

Quaderni del Centro di Studi Biblici

N. 1

Settembre 2004

F. Manns: L'impronta di Dio:
La bellezza del creato nella Bibbia
e nel Cantico di S. Francesco

Una presenza di pace e di dialogo:
La Terra Santa e i Francescani

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo della Fondazione CRUP

INDICE

Presentazione (Rinaldo Fabris)	5
 F. Manns L'IMPRONTA DI DIO La bellezza del creato nella Bibbia e nel Cantico di S. Francesco	 7
 LA BELLEZZA NELLA BIBBIA 1. La bellezza del creato 2. La bellezza dell'uomo e della donna 3. La bellezza delle madri di Israele 4. La bellezza segno della benedizione divina 5. La bellezza nel culto 6. La bellezza della Sapienza	 11 15 16 23 24 25
 LA BELLEZZA NELLA TRADIZIONE GIUDAICA 1. Versione liturgica del Targum 2. Qumran 3. Negli scritti intertestamentari 4. Tradizioni rabbiniche	 26 27 27 28
 CONCLUSIONE	 30
 UNA PRESENZA DI PACE E DI DIALOGO La Terra Santa e i Francescani	 37
 <i>Padre Frédéric Manns</i>	 56

CENTRO DI STUDI BIBLICI DI SACILE

Organismo culturale riconosciuto di rilevante interesse
per la Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia

Piazza Ombroaldo, 4

33077 Sacile -PN-

tel./fax 0434711158 ~~csannico@ic.it~~

Stampa: TIPSE Vittorio Veneto
Settembre 2004

Il Centro Studi Biblici di Sacile - *Tà Biblía* - già attivo fin dal 1976, è stato costituito legalmente nel 1978 per iniziativa del prof. Giuseppe Scarpato dell'Università di Parma e di mons. Pietro Mazzarotto, arciprete di Sacile, insieme ad alcuni laici, con lo scopo di promuovere la conoscenza della Bibbia a livello scientifico e pastorale. A tal fine, con la consulenza di un comitato scientifico e l'impegno di un gruppo operativo, esso organizza ogni anno corsi di introduzione, di esegesi e teologica biblica per quanti - sacerdoti e laici - desiderano intraprendere e approfondire la conoscenza della Bibbia.

Oltre ai corsi sui singoli libri dell'Antico e del Nuovo Testamento nell'ultimo decennio sono stati proposti corsi monografici su temi di attualità biblico-culturale. Negli ultimi anni queste iniziative si sono sviluppate sotto il titolo: "L'eredità culturale della Bibbia", affrontando diversi temi di attualità: "Perché il male", "Sorpriendente Bellezza", "Nella concretezza del corpo". Accanto ai corsi monografici sono stati promossi alcuni convegni su temi di grande respiro come un Convegno nazionale di studi su "Bibbia e Musica" (2003), i convegni dei Consigli Pastorali delle Foranie di Sacile, "Il volto sofferente di Cristo" (2003), "Il volto del Cristo risorto" (2004).

Fin dalla sua nascita il centro di Studi Biblici si è dotato di una Biblioteca specializzata e continuamente aggiornata nel settore delle pubblicazioni storico-biblico teologiche, per dare l'oppor-

tunità ai soci e quanti sono interessati di coltivare e approfondire la conoscenza e lo studio della Bibbia. Lo statuto originario del Centro di Studi Biblici, tra le altre attività per promuovere la conoscenza scientifica e pastorale della Bibbia prevede le “pubblicazioni nel settore biblico”. È arrivato il momento di dare attuazione a questo progetto con l’avvio della Collana “**Quaderni tà Bibbia**” del Centro Studi Biblici di Sacile (= CSBS). Questo primo “Quaderno” raccoglie due relazioni che il prof. Frédéric Manns, della Università Biblica Francescana di Gerusalemme, ha tenuto nell’ambito del ciclo monografico “Sorprensente bellezza” e durante il Convegno “Bibbia e Francescanesimo”, realizzato in collaborazione con i Padri Francescani di Motta di Livenza. Mi auguro che questa nuova realizzazione del Centro Studi Biblici sia uno strumento utile per ampliare il suo ambito di azione mettendo a disposizione di tutti le relazioni più interessanti e di grande livello biblico-culturale.

d. Rinaldo Fabris

Frédéric Manns

L’IMPRONTA DI DIO

La bellezza del creato nella Bibbia e nel Cantico di S. Francesco

(Primo incontro del ciclo monografico “Sorprensente Bellezza”
13 gennaio 2003)

Comincio con una citazione dai fratelli Karamazov: «La bellezza - dice Dimitri Karamazov - è una cosa terribile e paurosa, perché è indefinibile e definirla non si può, perché Dio non ci ha dato che enigmi. Qui le due rive si uniscono, qui tutte le contraddizioni coesistono. La cosa paurosa è che la bellezza non solo è terribile, ma è anche un mistero. È qui che Satana lotta con Dio e il loro campo di battaglia è il cuore dell'uomo». Sembra che il concetto di bellezza sia un concetto profano che non abbia niente a che vedere né con la teologia biblica né con la storia della salvezza. Nella lettera che scrisse agli artisti Papa Giovanni Paolo II citava la celebre frase di Dostoiëvski: «La bellezza salverà il mondo». La bellezza rimanda alla trascendenza e invita all'apertura sul futuro. La bellezza delle cose create non può soddisfare il cuore dell'uomo, suscita una nostalgia segreta di Dio che Agostino ha interpretato così¹: «Tardi ti ho amato bellezza così anziana e così nuova, tardi ti ho amata».

¹ B. Forte, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 1999. Dieu nous rend beaux depuis la profondeur de notre âme et selon la beauté de son être qui est Amour. «Comment deviendrons-nous beaux? demande St Augustin. En aimant Celui qui est éternellement beau. Plus croît en toi l'amour, plus croît la beauté, car la charité est la beauté de l'âme» (In Epist. Jo 9,9). D'ailleurs, continue l'évêque d'Hippone, «Aimons-nous autre chose que le beau?» (Conf 4, 13,19)

Vale la pena di scrutare le radici bibliche della bellezza e di vedere come il giudaismo le ha reinterpretate. Proprio nell'ambigua complessità dei suoi volti la bellezza solleva la sfida radicale: l'uomo, creato bello da Dio, come può sopportare di entrare in un mondo di tenebre, assai diverso da Dio? Per rispondere a questa domanda non c'è altra via che quella di una radicale trasformazione dell'idea che abbiamo di Dio e della sua bellezza: solo se Dio fa sua la sofferenza del mondo abbandonato al male, solo se egli entra nelle tenebre della miseria umana, il dolore è redento ed è vinta la morte. Sta qui la tragicità che non si può eliminare dalla conoscenza del bello: non si arriva alla luce che attraverso la croce, che accettando l'uomo in cui non c'è bellezza.

Due parole sul vocabolario della bellezza. In latino le parole che tentano di esprimere il bello ruotano attorno al mistero della forma: *Formosus*, bello, viene da *forma*.

Poi abbiamo *splendor*, lo splendore che emana dall'intimo e rende "speciosa" la *species*.

In ebraico il verbo *yafif*, essere bello, (Sal 45,3: nella traduzione greca LXX *hōrāios kállei*) la parola astratta *yofi*, la bellezza, che ne deriva (in LXX, Is 3,24 *kósmos*; Ez 27,3 *kállos*; 28, 12; Sal 50,2 *hōrāiotês*; Lam 2,15 *dóxa*) e l'aggettivo *yapheh*, (Gen 12,14), che significa essere appropriato, forte, pieno di salute, abile, bello. Un'altra radice viene usata per esprimere la bellezza: *tob*, che significa utile (Gen 2,9) e moralmente buono (Pro 17,26). I concetti più importanti per parlare di bellezza sono di gloria, *kabod*, *hod* e *hadar*, che la Bibbia greca traduce con *dóxa*. Il greco traduce generalmente i concetti di *yapheh* e *tob* con il sostantivo *tó kalón* o *tá kalá*. *Kalón* è espressione di benessere e bellezza. *Kósmos* significa l'ordine, la buona condotta.

È da notare che in greco l'espressione *kalós kagathós* ha un senso sociale e politico. I *kalói kagathói* sono i leader della società che hanno una cultura e qualità superiori agli altri. Per Demostene il politico ideale che tiene presente gli interessi della so-

cietà prima dei suoi personali è un *kalós kagathós*. Socrate aggiunge una dimensione etica e spirituale all'espressione: sono i cittadini virtuosi, educati bene, che trovano la felicità.

Per Platone l'idea eterna di bellezza si trova dietro ad ogni forma umana di bellezza ed *éros* è la possibilità di discernere il *kalón*. La bellezza del mondo rivela la gloria e la bontà del mondo spirituale, dove esiste la bellezza vera.

Aristotele divide il *kalón* in bellezza naturale e bellezza morale. Definito come l'ordine, il bello è il buono nel senso assoluto.

Anche lo stoicismo dà un significato morale alla bellezza. La virtù è bella. Filone di Alessandria dà anche lui un senso religioso alla bellezza.

Il termine ebraico *kabod* con il corrispondente greco *dóxa* può significare "cosa importante" (pesante) e tradurre lo splendore (Is 17,4), la maestà (Is 2,10.19.21; Es 33,22; Sam 102,15) l'onore (Sal 24,8;138,5) anche la potenza (Is 30,30;40,26). La gloria divina è l'espressione della creazione e dell'intervento di Dio nella storia degli uomini, nel dono della legge e nel tempio. Dio è il Re della gloria (Sal 24,7;29,3): dargli gloria significa riconoscere l'onore che gli è dovuto (Is 42)

LA BELLEZZA NELLA BIBBIA

1. La bellezza del creato

L'inno al Dio creatore che apre la Bibbia riprende il ritornello: «Dio vide che era buono». In ebraico abbiamo *ki tob*, che la versione dei Settanta ha tradotto *hóti kalón*, aggettivo che significa "buono e bello"². Richiami alla bellezza della creazione si trova-

² Le même adjectif est repris en Jn 10. On peut traduire: Je suis le bon/beau pasteur.

no nel Sal 103(104),²⁴ e in Sir 39,33-35³. In Gen 2,1 il testo ebraico conclude così il racconto della creazione: «Così furono portati a compimento i cieli e la terra e tutta lo loro schiera (*wekol tseba'am*)». Il testo greco traduce: «Il cielo e la terra furono portati a compimento con tutto il loro *kósmos*». Con la parola *kósmos* si passa dal simbolismo militare ad un altro campo semantico. *Kósmos* significa l'ordine, il buon ordine. Alcune volte, significa ornamento. Skinner⁴ pensa che la traduzione dei Settanta abbia confuso il termine “esercito” (*saba*) con la parola “splendore” (*sabi*). Siracide, greco 16,26-27 usa il verbo *kosmêô*: «Nella creazione del Signore le sue opere sono fin da principio e dalla loro origine ne separò le parti. Ne stabilì (*ekósmêsen*) l'attività per le generazioni future». L'ebraico porta *tiqgen le'olam ma'aseihem*. Il significato di *kósmos*-come mondo è più tardivo⁵. L'aggettivo *tob* può descrivere la bellezza del mondo creato. Altre parole come *kabod* e *hadar* esprimono la bellezza. La gloria (*kabod*) delle foreste del Libano viene descritta in Is 10,18;35,2;60,13; Ez 31,18. Is 35,2 menziona la gloria del Libano e lo splendore del Carmelo e di Saron; Sir 42,16 recita: «La gloria di Yahveh riempie le sue opere».

³ Philon dans son traité *Her* 160 commente l'oeuvre de la création en ces termes: «Ce que Dieu loua n'était pas la matière qu'il avait mise en oeuvre... c'était le travail de son art, accompli avec une unique puissance égale et uniforme, une science semblable et identique». Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique* 11,31,1 écrit: «Alors que l'Écriture des Hébreux prononce à propos de chacune des créations: Et Dieu vit que cela était bon/beau et qu'en les résumant toutes ensemble elle dit: Et Dieu vit toutes les choses et voici, elles étaient très bonnes/belles, écoute ce que dit Platon: Si ce monde est beau (*kalos*) et si l'ouvrier est bon (*agathos*), il est clair qu'il fixait son regard sur le modèle éternel. Et encore: Car ce monde est la plus belle des choses qui sont nées et l'ouvrier est la plus parfaite des causes (Timée 29a)».

