tuo Dio ti metterà
sopra tutte le nazioni della terra...
Sarai benedetto nella città
e benedetto nella campagna.
Benedetto sarà il frutto del tuo seno,
il frutto del tuo suolo e il frutto del tuo bestiame;
benedetti il parto delle tue vacche
e i nati delle tue pecore.
Benedette saranno la tua cesta e la tua madia.
Sarai benedetto quando entri
e benedetto quando esci...
Ma se non obbedirai alla voce del Signore tuo Dio,
se non cercherai di eseguire tutti i suoi comandi
e tutte le sue leggi che oggi io ti prescrivo, verranno su di te
e ti raggiungeranno tutte queste maledizioni:
sarai maledetto nella città
e maledetto nella campagna.
Maledette saranno la tua cesta e la tua madia.
Maledetto sarà il frutto del tuo seno
e il frutto del tuo suolo;
maledetti i parti delle tue vacche

e i nati delle tue pecore.

Maledetto sarai quando entri

e maledetto quando esci.

Il Signore lancerà contro di te la maledizione,

la costernazione e la minaccia in ogni lavoro... (Dt 28,1-20).

Pochi testi come questi richiedono un'ermeneutica attenta, per sfuggire sia all'interpretazione letterale, che porterebbe all'affermazione di un Dio punitivo, sia all'interpretazione riduttiva, che negherebbe al testo ogni senso oggettivo.

Il contenuto del brano è nello stabilire un *nesso sostanziale* tra il comandamento dell'amore dato da Dio e la riuscita della vita nel mondo: la benedizione per chi obbedisce, la maledizione per chi disobbedisce. Obbedienza e disobbedienza al comandamento dell'amore sono le «porte» dalle quali entra nel mondo la «benedizione» oppure la «maledizione», la «vita» oppure la «morte» secondo un altro celebre testo deuteronomistico (Dt 30,15ss). Ma parlare di obbedienza, come pure di disobbedienza, è parlare di libertà, di quella dimensione irriducibile della soggettività umana che è suscitata da Dio nel suo movimento di amore di alterità e alla quale egli si affida e affida il suo amore perché entri nella storia e la fecondi.

Quando il testo biblico pone sulla bocca di Dio il giudizio di salvezza («se tu obbedirai... sarai benedetto») o di condanna («ma se non obbedirai... sarai maledetto») non presenta un Dio arbitrario che interviene dall'esterno con la forza, ma ribadisce la radicalità del suo amore che invece di *passare attraverso l'uomo ne suscita la libertà* consegnandosi alla sua responsabilità e, così, esponendosi al rischio del suo stesso fallimento.

H. Broch ha scritto che la libertà «è una delle nozioni più spaventose inventate dalla terribile e dura logica della teologia ebraica».[4]

Si tratta di una «delle nozioni più spaventose» perché afferma che, per la Bibbia, il volere di Dio, invece che a un principio naturale, eterno ed efficace, si affida a un volere altro dal proprio che può negarlo e, negandolo, farlo fallire; ma si tratta, contemporaneamente, anche di una delle nozioni più alte dell'antropologia perché ridefinisce l'uomo da *canale naturale* del divino a suo *partner* dal quale, come afferma Buber con un linguaggio ardito, dipende la «realizzazione» o «irrealizzazione» stessa di Dio, cioè il «farsi realtà» del suo amore nel mondo.

Se per la Bibbia l'amore di Dio, che è amore di libertà, può entrare nel mondo solo attraverso il libero acconsentimento umano, ne consegue che è proprio questo acconsentimento che *giudica* l'uomo definendone l'esistenza come autentica («salvezza») o dannata («perdizione»). L'amore di Dio è amore che giudica proprio perché è amore libero.

Il regno di Dio e Gesù

Delle due possibilità dischiuse dall'amore di Dio come giudizio, la storia testimonia, con una persistenza da sembrare deterministica, quella negativa: non la «benedizione», ma la «maledizione», non il regno dell'amore e della comunione, ma della violenza e dell'alienazione. Il brano per eccellenza dove, per la coscienza biblica, si raccoglie questo convincimento radicale è il capitolo 3 della Genesi, il capitolo della «caduta» o del «peccato originale», in cui si narra della disobbedienza dell'Uomo Originario - Adam - a causa del quale sono entrate nel mondo la violenza e la sofferenza.

