

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXIII - n. 3 - Luglio-Settembre 2010 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



LA CARITÀ REDENTIVA

† Germano Pattaro

Pubblichiamo un altro testo tratto dagli interventi di don Germano per le Suore di Maria Bambina; in questo egli chiarisce i motivi teologici che sottostanno al nome della Congregazione: "Figlie del Redentore".

È difficile, al punto di essere sospetta, l'aggiunta di un aggettivo alla Carità di Cristo. Egli è l'espressione perfetta dell'amore del Padre (cfr. Gv 3,16-17). L'aggettivo è per descrizione e non per limitazione. Per accentuazione, dunque. Del resto la Carità di Cristo è inesauribile e solo Lui ne è il compimento. A noi è dato di esserne solo un'imitazione balbettante, che ne evidenzia qualche aspetto e per taglio inevitabilmente povero e limitato.

Per capire allora il *redentivo* di cui qui si parla, bisogna tener presente una distinzione spesso dimenticata. Il disegno di Dio per l'uomo è la *salvezza* e non la *redenzione*. *Salvezza* significa che il Padre ha creato il mondo e l'uomo per donarsi dei figli, per dare dei fratelli al Figlio, per dilatare, se così si può dire, la famiglia di Dio, mettendo nel cuore dell'uomo il suo stesso Spirito d'amore (cfr. Ef 1,3-14; Col 1,15-20; cfr. *Lumen Gentium* 2).

L'uomo ha compromesso con il peccato questo disegno appassionato di Dio, così che il Figlio suo, divenendo Gesù di Nazaret, ha dovuto liberarci dal peccato e morendo e risorgendo ridonarci la salvezza perduta. La redenzione, allora, è il modo storico che Cristo ha pagato con la sua morte di croce per riportare alla pienezza il disegno originario di Dio. Che è come dire che la redenzione è il momento interno della salvezza, la quale - se così si può dire - è lo spazio più ampio al cui interno si realizza, come suo prezzo, la redenzione. La redenzione è il "filtro" storico della carità salvifica.

Questo è, appunto, il Vangelo di Cristo: "buona notizia" per i peccatori, i lontani, i falliti, i non perdonati, i giudicati, i vinti. Dio ha scelto di essere il loro Dio, di stare dalla

loro parte, di essere a loro favore. È la sorpresa che nessuno poteva aspettarsi. L'impossibile per Dio. Dio è, infatti, bontà e amore.

Egli non può stare - si dice - dove sta il peccato, il non amore, il non Dio. Il Vangelo è, invece, il lieto annuncio di Dio che è entrato con Gesù di Nazaret nel territorio proibito del male e vi ha portato la sua grazia. La *carità redentiva* si modula all'interno di questa scelta. È ricerca amante degli oppressi dal peccato e dal male in ogni sua forma. È carità di misericordia, di perdono, di accoglienza. Cristo l'ha consumata sulla Croce perché "dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1), così che il suo Spirito d'amore fosse per sempre nei loro cuori (Gv 19,30). Di Lui si diceva, infatti, "riceve i peccatori e mangia con loro" (Lc 15,1). Ed era un giudizio

di sospetto. Come se si dicesse di Lui: "Dio poco per bene". Per Lui, invece, questo "poco per bene" era in assoluto il modo del suo "bene". Cristo è stato il Gesù della parola, del miracolo, dell'amicizia, del giudizio.

Le Suore di Maria Bambina hanno scelto il Gesù che opera ed ama fino alla follia della croce, il "poco per bene" della mensa dei peccatori, colui che bacia Giuda e gli dice "amico" (Mt 26,50), che non rimprovera Pietro, ma gli dà e gli chiede amore (Gv 21,15-17), che sta bene con la Samaritana (Gv 4,7-20), che canta la gioia della pecorella ritrovata (Lc 15,3-7) e del figlio ritornato (Lc 15,11 ss.), che celebra la Chiesa della misericordia con il ladrone sulla croce (Lc 23,42-43), che "ama per primo" (1Gv 4,10) e che annuncia che il perdono è per "settanta volte sette" (Mt 18,22), più sempre del per sempre.



IN ASCOLTO DEI PADRI

DALLA SCRITTURA ALLA VITA DELLA COMUNITÀ: IL MATRIMONIO CRISTIANO (1ª parte)*

Marco Da Ponte

Premesse

L'intento che mi propongo è di documentare, per mezzo di qualche esempio tratto soprattutto dagli scritti di san Giovanni Crisostomo, come i Padri della Chiesa abbiano attualizzato i testi della Bibbia che riguardano il matrimonio, in modo da esplicitarne una serie di implicazioni morali che li hanno condotti a costruire il "modello" cristiano di matrimonio.

A dispetto di quanto la nostra immaginazione ci fa ritenere, ancora alla fine del IV secolo la diffusione di una mentalità cristiana era assai limitata e in molti ambienti socio-culturali rimanevano prevalenti i valori e gli usi della civiltà pagana. È vero che l'editto di Tessalonica (380) aveva reso il Cristianesimo religione ufficiale dell'Impero e proibiva i culti pagani, ma questo atto legislativo, come si può facilmente immaginare, non aveva avuto un effetto immediato sulla vita civile, soprattutto perché il Cristianesimo aveva bisogno di una mediazione culturale che gli permettesse di orientare ogni aspetto della vita e perciò di intervenire sui costumi tradizionali.