⁴ *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951, 36

⁵ Grégoire de Nysse commente: «Chaque chose fut ornée de la beauté qui lui convient». Hom. Opif 1, PG 44,132A.

La bellezza del creato può avere un senso ambivalente; è quello che si verifica nel racconto della tentazione di Adamo e di Eva. L'albero era buono da mangiarsi, era gradito agli occhi e desiderabile per acquistare la sapienza (Gen 3,6: *watere' haishah ki tov ha 'ez lema'akal weki ta'avah hou le'eynaim wenehmad ha'ez lehaskil*). Nel testo dei Settanta, che usa l'aggettivo, si legge: «*kalón tó xúlon eis brôsin kai hótó arestón to_s ophtalmóis ide_n kai hô-ráion estí tou katanoêsai*» che rende l'idea della bellezza. Filone, nel suo “De Opif.” 156 commenta: «Il frutto il più bello da vedere, il più soave da gustare e il più utile perché grazie a lui si poteva conoscere il bene e il male».

Che la bellezza del creato possa essere ambigua, lo sa l'autore del libro della Sapienza (13,1-9). La bellezza del creato deve rimandare alla bellezza del creatore: «Se stupiti per la bellezza delle creature le hanno presi per dei, pensino quanto è superiore il loro signore, perché le ha creati lo stesso autore della bellezza (v.3)... Di fatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore». Il termine astratto di bellezza (*kallone*) è rarissimo nella versione dei Settanta: appare cinque volte fuori dal nostro testo, due volte viene riferito a Israele o alla terra promessa (Sal 47 (46) 5; 78 (77) 61).

Il ragionamento che si sviluppa nei versetti 3-5 in parte spiega l'origine del culto della natura e in parte la critica, dimostrando la validità del principio affermato nel v. 1: dalle cose visibili è possibile risalire al Dio invisibile che ne è l'autore. Il primo aspetto considerato è quello della bellezza, che può essere considerata anche nel senso di bontà, visto che l'aggettivo *kalos* viene tradotto “buono”. Indubbiamente l'ebreo ammirava la bellezza del creato che la fede gli presentava quale riflesso della maestà e della gloria di Dio. Ma non pensava che potesse essere una via percorribile per giungere alla conoscenza di Dio o per provarne l'esistenza. Quest'ultima era la posizione di molti ambienti culturali ellenistici, specialmente tra gli stoici. L'autore del libro la fa sua, condannando i propagatori del culto della natura non

tanto perché si compiacquero della bellezza delle cose create, quanto perché non pensarono al Signore, il padrone della bellezza, il primo principio, il *genestarchos*.

Nel versetto 5 la bellezza viene accoppiata con la grandezza che sostituisce la potenza e l'energia. I due sostantivi "grandezza e bellezza" a loro volta si riferiscono agli stessi esseri o elementi del creato indicati sopra: per analogia bisogna contemplare il loro autore, c'è un processo, dal noto all'ignoto e dal visibile all'invisibile, che era conosciuto negli ambienti filosofici col nome di analogia. Platone nel suo "De mundo" (19-22) ammette l'analogia come modo di ragionare. Nel suo "Symposium" Platone ammetteva che l'amore *éros*, che è desiderio della bellezza, deve essere purificato per poter contemplare l'idea del bello e del buono.

Lo stesso ragionamento viene ripreso in Sir 42,17: gli empi ammirano la bellezza e la potenza del creato, mentre il saggio partendo dall'osservazione delle meraviglie loda il creatore di tali opere. Sir 43,33 riconosce che Dio ha creato tutte le meraviglie e ha dato la sapienza agli uomini pii. La regolarità dei movimenti degli astri è segno della fedeltà di Dio. Non si può adorare il sole o la luna. La critica biblica è forte in questo senso: Ger 8,2, Ez 8,16, Dt 4,19 e Job 31,26-27 sono chiari.

La tradizione giudaica afferma che l'uomo è stato creato con un vestito di luce (*'or*) che dopo la caduta di Adamo è diventato pelle (*'or*). *L'éros* non si limita al sesso, ma si estende a tutta la pelle. Con il vestito l'uomo accoglie il mondo come ornamento, (*kósmos* significa ornamento e ordine universale). È in Cristo che l'uomo ritrova il vestito di luce e può trasfigurare i suoi sensi. Quando l'*éros* è integrato alla personalità, grazie alla meraviglia che risulta dalla risurrezione, allora il dinamismo della natura ritrova il suo slancio, la forza della vita diventa celebrazione di un incontro e scoperta di una tenerezza. L'amore per la bellezza del Cristo rivela la dolcezza del creato e il segreto della vera bellezza.

"La bellezza non è il tuo volto, ma la sua profondità.

La bellezza non è la luce, ma è il sole che la illumina. La bellezza non è evidente, è ciò che non si vede della meraviglia.

La bellezza non è la meta, ma ne è il suo percorso."

2. La bellezza dell'uomo e della donna

«Lampada che arde sul candelabro santo, così la bellezza del volto su giusta statura» (Ben Sira 26,17). La lista degli uomini belli e delle donne belle è impressionante. Il Salmo 8, che celebra il creatore, dice che Dio lo ha incoronato di gloria e di splendore. La bellezza di Adamo viene cantata in Ez 28,7.17, un testo che parla della caduta del re di Tiro: «Il tuo cuore si è gonfiato di orgoglio a causa della tua bellezza». La bellezza di Giuseppe viene sottolineata in Gen 39,6, quella di David in 1 Sam 16,12 e 17,42, quella di Absalon, suo figlio, in 2 Sam 14,25-27. Giuseppe e David hanno avuto un ruolo di primo ordine nella storia della salvezza. Nella versione dei Settanta la bellezza di David diviene bellezza spirituale: «era bello davanti a Dio».

La bellezza di Sara, "donna di apparenza bella" (nel testo masoretico: *ishah yefat mar' eh at*; LXX: *gunê euprósopos e_*), è leggendaria. Gen 12,11-14 la celebra.

Tamar è nota anch'essa per la sua bellezza (2 Sam 13,1). Le figlie nate a Giobbe dopo la sua messa alla prova sono belle (Job 42,15). La bellezza di Esther le permise di salvare Israele (Est 2,7). La donna ideale descritta in Prov 31,30 ha come caratteristica la bellezza. Sir 36,22, che associa la bellezza e il desiderio dell'uomo, fa prova di conoscenze psicologiche profonde: «La bellezza di una donna seduce lo sguardo, è il più grande di tutti i desideri dell'uomo».

La bellezza dello sposo e della sposa del Cantico merita una trattazione a parte. Per l'autore del Cantico l'amore umano, del quale la bellezza è parte costituente, è una rivelazione divina.

3. La bellezza delle madri di Israele

a. Sara, la sterile che imparò che nulla è impossibile a Dio e sorrise

Tutte le madri d'Israele sono presentate nella Bibbia come belle di aspetto fisico. Ma sono sterili. Dio apre il loro seno perché nella sua mano ci sono quattro chiavi, tra cui la chiave del seno materno. Sta a significare che la discendenza che Dio ha promesso a Abraham è un dono della sua generosità.

Ognuna di queste matriarche ha una rivale: Sara viene umiliata da Hagar, Rebecca dalle donne hittite (Gen 27,46) e Rachele da Lea. Conoscono anche gli stessi rischi di subire abusi da parte dei potenti della terra.

Sara, la moglie di Abramo⁶, fu sua fedele compagna nelle peregrinazioni verso la terra indicata dal Signore. Di lei è proverbiale la bellezza. Si racconta che ci fu una carestia in terra di Canaan dove Abramo soggiornava con le sue greggi e perciò il patriarca decise di scendere in Egitto. Strada facendo, si rivolse a sua moglie e le disse: «Vedi, tu sei una donna di aspetto avvenente. Quando arriveremo in Egitto, gli Egiziani se ne accorgeranno subito e, sapendoti mia moglie, finiranno per uccidermi pur di averti! Facciamo così: non dire che tu sei mia moglie, presentati come mia sorella...» (Gen 12,11-13). A Qumran il tema della bellezza di Sara viene sviluppato in un commento del libro della Genesi.

Ma questa donna bella è sterile. La bellezza viene presentata nella Bibbia come un valore ambiguo. Conta la bellezza agli occhi del Signore, dice la Bibbia greca parlando di David, il ragazzo di bell'aspetto. Pesa su Sara un'umiliazione terribile, perché la sterilità era considerata una disgrazia nell'Oriente, che celebra la fertilità. Nel caso di Sara la situazione era più grave in quanto

⁶ J. Nicole, - M.C. Nicole, "Sara, soeur et femme d'Abraham", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 112 (2000) 5-23. C. Chaliel, - E. Lévinas, *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Éditions du Cerf, Paris, 1985

Dio aveva promesso ad Abramo una discendenza simile alle stelle del cielo. Abramo aveva creduto alla parola del Signore e aveva abbandonato la sua terra. E con lui Sara. Ma gli anni passavano, Sara invecchiava, la sua bellezza fisica avvizziva e il suo grembo restava chiuso. Ormai aveva perso la speranza. Aveva novant'anni. Quand' ecco un giorno, nell'ora più calda, mentre Abramo era seduto all'ingresso della sua tenda, giunsero tre uomini. Abramo li accolse. Preparò per loro un banchetto e mentre mangiavano i tre chiesero: «Dov'è Sara, tua moglie?» E Abramo rispose: «E' là nella tenda». A questo punto l'autore passa dal plurale al singolare, come se i tre fossero diventati uno. Dice dunque quell'Uno ad Abramo: «Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio».

Sara stava dietro la tenda e sentiva il discorso. All'udire quelle parole le venne da ridere. Umiliata dalla serva Hagar l'egiziana, Sara capì che la sua sofferenza era finita. Il Signore si rivolge ad Abramo con queste parole: «Perché Sara ha riso dicendo: Potrò davvero partorire, mentre sono vecchia? C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore? Al tempo fissato tornerò da te alla stessa data e Sara avrà un figlio» (Gen 18,13-14).

Sara rimase miracolosamente incinta e partorì un figlio. Il suo riso fu veramente pieno e liberatorio. Le uscì di bocca un grido di gioia e di meraviglia. «Chi avrebbe mai detto ad Abramo: Sara deve allattare figli! Eppure gli ho partorito un figlio nella sua vecchiaia!» (Gen 21,6-7). Abramo chiamò quel figlio "Isacco", che significa un "riso di gioia". Gioia perché Dio è fedele alle sue promesse.

b. Rebecca l'astuta, madre di due gemelli che si urtavano nel suo seno

La seconda madre, la moglie di Isacco, viene definita anch'essa "molto bella di aspetto" (Gen 24,16: *he na'arah tobat ma'reh me'*; in LXX: *ên kalê tê ôpsêi sfôdra*). Ma qui, più che altrove, è vero che la bellezza è ambigua. La sua avventura comincia propria-

mente al pozzo, sul far della sera. Come al solito era uscita con la brocca sulle spalle ad attingere l'acqua; il pozzo era il luogo di appuntamento con le amiche.

Quella sera al pozzo era giunto uno straniero; il suo abbigliamento e il seguito di dieci cammelli attiravano l'attenzione.

Quell'uomo era un servo di Abramo mandato con la specifica missione di trovare una moglie per Isacco. Mentre stava riposando al pozzo quel servo fece una preghiera al Dio di Abramo: «La ragazza alla quale dirò: “abbassa l'anfora e lasciami bere” e che risponderà: “Bevi, anche ai tuoi cammelli darò da bere”, sia quella che tu hai destinata al tuo servo Isacco; da questo riconoscerò che tu hai usato benevolenza al mio padrone» (Gen 24,12-14).

Non aveva ancora finito la preghiera, che giunse Rebecca. Scese alla sorgente, riempì l'anfora e risalì. Quell'uomo le chiese da bere. Rebecca rispose: «Bevi, mio signore». Calò l'anfora sul braccio e lo fece bere. Poi si offrì ad attingere acqua anche per i cammelli. Dio stava dando risposta.