L'Uomo Originario alla cui disobbedienza la Bibbia fa risalire il male del mondo, il mancato realizzarsi del regno di Dio, non è da intendere in senso cronologico, come il primo degli uomini, bensì in modo simbolico, come colui che rappresenta ogni uomo e ogni donna che, con il gesto della disobbedienza fattasi connaturale, impedisce al regno di Dio di realizzarsi, pervertendolo nel regno della morte.

Ma se la storia dell'uomo è storia della *sua* disobbedienza che, fattasi, per così dire, organica, produce «abituamente» alienazione e sofferenza, come se ciò fosse la sua vera «natura» o *habitus*,^[5] non è la stessa signoria di Dio come amore che si espone al fallimento? Come si può, infatti, parlare della signoria dell'amore - di un amore che vince e che trionfa - se di fatto viene rifiutato e, una volta rifiutato, a pagarne le conseguenze non è solo Dio ma anche il fratello che in forza di quell'amore avrebbe dovuto vivere?

Per il Nuovo Testamento queste due aporie trovano una risposta in Gesù: nelle sue «parole» e «opere», ma soprattutto nella sua «morte» e nella sua «risurrezione», dove i suoi discepoli hanno visto riaccendersi, nel mondo, il regno di Dio come signoria dell'amore.

Al centro della predicazione di Gesù c'è infatti la proclamazione del «regno di Dio»: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,14-15).

La caratteristica del Nuovo Testamento non è di annunciare il «regno di Dio», che, come si è notato, è categoria anticotestamentaria, ma di annunciare che esso, dall'ordine dell'attesa, è entrato in quello della realtà: «Il tempo è compiuto», dice il testo di Marco. Cioè: il tempo dell'attesa è finito e all'attesa subentra la realizzazione.

Parlando del tempo come «tempo compiuto» il vangelo ricorre a una immagine o, meglio, a una personificazione. Chi attende, infatti, non è né può essere il tempo inteso come tempo cronologico, segnato dal muto scorrere degli orologi, ma gli uomini e le donne che lo abitano. Per l'evangelista il tempo è come la donna incinta, per la quale, approssimandosi il mese del parto, giunge a compimento l'attesa e, evento irripetibile di grazia (*kairos* è il termine usato dal testo evangelico), inizia una vita nuova. Per l'evangelo il tempo della storia come tempo dell'attesa del regno di Dio sta per concludersi per diventare realtà.

Ma il Nuovo Testamento, oltre ad annunciare come imminente la realizzazione del regno di Dio, indica soprattutto *dove* questa fine e questo inizio si realizzano: in Gesù, nelle sue «parole» e nelle sue «opere», nella sua «morte» e nella sua «risurrezione».

Nei capitoli dedicati alla morte, al giudizio, all'inferno e al paradiso, si vedrà perché e in che senso nella vita di Gesù, nella sua morte e nella sua risurrezione, si realizza il regno di Dio. Qui, per il momento, è sufficiente ricordare il nuovo principio che, per il Nuovo Testamento, si dischiude in quella morte e in quella risurrezione e che riscatta la storia umana dal «peccato», cioè dal fallimento: il principio perdono con cui Dio, in Cristo, l'assume e, assumendolo, lo vince, risuscitando l'uomo alla vocazione originaria di responsabilità radicale attraverso la quale l'amore di Dio entra nel tempo e si fa storia.

[1] *Confessioni*, XI, 14. Cf pure *De Civitate Dei* XI, 5.

[2] Cf il libro di E. LÉVINAS, *Dal sacro al santo*, Città Nuova, Roma 1985.

[3] Ch. Péguy. Testo citato in G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Queriniana, Brescia 1978, p. 6.

[4] Citato da P. Ricci SINDONI, *Sulle tracce di Abramo. Storia e memoria nell'ebraismo contemporaneo*, Intilla Editore, Messina 1990, p. 33

[5] La tradizione cristiana chiamerà «peccato originale» la storia caratterizzata dalla tendenza al male.