Non esisteva ancora, quindi, un matrimonio cristiano così come lo intendiamo noi ora, ovvero, con una determinazione precisa di norme etiche, di condizioni giuridiche circa legittimità e validità e di una vera e propria liturgia specifica. Certamente le comunità cristiane conoscevano i testi biblici dedicati al matrimonio e i cristiani accompagnavano le loro nozze con riti ad essi ispirati. I Padri, da parte loro, hanno dedicato a quei testi interventi esegetici e li hanno fatti oggetto di predicazione; in questo modo, perciò, essi hanno edificato un vero e proprio "modello" di matrimonio che per aspetti né secondari né trascurabili si discostava dal modello normalmente diffuso nella società dell'epoca. Essi hanno dunque condotto una vera e propria "evangelizzazione del matrimonio" a partire dalla parola di Dio, esercitando

nel contempo anche un'importante azione critica verso le tradizioni e gli usi della civiltà ellenistica e romana; non erano infatti dei "pensatori ingenui" (*Fides et ratio* 41). Inoltre, per svolgere tale inculturazione, hanno attinto tanto dall'AT quanto dal NT; anzi, hanno integrato fra di loro i diversi testi biblici nei quali è tematizzato il matrimonio, testimoniando in questo modo che, nella loro mente e nel loro ministero di evangelizzazione, tutta la Scrittura era unitaria quanto al significato antropologico e teologico del matrimonio.

I fini del matrimonio

Uno dei temi principali sui quali ha insistito il magistero dei Padri è stata la precisazione degli scopi del matrimonio; usualmente, infatti, nella civiltà dell'epoca si riteneva che la funzione procreatrice fosse lo scopo principale. In effetti, potrebbe sembrare che anche i Padri condividano questa dottrina, perché ne parlano frequentemente; a ben vedere, però, nei loro scritti sono presenti spunti non trascurabili per superare l'unilateralità di tale concezione.

Innanzitutto, ridimensionare il fine della procreazione è funzionale all'esigenza di valorizzare la verginità: non bisogna dimenticare, infatti, che per molti Padri la novità della proposta di vita cristiana consiste proprio in questo. Alcuni - per esempio Agostino e Giovanni Crisostomo - osservano poi che nel loro tempo l'umanità non avrebbe più la necessità di crescere e moltiplicarsi, avendo ormai raggiunto il risultato di aver popolato tutta la terra; ciò potrebbe rendere inutile il matrimonio, se ridotto alla pure esigenza procreativa.

Il problema pastorale più rilevante, però, era certamente quello di difendere la piena validità del matrimonio anche quando la coppia fosse sterile: è plausibile che i casi non fossero rari e ponevano in seria difficoltà i protagonisti, dal momento che la mentalità e la cultura sia ebraica sia

pagana ammettevano questa circostanza come sufficiente per ottenere il ripudio. Contro quest'uso, Agostino sancisce che ai cristiani "non è permesso abbandonare neppure una moglie sterile per sposarne una feconda"¹.

Giovanni Crisostomo si spinge anche più in là, perché è convinto che se la procreazione dei figli fosse il fine primario del matrimonio secondo un disegno di Dio, allora tutti i matrimoni dovrebbero essere fecondi; invece, egli ritiene che anche i matrimoni infecundi rispondano comunque ad una volontà divina e che, di conseguenza, non sia giustificato spregiarli né ancor meno disprezzare le mogli sterili.

Voi sapete certamente che la sterilità è per le donne, da parte dei loro mariti, un male intollerabile. Molti uomini sono talmente sragionevoli e maldisposti da accusare la loro moglie allorché essa non dà dei figli, e non sanno che il fatto di non generare figli ha la sua origine in cielo, nella Provvidenza divina, e che, pertanto, né la natura della donna né i rapporti coniugali né alcun altro rapporto sono sufficienti a correggere tale difetto. Ciò nonostante, pur sapendo di accusarle ingiustamente, essi le ingiuriano, spesso le abbandonano e si comportano senza rispetto a loro riguardo².

È anche da notare che, rispetto alla generazione fisica, viene data importanza all'educazione, soprattutto quella morale e religiosa, impartita ai figli, come sostengono Giovanni Crisostomo e Agostino: il primo afferma che "non è la procreazione che fa il padre e non è il parto che fa la madre, ma il fatto di educare saggiamente il figlio che concede la natura"³; il secondo ammonisce le madri a non vantarsi per il fatto di aver dato alla luce i figli, perché "non è un tuo merito il fatto di averli, bensì il fatto che ti dai da fare per allevarli ed educarli religiosamente"⁴. Su questo sfondo i Padri affermano sempre più spesso che il matrimonio ha anche lo scopo di essere un "*remedium concupiscentiae*", in quanto introduce la reciproca ed esclusiva signoria sul corpo del coniuge e rende lecito l'esercizio della sessualità solo all'interno della coppia dei coniugi. L'insistenza su questo aspetto, però, non impedisce loro di cogliere anche altri meriti dell'unione coniugale, che rappresentano ai loro occhi degli autentici beni. Giovanni Crisostomo, pur insegnando che il matrimonio prende il suo valore dal fatto di essere un rimedio contro gli eccessi della concupiscenza, vi affianca anche l'altro scopo, cioè quello del mutuo sostegno, che egli trova fondato proprio nell'atto creatore di Dio, quando dopo aver creato la donna come "aiuto" all'uomo, li costituisce come "una carne sola":