Il servo di Abramo rivelò la sua identità, diede dei magnifici regali alla giovane Rebecca e rese note le sue intenzioni alla famiglia di lei. Rebecca accettò l'incognita di un matrimonio in terra straniera, lontano dalla sua famiglia. Amò Isacco prima ancora di averlo visto ed ebbe il coraggio di una decisione immediata: «Andrò». Montò sul cammello e seguì il servo di Abramo, accompagnata dalla nutrice e dalle sue ancelle.

Isacco sposò Rebecca e trovò conforto nel suo amore. Ma anche la bella Rebecca era sterile, quasi ad indicare che la discendenza promessa dal Signore ad Abramo non è semplice frutto di generazione biologica, ma dono di grazia da invocare con la preghiera. Infatti Isacco pregò per sua moglie Rebecca che diede due gemelli a suo marito. «I due si litigavano nel seno della madre. Disse: se è così, perché vivere? Andò a consultare Dio che le disse: Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli si disperderanno. Un popolo dominerà l'altro e il più grande servirà il

più piccolo» (Gen 25,23). Nella Bibbia i gemelli sono simbolo di destini che divergono: la storia è una successione di antagonismi da superare, di lotte da affrontare prima che una riconciliazione sia possibile.

Origene, il fondatore della scuola biblica di Cesarea Marittima, commentava questo testo scrivendo: «In ognuno di noi ci sono due nazioni e due popoli. Se il popolo delle virtù è in noi, il popolo dei vizi lo è nello stesso modo».

La lotta spirituale fa parte della condizione umana. Ma non giustifica la violenza che è un male indegno dell'uomo. La violenza è una menzogna che va contro la verità dell'umanità. Essa distrugge ciò che vorrebbe difendere: la dignità, la vita e la libertà degli uomini.

Dei due gemelli, il primo divenne cacciatore e fu il prediletto del padre, il secondo si rivelò un uomo più tranquillo, scelse di continuare il mestiere dei suoi padri e di vivere come loro sotto le tende. Rebecca aveva un debole per lui. La sua intuizione femminile le aveva fatto intravedere che la scelta di Dio sarebbe caduta su di lui, nonostante che il diritto di primogenitura toccasse a Esaù. Prima ancora che i due figli nascessero, il Signore le aveva fatto conoscere che «Il maggiore servirà il più piccolo». E la furba Rebecca, sicura di questa sua certezza, diede una mano a Giacobbe nel carpire la benedizione del padre.

c. Lea e Rachele: due sorelle acquistate e sposate da Giacobbe

Dopo aver rubato la benedizione a suo fratello Esaù, Giacobbe fuggì per salvarsi la vita. Sua madre gli consiglia di cercare asilo presso lo zio Labano, fratello di Rebecca. Comincia così la vita pellegrina di Giacobbe.

L'incontro con Rachele, la sua donna preferita, avviene al pozzo. Ma Rachele non arriva con la brocca sulle spalle come Rebecca. Arriva invece con le pecore di suo padre, «era infatti una pastorella» (Gen 29,9).

La vista di Rachele, che secondo la tradizione giudaica era una ragazzina, suscita un'improvvisa forza in Giacobbe, il quale riesce a fare da solo ciò che abitualmente veniva fatto da parecchi uomini insieme: rotola la grossa pietra che copriva la bocca del pozzo ed è lui che attinge l'acqua per le pecore di Rachele. L'amore moltiplica le forze dell'uomo come la fede è capace di spostare le montagne.

Questa pagina della Bibbia è ricca di simbolismo. Il pozzo indica l'acqua inesauribile della Parola di Dio, acqua che il Signore dà in abbondanza per le sue pecorelle. Ma perché l'acqua sia bevibile c'è bisogno che qualcuno tolga la pietra dal pozzo. E' ciò che ha fatto Giacobbe, vedendo Rachele.

La sequenza del testo biblico è infatti suggestiva: lui vede lei e subito è pieno di forza, toglie la pietra dal pozzo e le pecore di lei sono le prime ad essere abbeverate. Solo dopo i due si baciano e piangono. Giacobbe amò Rachele e accettò di lavorare sette anni per averla in sposa. Il suo amore per lei era così grande, che sette anni gli parvero pochi giorni (Gen 29,15-21). Sette è il simbolo dell'anno sabbatico nel quale bisogna ridare la libertà allo schiavo ebraico (Es 21,2-3). L'amore di Giacobbe per Rachele lo spinge ad accettare lo statuto dello schiavo ebraico.

Venne il giorno delle nozze in cui si manifestò la furbizia di Labano. Giacobbe l'astuto, che aveva rubato la primogenitura a suo fratello Esaù, sperimenta a sua volta un terribile imbroglio infatti viene ingannato da Labano, il quale la notte del matrimonio scambia Rachele con Lea, sua sorella maggiore. L'inganno poté effettuarsi senza grossi rischi perché la donna restava velata fino a dopo le nozze. Così, quando fu mattina Giacobbe si accorse che era Lea!

Amarezza e rabbia si mescolano insieme dando voce a un tragico grido: «Perché mi hai ingannato?» Il suocero cerca una giustificazione nella cultura orientale: «Non si usa dare la più piccola prima della maggiore». E, approfittando dei sentimenti di Giacobbe, chiede altri sette anni di servitù. Giacobbe non può

rifiutare perché ama troppo Rachele.

Ma quando finalmente i due si sposano, Rachele si rivela sterile, mentre Lea genera figli al marito. L'autore vede una specie di risarcimento da parte di Dio: «Il Signore, vedendo che Lea veniva trascurata, la rese feconda» (Gen 29,31). Nacquero Ruben, poi Simone, Levi e Giuda, i primi quattro dei dodici figli di Giacobbe.

Ogni parto di Lea accresceva l'umiliazione di Rachele. In preda alla sofferenza un giorno gridò a Giacobbe: «Dammi dei figli, se no io muoio!» (Gen 30,1). Dio decise di esaudire questo grido di amarezza. Così nacque Giuseppe e Rachele esclamò: «Dio ha tolto il mio disonore» (Gen 30,22-23).

Non meraviglia che Giacobbe amasse quel figlio più di tutti: era il figlio di Rachele!

Di ritorno nella terra di Canaan, dopo la lotta di Giacobbe con l'angelo, Dio concesse un secondo figlio a Rachele. Ma quel figlio le costò la vita. Avevano levato l'accampamento da Beth'El, mancava poco per arrivare a Efrata, cioè a Betlemme, quando Rachele partorì. La levatrice cercava di farle coraggio: «Non temere - le diceva - anche questo è un figlio!». Ma Rachele sentiva che stava morendo e chiamò il figlio Ben-Oni, cioè "figlio del mio dolore". Giacobbe intervenne e lo chiamò Ben-iamin, cioè "figlio della destra", figlio di predilezione (Gen 35,16-18). Giacobbe eresse una stele sulla tomba di Rachele: è il monumento alla vita che sgorga dalla morte, il monumento alla madre.

Molti secoli dopo, quella tomba ispira il profeta Geremia che ha di fronte agli occhi la tragedia del popolo ebraico deportato in Babilonia. Pare al profeta che dalla tomba di Rachele salga un pianto accorato, quasi fosse morta invano perché i figli, che lei ha generato a prezzo della vita, ora le sono brutalmente sottratti: «Una voce si ode da Rama, lamento e pianto amaro: Rachele piange i suoi figli, rifiuta d'essere consolata, perché non sono più» (Ger 31,15).

Dio è maestro della vita e della morte: questo è il tema illustrato dalle madri di Israele. I rabbini⁷ lo riassumeranno in questo modo: Dio tiene in mano sua quattro chiavi: la chiave della pioggia (Dio apre il cielo), la chiave del nutrimento (Tu apri la tua mano e sazi ogni vivente), la chiave della vita (Dio apre il seno di Rachele) e la chiave delle tombe (aprirò le vostre tombe). Pioggia e vita sono di nuovo accostate perché simboli di fecondità.

d. Asenath, la donna egiziana, moglie di Giuseppe

Accanto alle donne ebreë menzionate nella Bibbia appaiono altre donne straniere, che in gran parte erano concubine dei Patriarchi. Abramo aveva avuto un figlio dalla serva egiziana Hagar. Giuseppe in Egitto per motivi di convenienza si sposa con Asenath, la figlia del sacerdote di On. Anche Asenath viene celebrata per la sua bellezza. Dalla moglie egiziana nascono due figli, Manasse e Efraim, che Giacobbe considererà come suoi figli. L' esilio in Egitto fu per Giuseppe il tempo della prova. Il patriarca fu tentato prima dalla moglie di Potifar, poi il Faraone lo fa sposare con una donna pagana. La coscienza ebraica non poteva non porre certe domande a proposito di tale matrimonio misto. Risponderà in un libro chiamato "Giuseppe e Asenath" affermando che lui ha costretto Asenath a diventare proselita prima di sposarla⁸. L'insistenza sulla bellezza di Asenath sembra indicare che per la Bibbia l' istinto fondamentale dell' uomo non è il sesso, ma la ricerca della bellezza che è all' origine della vita affettiva.

Il tema della bellezza della donna può anche diventare conflittuale. Ciò si verifica nel racconto di Gen 6,1-4 che evoca il pec-

⁷ Targum Neofiti, Genesi 30,22

⁸ C. Burchard, *Joseph und Aseneth. Unterweisung in erzählender Form*, Lieferung 4 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gerd Mohn: Gütersloh, 1983

cato dei *beney elohim* sedotti dalla bellezza delle donne, nel racconto di Gen 12 dove si narra che il faraone fu sedotto dalla bellezza di Sara e nel racconto di David che fu sedotto dalla bellezza di Bethsabea (2 Sam 11). La bellezza genera la tentazione e può ingannare il cuore dell' uomo. La bellezza dell' uomo e della donna devono rimandare alla bellezza del Creatore: «Appena lo hai fatto meno di un dio, lo hai incoronato di gloria e di onore. Signore nostro Dio quanto è grande il tuo nome per tutta la terra» (Sal 8).

4. La bellezza segno della benedizione divina

La bellezza del re è segno della benedizione divina: «Tu sei bello, il più bello dei figli dell' uomo, la grazia è diffusa sulle tue labbra. Dio ti ha benedetto per sempre», canta il Sal 45 (44) 2. La bellezza della regina sveglia il desiderio del Re: «Il re desidera la tua bellezza» (Sal 45 (44) 12). La versione greca della Bibbia esprime la bellezza del re in questo modo: *hōraios kállei*. La benedizione di Balaam, in Targum Jonathan (Nb 24, 4-7) menziona la bellezza di Israele e la forza del suo re: «Quanto sono belle le tue tende, Giacobbe, e le tue dimore, Israele. Il suo re è più grande di Agag».

La versione dei Settanta propone una interpretazione messianica di questo oracolo. La benedizione viene spesso concretizzata da un oracolo di salvezza. Lo vediamo in Gen 49,11 nella benedizione di Giuda: «Egli lega alla vite il suo asinello e a una vigna scelta il figlio della sua asina, lava nel vino la veste e nel sangue dell' uva il manto, lucidi ha gli occhi per il vino e bianchi i denti per il latte».

Is 62,2-5, celebrando lo splendore di Gerusalemme, riprende questo tema: «Tutti i re vedranno la tua gloria... Sarai una magnifica corona nella mano del signore, un diadema regale nella palma del tuo Dio».

Da notare che il Servo di Yahveh, che porta la salvezza non ha

né bellezza né apparenza per attirare gli sguardi (Is 53,2). Però Is 52,7, dopo l'esilio, mette un legame tra la bellezza e l'annuncio della salvezza: «Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunci che annunzia la pace, messaggero di bene che annunzia la salvezza».

5. La bellezza nel culto

«Rendete grazie al Signore perché è buono» (Sal 106 (105) 1; Sal 107 (106)1; Sal 118 (117) 1; Sal 136 (135) 1; Sal 147,1). «È buono rendere grazie al Signore, cantare al tuo nome Altissimo» (Sal 92 (91) 2).

Queste formule cultuali dicono quanto il culto reso a Yahveh è una cosa desiderabile e bella. La lode salmica partecipa alla lode della creazione. Sir 36,13 conosce questa preghiera: «Riempie Sion della tua magnificenza (in greco *aretologías*, nel testo ebraico, *hodekah*) e della tua gloria (*tês dóxês* in greco, *kebodeka* in ebraico) il tuo popolo (il tuo santuario, in ebraico)». Sir 50 celebra il sommo sacerdote Simone: «Come era stupendo (*edóxasthê* in greco, *mah n'edar* in ebraico,) quando si aggirava fra il popolo, quando usciva dal santuario dietro il velo. Come un astro mattutino fra le nubi, come la luna nei giorni in cui è piena...». Si capisce che nell'Apocalisse di Giovanni 21,2 la Gerusalemme nuova è «bella come una sposa adornata per il suo sposo».

La bellezza del culto ha una ripercussione sulla bellezza della casa: «Le dimore di Dio sono amabili» (Sal 84 (83), 1). La Gloria di Dio era presente nel Tempio (GenR 4,4). Il Targum Jonathan (Nb 24,5) traduce così l'oracolo di Balaam: «Come sono belle le tue case di studio. Sono come le tende nelle quali Giacobbe vostro padre serviva. Come è bella la tenda del raduno che si trova in mezzo a voi come le vostre tende che si trovano tutto intorno». Il Targum Néofiti riprende la stessa traduzione: «Come è bella la Tenda del raduno che risiede tra voi». Il luogo del

culto partecipa alla bellezza di Dio. La liturgia è bellezza perché rende bello ogni gesto e insegna a rendere bella ogni azione. Salverà il mondo solo la bellezza redenta, quella che sorge dallo Spirito ed è apparentata con le ultime realtà; essa opera una coincidenza tra l'esperienza estetica e quella religiosa. Sempre la bellezza è richiamo all'assoluto, perché in essa si sperimenta la "luminosità" dell'essere e nello splendore dell'essere brilla la gloria di Dio.

In conclusione, la bellezza è armonia dell'uomo con il creato, è il rispetto, la consapevolezza e la manifestazione dell'amore che pervade ogni cosa.

6. La bellezza della Sapienza

Sap 7, 29 afferma che la Sapienza è più bella (*euprepétera*) del sole e supera ogni costellazione di astri, paragonata alla luce risulta superiore. Ben Sira 24 descrive la bellezza della sapienza. In 51,13 nel testo ebraico, il Siracide recita: «Ero giovane, la desiderai e la ricercai. Venne a me nella sua bellezza e sino alla fine l'ho ricercata». Nel libro dei Proverbi si trovano molte sentenze negative sulla bellezza che non è accompagnata dalla sapienza. La sapienza viene paragonata ad una donna. Bisogna cercarla come si cerca una donna (Sir 36,24). Chi la trova ha trovato la vita. Il Maestro che insegna la sapienza deve trattenele con lei rapporti intimi come lo sposo con la sposa (Sag 8-9). *L'éros* del discepolo deve essere orientato alla bellezza della sapienza. Il discepolo deve ricercare la sapienza (Prov 4,5.7; 16,16; 17,16: *qana*). Quando ha trovato la sapienza può dire una parola bella (Sal 45,2).

LA BELLEZZA NELLA TRADIZIONE GIUDAICA

1. Versione liturgica del Targum

Nel racconto della creazione il Targum Neofiti traduce Gen 1,10: «E apparve davanti a Yahveh che questo era buono e bello (*spn wtqn*)». La stessa espressione viene ripetuta nei versetti 12,18,21,25. Nel versetto 31 l'autore conclude: «E davanti a Yahveh apparve tutto quello che aveva fatto ed ecco ero molto bello e buono». Il Targum Neofiti fa intervenire la Gloria di Dio nella creazione, nel versetto 17: «La gloria di Dio le pose nel firmamento».

Nel Targum Jonathan e Neofiti di Gen 49,11-12 troviamo questa descrizione del Re Messia: «Come è bello il Re Messia che deve venire dalla casa di Giuda. Quanto sono belli gli occhi del Re Messia, sono come il vino puro, i suoi denti sono più bianchi del latte ».

Il Targum del Salmo 45 propone una lettura messianica del salmo regale. Nel versetto 3 il Targum traduce: «La tua bellezza, Re Messia, supera quella degli uomini ordinari. Lo Spirito di profezia è stato messo sulle tue labbra. Il Signore ti ha benedetto per sempre». La sposa è la congregazione d'Israele, fedele allo studio della legge. Il Re Messia desidera la sua bellezza.

Il Targum del Cantico propone una lettura allegorica dei canti d'amore. Lo sposo è Dio e la sposa la comunità d'Israele. La bellezza dello sposo viene applicata a Dio.

Infine il Targum di Is 53,3 sottolinea, contrariamente al Testo masoretico, la bellezza straordinaria del servo: «Sua apparenza non sarà una apparenza profana, il timore che egli ispira non sarà il timore di una persona ignorante, ma il suo aspetto sarà raggiante di santità. Quelli che lo vedranno diventeranno saggi mediante lui. ».

2. Qumran

Due testi di Qumran meritano di essere menzionati⁹. Il primo è l'Apocrifo di Genesi 20 che commenta il libro della Genesi. In un passo si dilunga a descrivere la bellezza di Sara quando Abramo passa il fiume per scendere in Egitto: «Come è bello il suo viso. Come è bella la capigliatura della sua testa. Come sono belli i suoi occhi. Come è bello il suo naso e lo splendore del suo volto. Come è bello il suo petto...». La bellezza viene associata alla missione speciale nel piano divino.

Il secondo testo di Qumran è il salmo 151, conosciuto anche nella versione dei Settanta. Si tratta di un salmo autobiografico di David che parla dei suoi fratelli e della sua vocazione: «I miei fratelli avevano bella forma e un bell'aspetto. Erano alti e avevano capelli belli. Ma il Signore non li scelse.». Nella versione dei Settanta si trova la distinzione tra bellezza fisica e bellezza morale quando si parla di David.

3. Negli scritti intertestamentari

L'apocrifo 1 Enoch, (106) riporta una leggenda sulla nascita di Noè. L'aspetto raggiante del suo corpo e i suoi capelli bianchi fanno pensare ad una apparenza soprannaturale. Lamech teme che sua moglie abbia avuta relazioni con gli angeli.

La bellezza straordinaria di Samuele viene descritta nel "Liber antiquitatum biblicarum" 51,1: «il bambino era bellissimo e il Signore era con lui». La bellezza di Giuseppe viene ricordata spesso nel libro dei Giubilei: «Giuseppe era di apparenza bella e molto grazioso da vedersi» (39,5) Anche nel "Testamento di Si-

⁹ Nous laissons de côté le texte intitulé *Les pièges de la femme* dont l'interprétation est discutée. Ce texte pourrait se rapprocher du *Testament de Juda* 15,5-6 du *Testament de Ruben* 5,1-5 et du *Testament d'Issacar* 4,4.

meone” 5,1 si parla di lui: «Giuseppe era grazioso di aspetto e di bella apparenza», Vedi anche il “Testamento di Giuseppe” 18,4 e “Giuseppe e Aseneth” 6,7 visto che Noè, Samuele e Giuseppe hanno avuto un ruolo speciale nella storia della salvezza, Dio ha dato loro una bellezza speciale.

La bellezza di Aseneth è sottolineata e messa in rapporto con la storia della salvezza in “Giuseppe e Aseneth” 1,8-9: «Era grande come Sara, graziosa come Rebecca e bella come Rachele; questa vergine si chiamava Aseneth. La fama della sua bellezza si diffuse in tutto il paese sino ai limiti estremi». La bellezza di Rachele e di Lea, moglie di Giacobbe, è conosciuta nel libro dei Giubilei 28,5: «La faccia di Lea era bellissima, ma Rachele aveva occhi bellissimi e un bellissimo viso».

Nel “Testamento di Abramo” 16,12 si incontra una tradizione curiosa: la morte viene definita come «la più bella di tutte le forme» e «il più bello di tutti i beni». Si tratta di un eufemismo che viene contraddetto dal libro della Sapienza 1,13: Dio non ha creato la morte.

Il tema della bellezza di Gerusalemme e del Tempio nuovo è orchestrato nella letteratura intertestamentare. La gloria di Dio vi dimorerà, secondo il Rotolo del tempio di Qumran: «Abiterò con esse per sempre e consacrerò con la mia gloria il mio santuario sul quale farò dimorare la mia gloria fino al giorno della creazione quando creerò il mio santuario stabilendolo per tutti i tempi secondo l'alleanza conclusa con Giacobbe a Betel» (11QT 29,8-10).

4. Tradizioni rabbiniche

Yoma 3,8 conosce il ritornello che il popolo recitava per la festa di Kippur: «Benedetto il nome della gloria del suo regno. Vale a dire della bellezza del suo regno».

Il trono di Dio viene chiamato il “trono della gloria” (GenR 1,4) La tradizione rabbinica conosce molti testi sulla bellezza delle

madri d'Israele¹⁰: Sara, Rebecca, Rachele e Lea¹¹. La lista è alcune volte diversa: Eva, Sara, Rebecca e Rachel. È possibile che le due liste fossero conosciute nello stesso periodo, perché la tradizione orale conosce varianti.

La tradizione giudaica presenta volentieri Sara come nuova Eva¹². La bellezza di Eva¹³, viene celebrata da tutta la tradizione. Sara è menzionata in Is 51,2 con Abramo e viene paragonata ad una “trincea dalla quale il popolo è stato tagliato”. Flavio Giuseppe la chiama “la regina e la madre della nostra razza¹⁴”. Filone d'Alessandria la descrive come la “madre del popolo che ha ricevuto il sacerdozio e il dono della profezia per il bene di tutta l'umanità”¹⁵. Si tratta dunque di una tradizione antica.

La letteratura giudaica insiste anche sul merito delle madri¹⁶. Il merito di Rachele viene menzionato nel “Midrash dei Salmi” (55,19). Molti testi attribuiscono l'esodo al merito delle madri¹⁷: l'oppressione in Egitto fu accorciata di 190 anni grazie alla santità delle madri¹⁸. Sul bastone di Mose era inciso il nome di Yahveh, quello dei padri e delle madri d'Israele¹⁹. Mose fu vittorioso su Amaleq grazie al merito dei padri e delle madri²⁰.

Tra le virtù delle madri bisogna segnalare la loro purezza. La pu-

¹⁰ GenR 39,11; 70,7; NbR 11,2; TjII et TN Gen 49,26; Tj II et TN Nb 23,9; TjII et TN Dt 33,15; LevR 30,10.

¹¹ Parfois il est question de six mères: Bila, servante de Rachel et Zilpa, esclaves de Léa sont ajoutées aux quatre mères en CtR 6,4,2 et en NbR 12,7.

¹² GenR 40,5.

¹³ GenR 18,1. Sota 9b. Irénée, *Adv. Haer.* 1,30,7.

¹⁴ Josèphe, *BJ* 5,9,4.

¹⁵ Philon, *De Abrahamo* 98.

¹⁶ A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, New York 1920.

¹⁷ ExR1,12; NbR 3,6.

¹⁸ Tg Ct 2,8.

¹⁹ TjI Ex 14,21.

²⁰ Tj I Ex 17,9-14.

rità di Sara meritò la redenzione di Israele²¹. I miracoli adempiuti in Egitto sono ricompense per la purità delle madri²². La bellezza delle madri è anzitutto morale e spirituale. Il loro ruolo nella storia della salvezza rimane fondamentale.

CONCLUSIONI

Che conclusione trarre da questa carrellata di testi?