Vengono per diventare un solo corpo. Ecco di nuovo il mistero dell'amore. Se i due non divenissero uno, non riprodurrebbe molti, finché rimanessero due, ma quando giungono all'unità, allora ne riproducono. Che cosa impariamo di qui? Che è grande la forza dell'unione. L'abilità perfetta di Dio divise all'origine uno in due e volendo mostrare che anche dopo la divisione rimane uno, non ha permesso che uno solo bastasse alla generazione. Infatti non è ancora uno, ma la metà di uno ed è evidente che non può generare figli, come anche prima. Hai visto il mistero del matrimonio? Da uno ne fece uno e di nuovo, resi questi due uno, in questo modo ne fa uno. Infatti la donna e l'uomo non sono due esseri, ma uno solo⁵.

È attraverso queste considerazioni che si fa strada nei Padri la valorizzazione del matrimonio come comunione di vita tra le due persone, una comunione che trova la sua origine nel modello della comunione tra Cristo e la Chiesa, come aveva chiarito Paolo nella famosa pericope del capitolo 5 della *Lettera agli Efesini*. Il patrimonio della Scrittura diventa la fonte da cui trarre un'attualizzazione del messaggio dei testi scritturistici: un'attualizzazione che permette ai Padri di proporre un modello nuovo di vita matrimoniale. In queste affermazioni stanno le basi dalle quali la riflessione teologica e magisteriale successiva, in particolare nell'età contemporanea, hanno ricavato la convinzione che il matrimonio, vissuto nella luce che proviene da Cristo, costituisca una vera e propria comunità di persone (cfr. *Gaudium et Spes* 48, *Familiaris consortio* 15).

È così che i Padri giungono ad attribuire al matrimonio una dignità teologica propria, che permette di elevarlo al rango di sacramento, come era stato affermato da Paolo in Ef 5. Tale valorizzazione del matrimonio è ben documentata negli scritti di Giovanni Crisostomo:

Perché [il matrimonio] è grande? Dimmelo. Perché come la giovane donna che è vissuta ritirata per tutto il tempo, senza aver mai visto lo sposo, sin dal primo giorno lo desidera e lo ama come il proprio corpo; così l'uomo, senza averla mai vista, senza aver mai conversato con lei, anche lui sin dal primo giorno la preferisce a tutti gli altri: agli amici, ai familiari e agli stessi genitori. [...] Come, dunque, ciò si verifica per Cristo con la Chiesa? Come lo sposo, lasciato il padre, si reca dalla sposa, allo stesso modo anche Cristo, lasciato il trono del Padre, si è recato dalla sua Sposa: non ci ha chiamato in alto, ma Lui stesso è venuto da noi. E quando senti che è Lui che è venuto da noi, non pensare ad una emigrazione, ma ad una condiscendenza; sì, pur essendo con noi, era con il Padre. Per questo dice: questo mistero è grande (Ef 5,32). È un fatto veramente grande ed anche umano; ma quando mi avvedo che la stessa cosa si verifica per Cristo e per la Chiesa, allora ne resto colpito, allora ne resto meravigliato. Perciò, dopo aver detto: questo mistero è grande, ha aggiunto: ma io lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa (*ibid.*). Pertanto, conosciuto quale grande mistero è il matrimonio e figura di quale grande cosa, non decidere né alla leggera, né avventatamente e neppure ricercare, stando per sposarti, abbondanza di ricchezze: il matrimonio è da ritenersi, non una compravendita, ma una comunione di vita⁶.

Come si vede, egli accompagna le riflessioni teologiche più profonde con acute osservazioni di immediata presa morale, che gli permettevano di comunicare ai suoi fedeli, in maniera facilmente comprensibile e con spunti critici rispetto alle usanze dell'epoca, le implicazioni morali derivanti dalla comprensione della realtà teologica e sacramentale del matrimonio.

Sempre sulla base del fondamento cristologico, il Crisostomo può arrivare a dipingere l'amore tra marito e moglie come degno di figurare tra le condizioni di una vita beata e di essere giudicato come il più grande tra gli amori.

Un uomo saggio, che aveva posto molte cose nel numero delle beatitudini, ha posto anche questa tra di esse: *E una moglie che vive in armonia col marito* (Sir 25,1). E

di nuovo in un altro passo pone tra le beatitudini il fatto che la moglie viva in concordia col marito.