- La teologia della bellezza fornisce una base biblica per la teologia dell'ecologia. L'universo è un tempio di Dio che va rispettato. La stessa idea appare nei testi di Francesco. Francesco nel suo "Cantico" si ispira al cantico biblico dei tre giovani nel libro di Daniele. Canta il Dio Creatore. Prima di essere salvatore, Dio è creatore. Anche Francesco conosce due libri, il Vangelo e la natura dove Dio si rivela.
- La Bibbia afferma che alla base di tutto nell'uomo c'è la ricerca della bellezza. Essa è più fondamentale dell'istinto sessuale, anzi mette in moto l'istinto sessuale. La filosofia di Marx è stata criticata, quella di Nietzsche e di Marcuse deve essere criticata con la teologia della bellezza: l'uomo non è un animale che cerca solo la riproduzione, l'uomo è in cerca della bellezza, di un viso che lo ama e gli permette di realizzarsi. L'unico che può contestare Nietzsche è San Francesco. L'uomo riconciliato con se stesso e con Dio non ha paura della morte, la chiama "sorella".
- I Padri della Chiesa, partendo dalla bellezza hanno elaborato una teologia della Trinità. Il Messia è il più bello tra i figli dell'uomo. Lo Spirito è fonte di ogni bellezza interiore. La bellezza trinitaria provoca la ricerca di Dio, perché la gloria

²¹ LevR 32,5; Cf. NbR 9,14.

²² LevR 32,5.

di Dio non è uno spettacolo da ammirare ma è la rivelazione di un amore, un dono trasfigurante di santità e una forza per agire. La bellezza divina attrae tutti gli uomini a Dio e li invita a scegliere il buono, il giusto e il vero. Anche Francesco non si accontenta di ammirare la bellezza nel senso estetico, ma cerca di portare la riconciliazione dappertutto.

- Ogni uomo creato a immagine e a somiglianza di Dio ha una sua bellezza e un valore unico. Deve ritrovare il suo vestito di luce con il quale è stato creato. La sua vocazione è di essere trasparente.

Le donne nel libro della Genesi hanno un posto centrale che rispecchia probabilmente una situazione matriarcale. Senza le donne non c'è storia sacra. Anche Francesco, senza Chiara, non è Francesco.

In due modi diversi viene narrata la creazione della coppia umana. Nel testo sacerdotale del primo capitolo l'origine della donna fa tutt'uno con quella dell'uomo, mentre nel secondo è narrata in forma distinta.

In Gen 1,26 Dio esprime la decisione di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza. L'essere umano diventa lo specchio di Dio in questo mondo. Se Israele non dovrà scolpire o dipingere alcuna immagine di Dio è perché, in ultima analisi, Dio stesso ha già lasciato l'immagine di sé in questo mondo. Tale immagine è scolpita nella persona umana, al maschile e al femminile: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). La differenza sessuale, voluta da Dio, echeggia in tutto l'essere umano. La sessualità è un'energia che bisogna umanizzare per cui essa diviene il luogo di riconoscimento dell'altro e dell'amore. Essa è inseparabile da quella meraviglia che è la procreazione, infatti Dio ha creato l'uomo creatore, capace di procreare. La violenza sessuale, che non rispetta la libertà delle persone, viene condannata nel racconto di Shekem, figlio di Hamor (Gen 34).

Maschio e femmina partecipano ad una grande dignità: sono viva “immagine di Dio”. La donna realizza questa immagine al “femminile” e costituisce una presenza divina in questo mondo. Nel secondo racconto della creazione l'autore jahvista descrive lo stupore dell'uomo di fronte alla sua compagna. La donna è l'unica creatura a cui egli possa rivolgersi in forma paritetica. Il testo biblico ha spiegato l'impossibilità per l'uomo di unirsi con gli animali, commenta Abravanel. All'inizio del racconto l'autore fa questa constatazione: «Yhwh-Elohim non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava la terra». Lo “Zohar”, un commento mistico medievale, paragona la pioggia all'amore: la pioggia unisce il cielo alla terra e dà la fecondità, così la sessualità è il simbolo dell'unione del principio celeste con il principio terrestre.

Dopo aver trattato della creazione dell'uomo primordiale come opera della quale Dio si compiace molto, l'autore si concentra sulla creazione della prima coppia umana. Egli infatti non intende dare una relazione storica della creazione. Piuttosto intende comunicare cosa significa il fatto della creazione e il senso di essere uomo e donna nella prospettiva della creazione.

Il racconto di Gen 2 parte dalla constatazione della solitudine dell'uomo. «Non è buono (*lo tov*) che l'uomo sia solo». Questa situazione contraddice l'intento della creazione che ripete il ritornello: «Dio vide che era buono (*tov*)». *Lo Tov* significa “l'assenza del bene”. Dio ha posto Adamo nel giardino di Eden per lavorare, ma il lavoro, che deve realizzarlo, non gli basta. La solitudine non è buona perchè l'uomo è fatto per la comunione. Lo dice una riflessione a voce alta da parte del Signore: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che sia di fronte a lui». I rabbini²³ commentano: «Se l'uomo merita la donna, essa sarà per lui un aiuto. Se non la merita, essa sarà di fronte a lui, si opporrà a lui». Abravanel commenta: «Non è buono per

²³ Midrash Genesi Rabbah 8,1; 17,6. Talmud di Babilonia, Berakot 61a

l'uomo star solo: ciò non fu detto solo per la necessità di una donna in quanto attiene alla procreazione ma anche al suo essere sociale per natura che si unisce al suo programma».

La Bibbia mette in risalto una verità importante: la reciprocità uomo-donna. A tale scopo la creazione della donna è preceduta dal tentativo fallito di trovare reciprocità con gli animali.

«Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna (*ishah*) perché dall'uomo (*ish*) è stata tratta» (Gen 2,22-23).

Questo racconto conduce alla sorpresa. Non solo la creazione di Adamo precede quella di Eva, ma sembra che l'Adam originale venga descritto come uomo e donna. Poi dalla bocca del primo uomo sgorga un canto di lode, quando Dio gli conduce la donna.

Ma perché mai la donna è tratta dall'uomo? Avviene esattamente al contrario nell'esperienza della generazione. Non è forse la donna che partorisce l'uomo?

La Bibbia non intende pronunciarsi ovviamente sul come sono andate le cose. Non è un manuale di scienza. Contiene però tante verità psicologiche. L'idea che Dio ha formato la donna dalla “costola” dell'uomo suggerisce a suo modo l'idea di un aiuto alla pari, poiché la costola sta nella parte superiore dell'uomo. Non si tratta ovviamente di un “aiuto” limitato al lavoro o alla riproduzione della specie. L'espressione “aiuto simile” significa letteralmente “ciò che combacia”, che va pienamente d'accordo. Dio ha pensato la donna come ciò che combacia con l'uomo non solo sessualmente ma in tutte le espressioni dell'esistenza, nel dialogo, nella comprensione, nella dedizione. L'uguaglianza dei sessi viene presentata come simmetria. L'uomo e la donna sono stati creati per un faccia a faccia.

Laddove l'uomo è *ish*, la donna è *ishah*. La corrispondenza lessicale (*ish/ishah*) sta a indicare la corrispondenza di intenti e di vita che legano in unità l'uomo e la donna. I rabbini²⁴ hanno notato che l'unica differenza tra le parole *ish* e *ishah* è l'aggiunta della lettera ebraica *he* che proviene dal nome divino: Yahveh. In altre parole la donna, più che l'uomo, porta in sé una scintilla divina.

«Per questo - conclude l'autore biblico - l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gen 1,24). La versione sinagogale del testo suona: «L'uomo abbandonerà la casa di suo padre e di sua madre». L'uomo per diventare se stesso deve abbandonare un'altra forma di sessualità, deve abbandonare la casa dove suo padre e sua madre si sono uniti, deve uscire dalla relazione sessuale del padre e della madre superando il complesso di Edipo. La capacità di sposarsi sta in questo saper abbandonare. Raschi, commentatore medievale della Bibbia, dice: «Diventano una carne solo quando nasce loro un figlio. Nel figlio la loro carne è diventata una». L'unità della coppia si realizza nella fecondità. Ecco delineata la dignità della donna nel progetto divino! E' reciproca all' uomo, suo tu e sua alterità essenziale. L' incontro dell' uomo e della donna è orchestrato da Dio stesso come liberazione dalla solitudine. Il matrimonio è il primo dovere dell'uomo, perché il comandamento che Dio dà è questo: «Siate fecondi e moltiplicatevi». L' uomo e la donna hanno ricevuto la benedizione divina. Per ogni Patriarca viene menzionata la ricerca della propria moglie, generalmente presso un pozzo d'acqua.

Perché Eva fu creata dalla costola di Adamo, chiederanno i rabbini? La risposta sembra semplice²⁵. Eva non fu creata da un osso della testa di Adamo perché non deve comandare, non fu

presa da un osso dei piedi di Adamo perché non è sua schiava. E stata creata dalla costola, perché la costola è vicino al cuore. E' questa la vocazione di Eva.

- La bellezza fisica separata della bellezza morale non può salvare il mondo. L'*éros* deve essere messo al servizio dell'*agápè*.
- Il messaggio del Cantico dei cantici è che l'amore umano è rivelazione di Dio.
- Alla bellezza della Sapienza la Bibbia oppone quella della prostituta. È solo nella Sapienza, nell'ordine del mondo voluto da Dio che l'uomo può trovare il suo equilibrio. Altrimenti si rivolge alla Donna-Follia.
- Infine la bellezza legata al culto ci ricorda che ogni cultura è associata ad un culto. Staccare la cultura dalla sua fonte spirituale significa condannarla a morire. Il movimento "New Age" e lo gnosticismo moderno cercano di staccare l'Occidente dalla sue radici cristiane, ma la morte di Dio significa morte dell'uomo. Non si può ritrovare una cultura della vita se si rifiutano le radici spirituali della civiltà.
- La bellezza del Re Messia è stata maturata nella sofferenza. È sulla croce che Cristo rivela la sua Gloria. Per il Vangelo di Giovanni la croce è il momento dell'esaltazione. L'uomo dei dolori viene trasfigurato a Pasqua dall'intervento del Padre. La bellezza di Dio si manifesta perciò nell'umiliazione e la bellezza dell'uomo non esiste senza Dio. L'uomo Dio fa la sintesi tra il cielo e la terra. Il servo che non aveva "né apparenza né bellezza" vuole la sua sposa, la Chiesa, risplendente di bellezza. Come l'amore, la bellezza si conquista con grande lotta.

Come diventare belli? Amando quello che è bello da tutta l'eternità. Più cresce in te l'amore, più cresce in te la bellezza, perché l'amore è la bellezza dell'anima. (S. Agostino, In Epist Jo 9,9).

²⁴ Talmud di Babilonia, Sotah 17a

²⁵ Midrash Genesi Rabbah 8,2; Midrash hagadol 1,83

Nella liturgia si comincia la trasfigurazione dell'uomo. Il battesimo invita l'uomo a ritrovare il vestito di luce. Il pane e il vino eucaristico ci invitano a non rimanere al livello delle apparenze: come il pane e il vino sono trasformati ogni credente è invitato a essere trasformato dall'amore di Dio che si è donato per noi. «Pensa ad essere bello solo per colui che ti ama» (S. Agostino, In Epist Jo 9,9).

«Conosci te stesso uomo, riconosci la tua grandezza. Prima di tutto considera con che dignità sei stato formato nella natura. La tua grandezza consiste nel fatto che porti impressa nella bellezza l'immagine della Trinità». (San Bonaventura, "Soliloquio")

Frédéric Manns

UNA PRESENZA DI PACE E DI DIALOGO:

La Terra Santa e i Francescani

(Convegno "Bibbia e Francescanesimo": intervento presso il Santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Motta di Livenza 15 febbraio 2003)

Hanna Arendt, una filosofa ebrea contemporanea scrive: «Ogni totalitarismo ha bisogno di un nemico metafisico²⁶; per il comunismo questo nemico era il borghese, per il nazismo era l'Ebreo, per il mondo globalizzato è il terrorista».

La scossa tragica dell'11 settembre 2001, dovuta al crollo delle twin towers di New York, ha convinto molti che l'avversario millenario dell'Occidente è il fondamentalismo islamico. L'aberrante ipotesi di Huntington²⁷ si diffonde rapidamente in tutto il mondo: «Quattordici secoli - scrive l'autore inglese - dimostrano che fra Occidente e Islam la guerra è stata continua». Scopo del mio intervento è di smentire questa tesi e di ricordare una pagina troppo dimenticata della storia dei rapporti tra Occidente e Islam, cioè la presenza francescana pacifica, da più di sette secoli, in mezzo al mondo mussulmano²⁸.

²⁶ The origin of Totalitaris, London 1973.

²⁷ The clash of civilization and the remaking of the World Order, London 1998

²⁸ M.Roncaglia (Ed.), storia della provincia di Terra Santa. Vol. 1: i francescani in Oriente durante le crociate (sec. XIII) (Biblioteca bio-bibliografia della Terra Santa e dell'Oriente francescano. Serie quarta – studi 1), Cairo, 1954. G. Governanti, i Francescani in Acri, Gerusalemme, 1958. Collectif, Pays d'Islam et monde latin Xe-XIIIe siècle. Textes et documents. Unité mixte de recherche 5648, Histoire et archéologie des mondes chrétiens et musulmans médiévaux (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 8), Lyon, 2000

Per capire la novità della presenza francescana in terra d'Islam bisogna ricordare brevemente alcune pagine della storia dell'Islam. Non sono idealista. Vivo in mezzo ai mussulmani da più di trent'anni. So che ebrei e cristiani sono considerati come "dhimmis" in terra d'Islam²⁹. So che la custodia di Terra Santa ha avuto tanti martiri e che tanti gesti di pirateria e di corruzione da parte dell'Islam potrebbero essere ricordati. So che un piccolo gruppo di fondamentalisti ha ottenuto dal governo israeliano il permesso di costruire la moschea accanto alla Basilica di Nazareth.

Impossibile negare i fatti: i lunghi secoli del confronto tra Europa e Islam furono caratterizzati da crociate e contro-crociate, e non certo senza episodi violenti. Ma le crociate non furono mai guerra totale, furono brevi e molto localizzate. Quello che prevalse nei rapporti tra Europa e mondo islamico fu il rapporto normale nel Mediterraneo, a livello economico, diplomatico e culturale. Se i politici cercano di imporre le loro idee, a livello della vita quotidiana il dialogo è possibile tra mussulmani e cristiani, anche se a livello teologico i concetti fondamentali sono diversi³⁰.

Al rapporto tra Occidente e Islam dobbiamo la rinascita del commercio e della civiltà urbana dopo la stasi del medioevo. Grazie ai traduttori arabi fu possibile la nascita scientifica della filosofia, dell'astronomia, della fisica, della medicina e della matematica. Senza l'apporto dell'Islam, riciclatore della cultura ellenistica e divulgatore delle culture indiane e cinesi, non sareb-

²⁹ U. Rubin, - D. Wasserstein, Israel Oriental Studies XVII: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam, Winona Lake, 1997

³⁰ U. Rubin - D. Wasserstein, Israel Oriental Studies XVII: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam, Winona Lake, 1997. A. Moussali, Judaïsme, christianisme et Islam. Etude comparée, Paris, 2000

be mai nata l'Europa delle Università. L'Islam di Avicenna e di Averroè hanno permesso all'Europa di avere Abelardo, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Dante. L'età d'oro della scienza araba copre circa cinque secoli, dall'VII al XII secolo, tempo in cui in Europa i dotti si estenuavano su questioni teologiche. E come se per tutto l'Alto Medioevo l'Islam si fosse incaricato di preservare i tesori della scienza greca anche per il resto del mondo. In Europa si tornerà a leggere Aristotele e Platone grazie alle traduzioni che ne fecero i mussulmani soprattutto tra l'800 e il 900 presso la Casa della scienza (*Bayt al Hikma*) voluta dal Califfo Al Ma' amun a Bagdad.

Portati verso Oriente dalle armate di Alessandro il Grande o da sette cristiane come i Nestoriani, i testi dell'ellenismo furono conosciuti prima nella loro versione siriana o persiana, quindi tradotti in arabo, la lingua di un popolo che si estendeva dall'Iran all'Andalusia. Si può parlare in questo caso di un incontro di civiltà. Tuttavia sarebbe riduttivo vedere i mussulmani come semplici conservatori del sapere greco. Avvenne piuttosto che, poggiando sulle spalle di quei giganti ed entrando in contatto anche con la scienza indiana e cinese, quella civiltà seppe elaborare una scienza nuova, con un forte taglio sperimentale³¹.

I campi in cui il genio islamico mostrò originalità furono la fisica, l'astronomia, la matematica e la medicina. Nato nell'attuale Iraq nel 965, al Haytam è il gigante degli studi dell'ottica. Fu lui a scoprire le leggi della visione, anticipando il principio del tempo minimo di Fermat; egli spiegò cioè che un raggio di luce, passando attraverso un mezzo, prende la via più semplice e più veloce. Se l'algebra fece un balzo in avanti con la scuola di Al-Kwaresmi, la matematica islamica mediò da quella indiana

³¹ C. Hèchaimè - L. Cheikho, Les savants arabes chrétiens en Islam (622 - 1300) (Patrimoine Arabe Chrétien 5), 1983. U. Monneret de Villard, Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo (Studi e Testi 110), Biblioteca Apostolica Vaticana: Città del Vaticano, 1994

la numerazione con lo zero e gli elementi principali della trigonometria. La medicina araba³² conobbe il suo vertice nel X secolo con il direttore dell'ospedale di Bagdad, Rhazes (860 – 932), al quale si deve una descrizione del vaiolo.

L'invasione mongola di Bagdad nel 1258 segna una svolta, ma non basta a spiegare il collasso della scienza islamica. Decisiva fu la conquista di Cordoba e Toledo, centri culturali arabi di prima importanza³³.

Bisogna ricordare che fino all'XI secolo mussulmani e bizantini erano più colti, più civili e più ricchi dei rozzi europei che vivevano la decadenza della *pars Occidentis* dell'impero romano.

Tra il XIII e il XVI secolo europei occidentali e musulmani potevano trattare su un piede di parità. Si fecero crociate, ma si affermava un diritto e una finanza della crociate³⁴. Intanto gli scambi economici, diplomatici e culturali prosperavano. A me-

³² M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik: 1. Abteilung: Der nahe und der mittlere Osten; 6. Ergänzungsband; 1. Abschnitt 1), Leiden, Köln, 1970

³³ A. Armstrong, *Islam: A Short History*, London 2000. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Dibujos de Carlos de Miguel (Ensayo), Madrid, 1981

³⁴ F. Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, Paris 2001. A. Brigde, "Dio lo vuole – Storia delle crociate" (1981). A. Graboïs, "La chronographie hébraïque des croisades: mémoire et rédaction des témoignages". *Revue des études juives*, 159 (2000) 79-98. D. G. Cohen, "The Hebrew Crusade Chronicles and the Ashkenazic Tradition", in: M. Z. Brettler – M. Fishbane – N. M. Sarna – N. Minhah, *Biblical and Other Studies Presented to Nahum of his 70th Birthday* (Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 154), Sheffield (1993) 36-53. S. Eidelberg, "The Solomon Bar Simson Chronicle as a Source of the History of the First Crusade", *Jewish Quarterly Review*, New (1959) 282-287.

F. Micheau, "Croisades et croisès vus par les historiens arabes chrétiens d'Egypte", in: C. Cahen, - R. Curiel, - R. Gyselen, *Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen* (Res Orientales 6) Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette, 1994, 169-185. Il punto di vista sulle crociate varia secondo l'origine dello storico.

tà del XII secolo si iniziava a Toledo la prima traduzione del Corano. In Italia Dante usò un libro allegorico arabo-iberico come testo ispiratore della Divina Commedia³⁵.

In questo contesto comincia la presenza dei francescani in Terra Santa³⁶.

Francesco di Assisi mosso dallo Spirito del Signore, voleva orientare la chiesa verso il Vangelo di Gesù Cristo. Il ritorno al Vangelo vissuto in fraternità e *simpliciter* lo apriva alla dimensione missionaria della Chiesa. Mentre il Papa Innocenzo III mobilitava tutte le forze del mondo cristiano per la quinta crociata contro i missionari i mussulmani che occupavano molti luoghi santi cristiani³⁷, Francesco di Assisi ebbe il coraggio di assumere un atteggiamento differente. Sognava di andare tra i Saraceni. Fece un primo tentativo nel 1211, un secondo nel 1213 e riuscì finalmente nel 1219. Fu durante la tregua dopo l'assedio di Damietta. Mentre i crociati avevano lottato contro i mussulmani a Damietta, presso un canale del fiume Nilo, Francesco, con fra Illuminato, prese l'iniziativa di fare un dialogo pacifico con il sultano Malek el Kamil. Francesco voleva portare la buona novella al sultano, forse sperava nel martirio ed era pronto a pagare di persona.

Nel "Regula non bullata", al capitolo 16, parla dei frati che sotto l'ispirazione divina vogliono andare tra i Saraceni³⁸. Molti crociati avevano intrapreso l'avventura della crociata alla ricerca di ricchezze, avventure o redenzione dal peccato. La porta dell'Oriente non aveva lo stesso significato per tutti. Mentre la

³⁵ S. Pelosi, *Dante e la cultura islamica*. Con un'introduzione in lingua araba (Quaderni dell'Istituto italiano di cultura di Tripoli 1), Tripoli, 1965

³⁶ J. Gwènlè Jeusset, *Dio è cortesia*. Francesco d'Assisi, il suo Ordine e l'Islam, Padova, 1988

³⁷ M. Purcel, *Papal crusading policy. The chief instruments of papal crusading policy and crusade to the Holy Land from the final loss of Jerusalem to the fall of Acre 1244-1291*, Leiden 1975

³⁸ J. Abd-El-Jalil, *Saint Francois et Islam*, Paris, 1956

Chiesa mandava soldati per riprendere con la violenza i luoghi santi, Francesco mandava i suoi frati *inter Saracenos*. L'espressione è voluta: i frati non dovevano comportarsi come stranieri, come europei superiori, ma vivere con e come la gente. I documenti papali, quando parlavano dei nemici della croce di Cristo, li chiamavano "cani" o "gente cattiva". Francesco era convinto che il dialogo è possibile solo se si rispetta l'altro.

Il poverello è quindi il precursore del dialogo inter religioso in una Europa la quale pensava che si poteva trattare con i musulmani solo con la forza.

Alcune date sono necessarie per rinfrescare la memoria. Nel 1229 i francescani si stabiliscono a Gerusalemme nelle vicinanze dell'attuale quinta stazione della Via Crucis. Il Papa Gregorio IX prendeva la difesa dei francescani e li raccomandava ai patriarchi di Antiochia e di Gerusalemme. Scriveva: «Non desiderano beni temporali, perché fin dalla loro fondazione si accontentano della povertà». Roberto e Sancha, i reali di Napoli, avevano ottenuto a pagamento dal sultano d'Egitto per i francescani sia il diritto di officiare al Santo Sepolcro, sia il possesso del Cenacolo.

Nel 1339 fu emanato un decreto, di Bibars II, che permetteva loro di dimorare nel S. Cenacolo, nel S. Sepolcro e a Betlemme, anche se il convento del Cenacolo fu occupato solo nel 1336³⁹. Il papa Clemente VI con le bolle "Gratias agimus" e "Nuper carissimae" (1342) riconosceva giuridicamente questi fatti ed erigeva canonicamente la Custodia di Terra Santa.

In breve i frati hanno potuto dialogare con l'Islam perché non venivano a fare commercio, ma venivano a testimoniare la loro fede in Gesù, nato a Betlemme e morto a Gerusalemme. Venivano per ritrovare la memoria della Chiesa nascente nel Cena-

³⁹ L. Lemmens, *Die Franziskaner im Heiligen Land*. I. Die Franziskaner auf dem Zion (1336-1551), M_nster 1916, 164-188

colo e per celebrare il culto divino ed assistere i pellegrini ed i commercianti che venivano in Terra Santa⁴⁰.

La presenza dei frati a Gerusalemme incoraggiava i pellegrini a Gerusalemme. Nel convento del Monte Sion davano ospitalità ai pellegrini celebri e ai monaci di passaggio nella città⁴¹.