Fin dall'inizio appare che Dio ebbe molta cura di questa coppia e, parlando di entrambi, come di uno, così diceva: *Maschio e femmina li creò* (Gn 1,27); e ancora: *Non c'è maschio, né femmina* (Gal 3,28). Infatti non può esservi tra due uomini una tale intimità quale quella che c'è tra moglie e marito, quando le sia unito come conviene. Per questo, un uomo felice, intendendo mostrare l'amore immenso e piangendo uno dei suoi amici a lui più spiritualmente legato, non menzionò né padre, né madre, né figlio, né fratello, né amico, ma cosa? *È caduto su di me il tuo amore come l'amore delle donne* (2Sam 1,26).

Insistendo sul valore dell'amore reciproco tra gli sposi, osserva che esso non si limita a creare la concordia tra loro e, paragonandolo a un profumo, sottolinea che l'amore per sua natura si diffonde su tutti quelli che fanno parte della famiglia e della casa, cambiandone il modo di vivere:

Nulla, infatti, conforma così la nostra vita come l'attrazione amorosa di un uomo e una donna: per essa molti prendono le armi, per essa perdono anche la vita. Non semplicemente né a caso, Paolo prestò molta attenzione a questo fatto dicendo: *Mogli, siate sottomesse ai vostri mariti come al Signore*. Come mai? Perché se questi vivono in concordia, anche i figli sono educati bene, i domestici pure sono disciplinati e i vicini, gli amici e i parenti godono del soave odore. Se, invece, si verifica il contrario, l'esistenza è sconvolta e disordinata*.

Giovanni Crisostomo mostra di conoscere molto bene le dinamiche concrete della vita coniugale e si rivela un fine psicologo: egli sa "incarnare" i valori ideali del matrimonio in situazioni della vita quotidiana, nelle quali è tuttavia in gioco l'effettiva realizzazione dell'unione d'amore tra gli sposi.

La moglie non aspetti prima la virtù del marito per mostrare, solo allora, la propria: non è affatto qualcosa di grande; e viceversa, il marito non aspetti la moderazione della moglie, per essere, solo allora, saggio: non sarebbe grande rettitudine la sua; ma ciascuno, come ho detto, mostri per primo la propria virtù. Se ai pagani che ci percuotono la destra si deve offrire l'altra guancia, tanto più si deve sopportare un marito violento. E non ti dico questo perché si batta la moglie, sia ben lungi! Sarebbe il danno supremo, non per lei che viene picchiata, ma per lui che la picchia. Tuttavia, in qualche caso, se ti fosse capitato, o donna, di convivere con un uomo simile, non sdegnarti troppo, ma pensa alla mercede che per questo motivo ti vien riposta, e all'encomio in questa vita.

Anche a voi uomini dico questo: mai si verifichi una colpa tale, che vi conduca per forza a picchiare vostra moglie. Ma che dico moglie? Neppure su una servetta si potrebbe sopportare che un uomo libero usi le mani, che la picchi. Se dunque è vergognoso per un uomo battere una schiava, tanto più lo è alzare le mani su una libera⁹.

Certamente, questi passi evidenziano situazioni che ai nostri occhi sembrano del tutto inaccettabili, ma - come sempre - le affermazioni vanno contestualizzate, tenendo conto delle modalità effettive in cui si svolgevano i *ménages*

familiari all'epoca; in particolare, il comando rivolto ai mariti di non alzare le mani sulle mogli (e nemmeno sulle serve!) rappresenta già di per sé un orientamento etico "rivoluzionario" rispetto al costume usuale.

L'indissolubilità

Le fonti scritturistiche con le quali i Padri affrontano il problema sono - naturalmente - il passo di Gen 2,23-24 e i detti di Gesù al proposito, in particolare le due antitesi sull'adulterio e il divorzio contenute nel "Discorso della montagna" (Mt 5,27-30; 31-32) e la risposta ai farisei (Mt 19,1-9).

D'altra parte, nelle comunità cristiane, già ai tempi di Paolo, si presentò spesso il problema di matrimoni misti tra pagani e cristiani, nei quali, quindi, influivano in maniera determinante le tradizioni ellenistiche e romane. Si trattava non tanto di una questione legale quanto soprattutto di un fatto di cultura; le stesse affermazioni di Gesù spostano il problema del divorzio dal piano della legittimità giuridica a quello del suo significato teologico e antropologico.

È chiaro che i Padri hanno sempre riproposto il valore dell'indissolubilità del matrimonio, anche se questo non li ha condotti a contestare la legislazione civile vigente; essi, infatti, hanno intrapreso la strada della trasformazione della società dall'interno, modificando il comportamento degli uomini e delle donne. Il loro insegnamento, anche in questo ambito, è dunque rivolto a formare le coscienze e a indirizzare le condotte dei fedeli che componevano le loro comunità.

Nei primi secoli cristiani rimaneva, però, un punto critico rappresentato dalla concessione del divorzio in caso di adulterio, possibilità ammessa da alcuni pastori sulla base del discusso versetto di Mt 19,9 ("chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un'altra, commette adulterio") e che era praticata per lo più a vantaggio del marito. Affrontando questo problema, il ministero dei Padri si concentrò sia nel riproporre il valore dell'indissolubilità, sia nello stimolare un atteggiamento diverso di fronte alla gravità dell'adulterio, che non poteva essere valutata diversamente se a compierlo fosse il marito o la moglie.