Il periodo che va dal 1342 al 1517 può essere chiamato periodo di organizzazione. È chiaro che i francescani rappresentavano gli interessi della Chiesa cattolica in Oriente⁴². Guidavano i pellegrini a Gerusalemme e stabilirono quello che si può chiamare la "geografia sacra" della città, specialmente quella del racconto della Passione⁴³. Gran parte della loro attività fu la liberazione pacifica dei luoghi santi cristiani. Dal 1267 ebrei abitavano nella città di Gerusalemme che era sotto dominio mussulmano⁴⁴. I

⁴⁰ H. Michelant (ed.) – G. Raynaud (ed.), *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI, XII et XIII siècles*. I. Les Saints Lieux d'après la Chanson du voyage de Charlemagne à Preface by Prof. A. Grabis of the University of Haifa, Acre, 1979. C. Maier, *Preaching the crusades. Mendicant friars and the cross in the thirteenth century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth series 28), Cambridge, 1995

⁴¹ L. Lemmens, *Die Franziskaner*, 164-195. Nel 15° secolo i frati fecero costruire con l'aiuto di Filippo il buono di Borgogna un ospizio a Ramleh, sulla via di Gerusalemme per accogliere i pellegrini.

⁴² S. Schein, "La Custodia Terrae Sanctae franciscane et les Juifs de Jérusalem à la fin du Moyen-Age", *Revue des études juives* 141 (1982) 369-377. Secondo questo autore i francescani sarebbero responsabili dell'occupazione delle tradizioni vetero-testamentarie di Gerusalemme, perché insistevano esclusivamente sulle tradizioni del Nuovo Testamento. Tale giudizio viene ridimensionato dall'itinerario del francescanesimo di Perugia Fedenzola datato dal 1330 cioè prima dell'arrivo ufficiale dei Francescani (sotto stampa alla Franciscan Printing Press di Gerusalemme) che ricorda tutte le tradizioni ebraiche.

⁴³ B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la dévotion moderne à la fin du Moyen Age? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*, *Archivum Franciscanum Historicum* 72 (1979) 106-122. Da questa relazione risulta che i francescani mettevano l'accento più sul Nuovo Testamento che sull'Antico Testamento

⁴⁴ J. Hacker, *Immigration des Juifs d'Espagne en Palestine et leurs rapports avec la Palestine après le pogrom de 1391*, *Zion* 32 (1967) 161-174

frati sottolineavano ai pellegrini l'umiliazione nella quale vivevano gli ebrei da parte delle autorità mussulmane come conseguenza del loro atteggiamento verso Gesù⁴⁵. Tale catechesi ebbe una ripercussione in Europa. Francesco Suriano, che fu custode di Terra Santa dal 1493 al 1496, scriveva che gli ebrei "soffrono a Gerusalemme più che altrove a causa del loro crimine"⁴⁶.

Anche il domenicano Felix Faber, che visitò Gerusalemme nel 1480 e nel 1483, si esprimeva in termini simili⁴⁷.

Nel 1347 i frati si insediarono a Betlemme come officianti della Basilica e della grotta della Natività⁴⁸.

Nel 1363 entrarono in possesso della tomba della Madonna vicino al Getsemani. Fino al 1757 conservarono questo Santuario.

Nel 1392 essi ottennero il diritto di officiare nella grotta degli apostoli del Getsemani a nord dell'orto degli Ulivi.

I frati si diedero a riparare i santuari, come Francesco aveva riparato la chiesetta di S. Damiano e quella della Porziuncola. Nel 1343 venne accomodato l'edificio del Cenacolo. Nel 1479 venne riparato il tetto della Basilica di Betlemme con l'aiuto della Repubblica di Venezia, del Duca di Borgogna e di Eduardo IV d'Inghilterra. Nel XV secolo i frati risultavano in possesso del-

⁴⁵ E. Delaruelle, *La spiritualité aux et XV siècles*, in *La piété populaire au Moyen – Age*, Turin 401-412. Idem, *Seux guides de Terre Sainte aux XIV et XV siècles*, in *La piété*, 547-553

⁴⁶ F. Suriano, *Treatise on the Holy Land* (ed. T. Bellorini-E. Hoade) Jerusalem 1949, 101-102. Per questo Custode i Greci ortodossi erano i nemici principali della Chiesa cattolica. Sono dispersi nel mondo, come gli Ebrei (p. 85)

⁴⁷ *The Book of the Wanderings of Brother Felix Fabri, Palestine Pilgrims' Text Society*, vol. 9/10, 391. Dalla sua relazione risulta che molti Ebrei askenaziti poveri accompagnavano pellegrini al mercato e li aiutavano a fare le compere. Parla anche di un pranzo al quale partecipavano due Francescani, due mussulmani e due Ebrei (p. 108-132).

⁴⁸ S. De Sandoli, *La liberazione pacifica dei luoghi santi nel sec. XIV*. Ossia: il terzo ritorno del clero franco o latino nella custodia e servizio dei Luoghi Santi mediante ufficiali trattative (1333), Jerusalem 1990.

l'edicola del Sepolcro, della parte sud della cappella, del Calvario e della cripta del ritrovamento della croce.

Qualche frate volava dialogare con l'Islam in modo ingenuo. Lo zelo per l'annuncio del Vangelo valse il martirio ad alcuni. Furono uccisi a Gerusalemme nel 1391 quattro frati: Nicolo Tave-lic, Stefano di Cuneo, Deodato da Rodez e Pietro da Narbona⁴⁹.

Nel 1517 in Palestina al dominio dei mammalucchi d'Egitto successe quello dei sultani turchi con sede a Costantinopoli. Le comunità ortodosse della Grecia, avvalendosi del fatto che erano composte di sudditi dell'impero ottomano, poterono affluire in Terra Santa; ne risultò una loro azione ininterrotta per presentare i frati come usurpatori e nemici dell'impero turco. Francesco I, re di Francia, firmò capitolazioni con Solimano II il Magnifico; queste furono un ponte che permise agli stati mussulmani di entrare in relazione pacifica con il mondo cristiano. Tali capitolazioni fondavano per la Francia l'obbligo morale di intervenire per proteggere i francescani. Simile iniziativa era in opposizione a Venezia⁵⁰ che pretendeva il protettorato esclusivo sui religiosi che non erano francesi. A partire dalla seconda metà del Cinquecento – dopo la morte di Solimano il magnifico nel 1566 – l'Occidente cominciò a distanziarsi da qualsiasi altra cultura. Le invenzioni, le scoperte geografiche e soprattutto la navigazione oceanica, costituivano l'occupazione dell'occidente.

⁴⁹ San Nicola Taveic e compagni. Quaderno commemorativo in occasione della canonizzazione dei primi Santi della Custodia francescana di Terra Santa (Quaderni de "La Terra Santa"), Jerusalem, 1970.

⁵⁰ Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento (civiltà europea e civiltà veneziana aspetti e problemi). Sansoni: Firenze 1966. Eickoff, Ekkehard, Venezia, Vienna e i Turchi (1645-1700). Milano, 1991, G. Araldi, (Ed.), *Le vie del Mediterraneo. Relazioni tra Genova e Gerusalemme nel medioevo e nell'età moderna*. Atti del Convegno Internazionale di Genova 23-24 novembre 1992, ECIG: Genova, 1996. G. Barbera, *Elementi italo-siculo-veneziano-genovesi nel linguaggio arabo e turco*, Beyrouth, 1940.

Fino ad allora le culture sparse nel Mediterraneo avevano dialogato, ora le navi e i cannoni occidentali travolsero questo mondo e avviarono una nuova economia. La cultura islamica non fu in grado di dialogare e di competere con l'Occidente. Tra il XII e il XV essa era servita da tramite, aveva passato all'Europa la cultura ellenistica antica, aveva svolto la funzione di tramite delle ricche merci asiatiche verso il mediterraneo (la via della seta). Ora gli Europei, padroni degli strumenti e delle rotte, potevano aggirare i grandi imperi mussulmani. Questi cominciarono allora a decadere sul piano economico e commerciale, poi a chiudersi su se stessi e a sclerotizzarsi sul piano culturale e religioso. È noto che il sacro romano Imperatore non concedette né un soldo né un soldato per la splendida vittoria di Lepanto nel 1571. Inoltre è cosa nota che i francesi furono lietissimi dei due assedi di Vienna, quello del 1529 e quello del 1683.

Questo periodo fu molto difficile per i francescani di Terra Santa⁵¹. I frati che abitavano al monte Sion (il Custode si chiamava "guardiano del Monte Sion") furono espulsi dal Cenacolo nel 1552, dalle autorità turche, però poterono comperare il convento georgiano nel quartiere ovest della città, dove hanno attualmente il convento del S. Salvatore. Il papa Urbano VIII, con una bolla del 1623, affermò che era dovere di tutti i principi cattolici proteggere i francescani di Terra Santa. Nella Basilica del Santo Sepolcro, in quella di Betlemme e alla tomba della Madonna si registravano perdite di diritti. Allora a Betlemme accanto al loro convento i francescani aprirono una scuola per bambini, nel 1598.

Nel 1620 ricevettero dall'emiro druso Faker el Din il monte Ta-

⁵¹E. Castellani, Catalogo dei firmani ed altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i Santuari, le proprietà, i diritti, la custodia di Terra Santa conservati nell'Archivio della stessa Custodia in Gerusalemme, Gerusalemme, s. d.

bor e la grotta venerata di Nazareth⁵². È da ricordare che l'emiro aveva come medico personale un frate chiamato fr. Eugène Roger. Alcuni anni dopo (1679) potevano comperare ad Any Karem la chiesa bizantina di Giovanni Battista.

Nel 1684 fu acquistata l'area del Getsemani e nel 1754 il Santuario della Nutrizione a Nazaret. Nel 1628 il Custode di Terra Santa venne presentato come responsabile della Congregazione di Propaganda Fide. Nel 1740 lo *statu quo* dei Luoghi santi permise una convivenza pacifica nei santuari⁵³.

Fino al settecento il mondo islamico rimase non toccato dagli interessi e dagli appetiti colonialisti dell'Occidente. Nel 1798 il generale Bonaparte sbarcò in Egitto e cercò di sollevare i mussulmani di questo paese contro il loro sovrano turco nel nome del trinomio "Liberté – Egalité – Fraternité", che egli presentò come l'essenza dell'Islam⁵⁴.

Francesi ed inglesi si apprestarono a conquistare l'Africa settentrionale e il vicino Oriente. Intanto inglesi e russi tra il mar Caspio e l'Himalaya, si spartirono l'area centro-meridionale del continente asiatico. Lo zar cercava di appropriarsi di gran parte dell'impero turco che gli impediva di affacciarsi sul Mar Mediterraneo. Gli europei appoggiarono, in funzione anti-turca, i nazionalismi serbo, greco, armeno. Diffondevano il modo di vi-

⁵²J. Mc Auliffe – "Fakhr al – Din al Razi on ayat al-jizyah and ayat al-sayf", in: M. Gervers – R. J. Bikhazi, Conversion and continuità. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries (Papers in Medieval Studies 9) Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto, Ontario (1990) 103-117

⁵³S. Sayegh, Le statu quo Lieux Saints nature juridique et porte internationale, Roma, 1971, A. Rock, The Status quo in the holy places. A general survey of the Status quo, with detailed accounts of the Cenacle and Dome of the Holy sepulcher (Holy Land Publications), Jerusalem, 1989.

⁵⁴E. Combe, L'Egypte ottomane de la conquête par Selim (1517) à l'arrivée de Bonaparte (1798), Extrait du Précis de l'histoire d'Egypte, t.3, première partie, IFAO: Le caire, 1933, C. Watson, «Bonaparte's Expedition to Palestine in 1799», Palestine Exploration Fund, 49 (1917) 17-35

vere occidentale tra la borghesia siro-libanese ed egiziana e la inducevano a credere che, grazie all'appoggio dell' Occidente, il mondo arabo sarebbe pervenuto alla rinascita, liberandosi dal giogo turco e godendo del progresso europeo. I figli degli sceicchi e dei mercanti andarono a studiare a Oxford e a Parigi e diffusero queste idee nel mondo mussulmano.