In particolare, dalle prese di posizione di Giovanni Crisostomo, si può evincere che fosse assai diffuso, nella mentalità di molti pagani ma anche di molti cristiani dell'ambiente di Antiochia, ritenerlo un fatto grave solo quando veniva compiuto con una donna o un uomo già sposati. Reagendo a questa convinzione diffusa, egli insiste a chiarire che, in base al detto evangelico, l'adulterio si pone con tutta la sua gravità anche quando avviene tra uno sposato o una sposata e una persona libera dal matrimonio.

Io non ignoro che molti ritengono che si abbia adulterio solo quando qualcuno riesce a corrompere una donna già legata a marito. Io invece ritengo che si commette adulterio ogni volta che uno, già sposato, si unisce con un accoppiamento, illegittimo e lascivo, sia con una volgare prostituta, sia con una schiava, sia con qualsiasi donna non maritata. Io misuro il termine "adulterio" non solo in riferimento a coloro che subiscono l'ingiuria, ma anche a coloro che la procurano. Non oppormi le leggi

civili, le quali sottopongono al giudizio dei tribunali le donne colpevoli di adulterio e le obbligano a scontare la pena, e invece non trattano nello stesso modo gli uomini che corrompono le schiave. Io, al contrario, richiamo a tuo riguardo la legge di Dio, che tratta ugualmente tanto l'uomo quanto la donna, e chiamo "adulterio" quella colpa per tutti e due¹⁰.

Egli conduce dunque una forte contestazione contro costumi che venivano assunti, anche da cristiani, senza alcun giudizio di fede; l'insistenza del tema nella sua predicazione lascia capire che comportamenti di tal genere fossero praticati ad Antiochia con una certa disinvoltura.

Dimmi dunque, perché punisci tua moglie, se essa se l'è intesa con un individuo libero e non sposato? Proprio perché quel gesto costituisce adulterio. È vero però che, chi se l'è intesa con lei, non è sposato, ma lei però è legata con un marito. Ma anche tu sei legato alla moglie; pertanto, quello che tu commetti è adulterio nella stessa misura¹¹. È adulterio non solo se si pecca con la moglie di un altro, ma anche se si pecca quando si è legati ad una donna. Bada attentamente a quel che dico: anche se il mio discorso è molesto a molti, tuttavia è necessario che io parli, perché ci si corregga. Dunque, è adulterio non solo questo: corrompere una donna già coniugata ad un uomo; anche se lei è libera e sciolta, noi invece siamo legati ad una donna, si tratta di adulterio. Che importa se colei con cui pecchi non è legata? Tu sei legato: hai trasgredito la legge, hai offeso la tua carne. Per quel motivo, dimmi, tu punisci tua moglie, se ha peccato con un uomo libero che non ha moglie? Perché è un adulterio: anche se chi è stato con lei non ha moglie, lei però è legata ad un uomo. Ma anche tu sei legato ad una donna. Perciò anche il tuo è un adulterio: Chi allontana la propria moglie - è detto infatti - fuorché per ragione di fornicazione, fa che essa commetta adulterio; e chi sposa la donna allontanata, commette adulterio (Mt 5,32). Se dunque chi sposa una divorziata commette adulterio, chi vive con la propria moglie e pecca con un'altra, non lo commette molto più? È chiaro a tutti. Ma basti aver ricordato questo a noi uomini: anche Cristo riferendosi a ciò dice: Il loro verme non morirà e il loro fuoco non si estinguerà (Mc 9,44)¹².

Il fidanzamento

Tra i diversi problemi che Giovanni Crisostomo affronta, c'è anche quello di contrastare la prassi - probabilmente molto diffusa, visto l'accanimento con cui ne discute - di concludere i matrimoni con una certa leggerezza; si può ritenere che questo dipendesse sia dal fatto che i matrimoni erano combinati dalle famiglie senza che i protagonisti avessero una qualche possibilità di esprimere una scelta responsabile, sia dal fatto che le nozze potevano per questo essere investite di ben altri interessi rispetto alla buona armonia della vita della coppia. Le parole del Crisostomo lasciano intendere che coppie nate da tali presupposti incontrassero difficoltà a rimanere unite e vi nascessero frequenti occasioni di dissapori e di tradimenti. Par di capire, quindi, che, probabilmente subendo l'influenza della mentalità corrente, la fedeltà coniugale non fosse una virtù

molto praticata, nemmeno tra i coniugi cristiani.

Oggi discuterò con voi su questo argomento: quelli che vogliono sposarsi con quanta ponderazione devono affrontare questo problema. Quando stiamo per comprare una casa o dei domestici ci preoccupiamo di esaminare con occhio critico sia i venditori sia i precedenti padroni, sia lo stato, sia la costituzione fisica e perfino l'indole dell'animo; ora, quanta maggiore oculatezza devono porre, in modo particolare, quelli che intendono prendere moglie! Mentre è possibile restituire un'abitazione di poco valore o restituire e rimandare al venditore un domestico che si è mostrato inetto, non è possibile, invece, restituire la donna che tu hai sposato a quelli che te l'hanno concessa in matrimonio. Bisogna per sempre tenerla in casa, a meno che non la si ripudi come perversa perché colta in flagrante adulterio, secondo la legge di Dio. Pertanto, quando stai per prendere moglie non badare solo alla conoscenza delle leggi civili, ma, prima di queste, alle leggi che sono in vigore presso di noi. Nell'ultimo giorno, tu sarai giudicato da Dio non in base a quelle, ma a queste. Ora, mentre quelli che hanno infranto la legge civile, il più delle volte hanno riportato solo una pena pecuniaria, coloro che hanno offeso la legge di Dio conducono la loro anima ad una inevitabile punizione: al fuoco inestinguibile¹³.

Secondo le abitudini correnti, i motivi principali che venivano presi in considerazione dai genitori per concordare un matrimonio erano il patrimonio del futuro sposo e la dote della futura sposa (una consuetudine che non ha mai finito di essere praticata!). Il Crisostomo, mostrando in questo una spiccata sensibilità educativa, ritiene che faccia parte dei suoi doveri di pastore contrastare questa pratica ed esorta a prendere in considerazione ben altri criteri, valorizzando la personalità del futuro sposo o sposa. Egli vede il fidanzamento come un momento prezioso che può rappresentare una sorta di itinerario di formazione per la futura coppia.

Chi mai, prima di sposarsi, cerca di conoscere l'educazione e il comportamento della sua ragazza? Nessuno! Tutte le preoccupazioni immediate concernono il denaro e le ricchezze che lei possiede, la quantità delle sue sostanze nelle loro varie forme, come se si comprasse qualcosa o stipulasse un contratto; per questo si dà al matrimonio proprio il nome di contratto. Ho sentito con le mie orecchie molti che dicono: quel tale ha fatto il contratto con la tale, per dire che l'ha sposata. Questa è un'ingiuria ai doni di Dio perché, così facendo, si riduce il matrimonio al livello di un atto di compravendita. E questo atto richiede garanzie più valide di quelle di ogni altro contratto.

Ricordate come si sposavano gli antichi, e imitateli: non c'era bisogno di scritture né di garanzie derivanti da carta e inchiostro, in quanto era sufficiente la virtù della sposa. Ecco perché ti esorto a non cercare le ricchezze e il denaro, ma la virtù e la modestia. Cerca una ragazza saggia e pia e sarà per te più preziosa di mille tesori. Se cerchi innanzitutto Dio, otterrai anche questo; ma se tu, trascurando Dio, corri dietro alla ricchezza, non troverai né Dio né la ricchezza. Ma quel tale - si obietta - si è arricchito coi beni della moglie. E non ti vergogni di citare questi esempi?¹⁴

La cerimonia nuziale

Non possediamo notizie molto precise circa il rito del matrimonio praticato nei primi secoli della Chiesa: dalle testimonianze che troviamo nei testi cristiani antichi, possiamo desumere che i cristiani si sposassero come tutti e che le nozze restassero una questione di famiglia e venissero celebrate secondo le norme e le consuetudini sociali.

Secondo l'uso romano, il rito nuziale comprendeva la *velatio* della sposa con il *flammeum* (il velo di colore rosso) e l'imposizione sul capo di una corona di fiori; dopo si svolgeva lo scambio dei consensi e la congiunzione delle mani; il rito si concludeva con un corteo nuziale verso il banchetto. È probabile che durante quest'ultima parte della cerimonia avvenissero spesso degli abusi, vista la frequenza e la veemenza con la quale Crisostomo ne condanna gli eccessi e le volgarità, che arrivavano a comprendere canti e atteggiamenti lascivi, con partecipazione di prostitute. Le descrizioni lasciatene fanno pensare allo sciagurato ritorno di tali usanze nei nostri giorni, sotto la denominazione di "addio al celibato" e perfino di "addio al nubilato".

Dopo le denunce di tali abusi, il Crisostomo ribadisce che la figura del vero matrimonio è quello che trova il suo riferimento alle nozze di Cristo e della Chiesa; di conseguenza, tale modello dovrebbe suggerire comportamenti più moderati anche nelle diverse fasi della cerimonia, non soltanto evitando oscenità e scurrilità, ma anche ostentazioni di ricchezza e mantenendosi, invece, in termini di semplicità ed onestà.

Quando poi celebri le nozze non girare per le case, prendendo a prestito specchi e vestiti. Infatti quanto avviene non è per ostentazione né tu conduci la tua figliola ad una parata. Ma, allietando la casa con quanto c'è in essa, chiama vicini, amici e parenti. Quanti ne conosci assennati, questi chiama ed esortali ad accontentarsi di quanto c'è. Non sia presente nessuno di coloro che provengono dal luogo della danza: là infatti v'è una spesa superflua ed indecorosa. [...] Non credere che sia una cosa spiacevole chiamare i poveri per Cristo; è spiacevole chiamare le meretrici. Infatti chiamare i poveri è principio di ricchezza, quello invece, principio di rovina. Non adornare la sposa con ornamenti derivati dall'oro, ma con la mitezza, la riservatezza ed i vestiti consueti, al posto di ogni ornamento d'oro e di trece rivestendola di rossore e di verecondia e persuadendola a non ricercare quelle cose. Non ci sia alcun frastuono, alcun turbamento. Venga chiamato lo sposo, accolga la vergine. I pranzi e le cene non siano pieni di ubriachezza, ma di gioia spirituale. Infatti saranno infiniti i beni provenienti da tale matrimonio e le risorse della vita al sicuro. Invece guarda quanti mali derivano dalle nozze che avvengono oggi (se pure bisogna chiamarle nozze e non pompe esteriori)¹⁵.