I frati dovettero lottare contro le potenze europee, l' Inghilterra, la Francia e la Spagna, che cercavano di approfittare della loro presenza per scopi politici⁵⁵.

È una pagina molto complessa della presenza dei frati in Terra Santa. Non parliamo delle difficoltà create a livello ecumenico da chi appoggiava i greci contro la Custodia francescana di Terra Santa.

Nel 1817 il custode P. Salvador Antonio di Malta scriveva alla Congregazione di Propaganda Fide: «nel 1811 la comunità di Betlemme è stata minacciata due volte quando i turchi arrivarono alla porta del convento; I frati furono costretti a scappare.»

È una delle tante notizie sui problemi che i turchi causavano ai frati. Nonostante tutto i frati riuscirono a comperare, nel 1838, le rovine della cappella della Flagellazione nella Via Dolorosa, la chiesa di Cana nel 1880, la cappella di Betfage nel 1833 e la cappella della Domus Flevit nel 1891. Scuole per le bambine furono aperte in quel periodo. Le opere di carità furono numerose. Bisogna ricordare fr. Giovanni da Trieste, infermiere del convento di San Salvatore, che curò famiglie di ebrei di Gerusalemme. Ottenne per questo dal Rabbino capo un diploma ufficiale. La farmacia di Terra Santa, testimone di una lunga storia di carità, fa parte adesso del Museo del convento della Flagellazione⁵⁶.

⁵⁵ A. Giovannelli, *La Santa Sede e la Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell'Impero Ottomano e la guerra dei sei giorni* (Religione e società 35), Roma, 2000

⁵⁶ G. Farris – A. Storme, *Ceramica e farmacia di S. Salvatore a Gerusalemme* (Studium Biblicum Franciscanum, Museum 3), Genova, Jerusalem, 1981

O. Englebert, parlando dei francescani di Terra Santa scriveva: «Tutti sono dei leoni quando si tratta di difendere i luoghi santi⁵⁷. Ma tra di loro ci sono poche aquile». Questo giudizio troppo rapido non rende conto della realtà. Anche a livello accademico alcuni francescani hanno lasciato opere importanti. Ecco i principali:

“Il libro d’Oltramare” (*A Voyage beyond the Seas*) di fra’ Niccolò da Poggibonsi, pubblicato in 1346; “Trattato di Terra Santa” (*Treatise on the Holy Land*) di fr. Francesco Suriano, scritto in 1485; “Piante dei Sacri Edifici” (*Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*) di Fr. Bernardino Amico⁵⁸, pubblicato in 1609; l’opera in due volumi di Fr. Francesco Quaresmi, “*Elucidatio Terrae Sanctae*” (*The Illustration of the Holy Land*) pubblicato in 1626.

Nel 1847 il Papa Pio IX ripristinò la sede patriarcale latina a Gerusalemme⁵⁹.

La cura della Chiesa locale veniva affidata alla al Patriarca di Gerusalemme, mentre la Custodia continuava ad essere responsabile dei luoghi santi e dell’accoglienza dei pellegrini.

La Chiesa di Gerusalemme ha di fatto una doppia dimensione: è locale ed è universale, portando da secoli il titolo di Chiesa-madre. La Custodia continuava la sua missione in favore dei luoghi santi e dell’accoglienza dei pellegrini. Nel 1867 fu acquistato il Santuario di Emmaus-el Qubeibeh, nel 1875 la sette stazione della Via Crucis e nel 1878 il Santuario di Naim.

Nella prima guerra mondiale il mondo arabo partecipò alla rivolta nel deserto, raccontata da Lawrence, contro i turchi; in cambio francesi e inglesi avevano promesso al guardiano dei

⁵⁷ O. Paul-Frite – O. Englebert, *A. propos des Lieux saints et des religieux qui les gardent*, Edition privée: Jerusalem, 1965

⁵⁸ B. Bagatti, *Fra Bernardino Anico disegnatore dei santuari palestinesi alla fine del '500. Estratto da “studi francescani” s. 3 anno X (XXXV), n. 4, 1938, Firenze, 1938.*

⁵⁹ P. Médebielle, *Le diocèse patriarcal latin de Jérusalem*, Jerusalem 1963

luoghi santi della Mecca l'unità di una Grande Arabia dall'Oriente fino al Nilo. Ma dopo la guerra inglesi e francesi frazionarono il mondo arabo in piccoli stati e affidarono l'Arabia intera alla tribù fondamentalista dei wahabiti, guidati dalla dinastia dei benê Saud (Sauditi)⁶⁰, e favorirono l'insediamento dei coloni sionisti in Palestina⁶¹.

I francescani durante tanti cambiamenti politici continuarono a edificare santuari per il mondo cristiano: la Chiesa del Getsemani nel 1919-24, la chiesa della trasfigurazione nel 1921, quella di Gerico nel 1924, di Tabga e della Visitazione nel 1938 e quella di Betania nel 1952.

Tra il 1918 e il 1967, tra Versailles e la guerra dei sei giorni, arabi e mussulmani passarono nei confronti dell'Occidente da una delusione e da una frustrazione all'altra⁶². Nel 1923 la Francia rinunciò al protettorato sui Luoghi Santi, nel trattato di Losanna. Una cosa rimane certa tra le tante vicende politiche: l'Europa è ghiotta di petrolio. E le nazioni arabe ne hanno da vendere.

Anche dopo la creazione dello stato di Israele, con le cinque guerre che seguirono, i frati continuarono la loro attività di testimoni di Cristo.

Organizzano simposi per permettere a giudei e mussulmani di dialogare⁶³. Hanno una presenza discreta in mezzo al mondo ebraico. Cercano per quanto è possibile di fare il ponte tra i due mondi.

⁶⁰J. M. Foulquier, *Arabie Soudite. La dictature protège*, Paris 1995.

⁶¹M. Massara, *La Terra troppo promessa. Sionismo, imperialismo e nazionalismo arabo in Palestina*, Milano, 1979

⁶²B. Collin, *Rome, Jérusalem et les Lieux Saints*, Paris 1981. Diotallevi, *Lex Lieux Saints à la conférence de la paix 1919*, Jerusalem, 1940

⁶³A. Niccacci, *Divine Promises to the Fathers in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium Held in Jerusalem. March 24-25th, 1993* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 40), Franciscan Printing Press: Jerusalem, 1995, F. Manns, (Ed.), *The sacrifice of Isaac in the three monotheistic. Proceeding of a symposium held in Jerusalem. March 16-17, 1995* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 41), Jerusalem, 1995.

In breve, la presenza dei francescani in questo punto caldo del mondo può essere riassunta così:

- 339 frati, provenienti da circa 30 nazioni.
- 74 basiliche, chiese e parrocchie, costruite dove permettono ai pellegrini di celebrare il culto divino.
- 10.000 giovani e ragazze educati in 16 scuole e collegi.
- 500 appartamenti per famiglie cristiane bisognose.
- 250 posti di lavoro assicurati in istituzioni e officine proprie.
- 5 "case nove" per i pellegrini.
- una casa editrice.
- una Facoltà di scienze bibliche a Gerusalemme nota per i suoi scavi archeologici in Israele e Giordania, e un centro di studi arabi al Cairo.

Questo è solo quello che si vede pubblicamente.

Teddy Kollek, ex sindaco di Gerusalemme, diceva: «Senza i cristiani in Terra Santa lo scontro tra ebrei e mussulmani sarebbe molto più forte. Meno male che c'è un cuscino tra i due e che i cristiani hanno le loro opere sociali».

Se vogliamo evitare lo scontro tra i fondamentalisti⁶⁴ islamici e l'Europa esiste un antidoto: aiutare "i figli del poverello" che non hanno nessun'altra pretesa che di essere strumenti della pace e che cercano di essere un ponte tra mondo islamico, mondo occidentale e mondo ebraico⁶⁵.

Per gestire i rapporti tra Occidente e Islam ci vuole saggezza e moderazione. Collaborare a risolvere il conflitto israeliano – palestinese è possibile, a ciascuno, cercando a suo livello di aiutare che lavora per la pace. Senza giustizia non ci può essere vera pace. La forza militare non avrà l'ultima parola se i figli di Abramo hanno il coraggio di sedersi insieme al tavolo di discussione.

⁶⁴Fundamentalism. In the three monotheistic religions Judaism, Christianity and Islam. Congress in the Franciscan Christian – Islamic Dialogue, Sayyadat al Beer – Beirut – Lebanon, 18-20 November 1996

⁶⁵M. Borrmans, *Islam e cristianesimo. Le vie del dialogo*. Prefazione di Francesco Gabrieli (Saggi teologici 9), Milano, 1993

Spezzando la spirale di violenza che ci sta avvolgendo non dipende solo dai politici. Dobbiamo abbandonare la presentazione dell'Islam come fede guerriera e di popolo sanguinari.

Rimangono i problemi interni della Chiesa, divisa a Gerusalemme. Il primo passo del dialogo ecumenico consiste nel rispetto dei diritti particolari delle diverse Chiese presenti nella Città Santa. Questi diritti sono stati sanciti da trattati internazionali (Berlino 1878, Parigi 1919). Di fatto nella custodia un frate è sempre responsabile dello *statu quo*. Ma non basta lo *statu quo* che crea una mentalità di difesa. Bisogna aprirsi al futuro. Il 4 dicembre 1999, alle soglie del terzo millennio, i Patriarchi e i capi delle 12 comunità cristiane a cui si è unito il Custode di Terra Santa hanno rivolto ai cristiani di Terra Santa e ai cristiani del mondo intero un vibrante messaggio di unità e di speranza. Nella situazione attuale di conflitto e di instabilità generale i frati continuano a credere nella riconciliazione, sanno che la Pace è il nome di Dio e che tutti gli uomini devono costruire la Pace.

I luoghi santi traggono il loro significato e la loro identità culturale dai loro legami con il proprio ambiente. Non possono diventare musei di un passato ritenuto morto. Gerusalemme è la Città Santa delle tre religioni monoteistiche ed è contesa tra due popoli. Ciò invita questi due popoli a trovare uno statuto particolare, che risponda alle aspirazioni di tutti e anche alla santità della città. L'esperienza storica dimostra l'impossibilità per vari Stati di garantire la libertà assoluta a Gerusalemme, dato che ogni Stato chiude o apre la città a seconda delle sue esigenze di sicurezza.

Occorrono delle garanzie della comunità internazionale per proteggere e garantire la stabilità di un nuovo statuto per la Città Santa. Le Chiese e la Custodia di Terra Santa hanno delle responsabilità e dei doveri verso tutte le Chiese del mondo e verso l'umanità intera.

«Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio»

Padre Frédéric Manns, sacerdote appartenente alla Custodia Franciscana di Terra Santa, è dottore in Teologia ed in Sacra Scrittura. Le sue specializzazioni bibliche sono il trasfondo ebraico del Nuovo Testamento e il Vangelo di Giovanni.

Insegna Giudaismo e Nuovo Testamento allo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, del quale è stato rettore. È membro della Commissione teologica del Patriarcato Latino di Gerusalemme e della Commissione dei pellegrinaggi della Custodia di Terra Santa. Fa parte anche della Elijah School.

Padre Manns ha rilasciato diverse interviste sui Luoghi Santi e sui temi di attualità religiosa ad emittenti radiofoniche e televisive locali ed estere ed ha tenuto diverse conferenze a Napoli e Ischia.

Tra le sue pubblicazioni, almeno 15 monografie e più di un centinaio di articoli, in gran parte nel catalogo della Franciscan Printing Press, troviamo *Essai sur le Judéo-Christianisme* (1977), *Pour lire la Mishna* (1984), (trad. it., Paideia 1987), *Le Midrash, approche et commentaire de l'Écriture*, *Le Targum du Cantique des Cantiques*, *Le récit de la Dormition de Marie (Vat Graec 1982)*, *Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne* (1989), *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (1991), *Le judaïsme. Milieu et mémoire du Nouveau Testament* (1992) (trad. It. *Il giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1995); *La priore d'Israël à l'heure de Jésus* (1985) (trad. it. *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, EDB, Bologna 1996).