Per ribadire le sue esortazioni, Crisostomo ricorre direttamente alla forza dei testi biblici, in particolare al

brano evangelico delle nozze di Cana, che viene anch'esso attualizzato.

Non disonoriamo le nozze con pompe diaboliche. Quello che fu fatto dai cittadini di Cana di Galilea, sia praticato pure da coloro che ora prendono moglie, ed abbiano Cristo, che risiede in mezzo a loro. Mi si chiede: - In che modo può avvenire questo? - per mezzo degli stessi sacerdoti. Infatti: "Chi riceve voi, riceve me"! E allora, se tu avrai cacciato via il demonio e avrai bandito le voci delle meretrici, i canti effeminati, le danze immodeste, le parole turpi, le pompe diaboliche, le gazzarre, le risate smodate, e avrai introdotto i santi servi di Cristo e Cristo stesso, con la loro presenza sarà presente anche sua Madre e i suoi fratelli. Io mi rendo conto che ad alcuni io sembro gravoso e molesto nel presentare a voi queste esortazioni e nell'eliminare questa antica consuetudine. Tuttavia io non mi curo di una tale loro opposizione, poiché, in realtà, non ho bisogno dei vostri favori quanto piuttosto di consenso; non di applausi e di lodi, ma di profitto e di saggezza. Nessuno mi venga a dire che si tratta di consuetudine: quando si commette il peccato, non fate parola di consuetudine. Se dunque si commettono delle colpe, anche se la consuetudine è antica, devi eliminarla; se invece non vi sono peccati, anche se non si tratta di consuetudine, introducila e mettila in atto¹⁶.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro il 19 novembre 2009, nell'ambito del ciclo di incontri di Patristica "La Scrittura si fa vita della comunità credente. La Sacra Scrittura nell'insegnamento e nel magistero pastorale dei Padri".

¹ *De nuptiis* 1,10,11, citato in C. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, Marietti, Genova 1992, p. 129.

² *De Anna, Sermo* I, 4, citato in L. DATTRINO, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Lateran University Press, Roma 2002, p. 34.

³ *De Anna, Sermo* 1,3, citato in C. MAZZUCCO, *Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica*, in *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, a cura di M. Naldini, Nardini editore, Fiesole (FI) 1996, pp. 24-25.

⁴ *De bono viduis* 14,18, citato in MAZZUCCO, *Dignità del matrimonio*, p. 25.

⁵ *In Epistulam ad Colossenses, Homelia* XII,5, citato in DATTRINO, *Il matrimonio*, p. 33; in questo passo il Crisostomo sembra riferirsi a una versione del mito dell'androgino originario presente in alcune tradizioni giudaiche e in Filone (cfr. A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 69-70).

⁶ *Laus Maximi* III,4, citato in DATTRINO, *Il matrimonio*, pp. 65-66.

⁷ *In Epistulam ad Ephesios, Homelia* XX, 1, in *La coppia nei Padri*, Edizioni Paoline, Milano 1991, pp. 391-392.

⁸ *Ibid.*, p. 393.

⁹ *In Epistulam I ad Corinthios, Homilia* XXVI, 7, citato in DATTRINO, *Il matrimonio*, pp. 85-86.

¹⁰ *In Epistulam ad Thessalonicos*, citata in *Ibid.*, p. 102.

¹¹ *De libello ripudii*, citato in *Ibid.*, p. 102.

¹² *In Epistulam ad Thessalonicos*, citato in *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Laus Maximi* I,3, citato in *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ *In Mattheum, Homilia* LXXIII, 4, citato in *Ibid.*, p. 42.

¹⁵ *In Epistulam ad Colossenses, Homilia* XII, 7 citato in *Ibid.*, p. 54.

¹⁶ *In illud 'Propter fornicationes, uxorem habeat'*, 2, citato in *Ibid.*, p. 56.



IL PROFETISMO BIBLICO DALLE ORIGINI A ELIA ED ELISEO (2^a parte)*

Romeo Cavedo

3. *Elia ed Eliseo: il passaggio al grande profetismo*

Specialmente la figura di Elia sembra fare da ponte tra l'enigma dell'antico profetismo arcaico e le grandi figure dei profeti classici o profeti "del libro".

Le storie di Elia si leggono nei capitoli dal 17 al 21 del primo libro dei Re e nei primi due capitoli del secondo. È probabile che l'ordine storico dei fatti imponga di anteporre agli altri il capitolo 21 di 1Re, in cui si parla dell'espedito usato da Gezabele, moglie del re Acab, per assicurare al marito il possesso della vigna di Nabot. L'episodio dimostra quanto grande fosse il deterioramento della situazione: gli anziani del villaggio sono pronti, all'ordine della regina, a trovare due falsi testimoni per far morire Nabot; il senso di solidarietà all'interno del popolo è distrutto e vige una passiva acquiescenza alla politica della corte. I valori tradizionali della proprietà, basati sul fatto che la terra è di Dio e da lui è stata suddivisa tra le famiglie d'Israele, vengono facilmente trascurati. Siamo di fronte a un popolo che sta perdendo la sua identità.

Elia comprende che, alla radice di questa dissoluzione, sta l'incapacità di percepire l'individualità propria del Dio d'Israele come Dio della storia. La politica di corte tende a eliminare ogni residuo di originalità jahvista per uniformare l'esperienza religiosa israelita, cananea e fenicia in uno standard unitario che possa servire di sostegno alla politica unitaria perseguita dal re Omri¹. Elia si rende conto del pericolo insito in questo progetto: a differenza dei profeti che abbiamo incontrato finora egli mostra una lucidità di giudizi storici nuova. La sua reazione non si esplicita ancora in discorsi o invettive elaborate e ricche di contenuti, come sarebbe avvenuto tra poco nei grandi profeti "del libro", tuttavia si colloca già intuitivamente su quella linea. Per il momento la reazione di Elia si manifesta nel gesto profetico spettacolare del Carmelo (1Re 18). Qui egli pone drammaticamente l'alternativa tra baalismo cananeo e la tradizionale religione jahvista. Il testo (18,21) afferma che il popolo non gli rispose nulla. Giustamente Von Rad ha osservato che non si tratta tanto di una perplessità nella scelta ma di un silenzio che rivela la mancata comprensione della domanda di Elia e dimostra che il popolo non comprende neppure per quali motivi e su che basi l'alternativa si ponga. La religione jahvista sta per scomparire, totalmente assimilata dal baalismo cananeo della fecondità.

L'intuizione di Elia ha quindi una portata culturale enorme, perché ricrea nella storia la possibilità per il popolo di trovare, nelle tradizioni del passato, un'identità che stava per perdersi completamente.

Sembra che proprio nei ricordi del passato Elia abbia trovato la lucidità per percepire l'originalità della religione jahvista rispetto a quella cananea. Non per nulla, dopo l'ulteriore sconfitta che per lui seguirà al momentaneo trionfo del Carmelo, egli tornerà all'Oreb per ripercorrere

idealmente il cammino di Mosè (1Re19). Non è privo di significato che queste memorie del passato si siano conservate nei circoli di quei profeti arcaicizzanti e isolati dal progresso della loro società, che hanno continuato a tener vivo quel tipo di confraternite che abbiamo incontrato al tempo di Saul. Quell'antico profetismo, di cui agli inizi non riuscivamo a comprendere l'utilità, dimostra ora di aver avuto una funzione preziosa nella vita del popolo di Dio.

All'Oreb Elia riceve la conferma che la sua missione continuerà in Eliseo e si concretizzerà in mutamenti della scena politica². Elia è un conservatore, ma, proprio per questo, è capace di imporre orientamenti nuovi all'andazzo politico del suo tempo. La sua energia di contestazione e rinnovamento si esplica prevalentemente in gesti pieni di forza e di mistero, non in discorsi culturalmente elaborati, ma apre certamente la via al grande profetismo.

La figura di Eliseo è meno decisa e definita di quella di Elia anche perché le tradizioni su di lui sono state tramandate in tre tipi diversi di filoni narrativi e spesso hanno il sapore dell'aneddoto e del fioretto. Segno, questo, analogamente al caso di Francesco d'Assisi, che la sua figura venne percepita come un'apparizione nuova e inattesa per la sua epoca. Non abbiamo la possibilità di approfondire qui la figura di Eliseo e ci limitiamo a un tratto, presente anche nelle storie di Elia: gli interventi miracolosi a favore di stranieri. La storia di Elia contiene l'episodio della vedova di Sarepta di Sidone (1Re 17) e quella di Eliseo le due storie della donna di Sunem e di Naaman il Siro (2Re 4-5). Ci interessa il valore emblematico e provocatorio di queste storie. I protagonisti sono, in alcuni casi, stranieri: una è una donna fenicia, l'altro è un ufficiale siriano. In antitesi con gli Israeliti essi sanno riconoscere il profeta e il suo Dio, la vedova di Zarepta, in particolare, sembra una figura antitetica alla regina Gezabele, anche lei fenicia, che perseguita Elia. Che senso ha l'apertura universalistica di queste storie? Tra gli altri significati, vogliamo sottolineare questo: esse dimostrano che il popolo di Dio non si identifica con la struttura politica del regno d'Israele e che l'appartenenza ad esso si fonda su un personale riconoscimento del Dio vero, che passa attraverso la stima per il ruolo decisivo dei suoi profeti. Quest'ultimo punto è per noi il più interessante: il profetismo comincia a presentarsi come la più valida mediazione per giungere alla fedeltà richiesta verso il vero Dio. Né il regno, né il culto, né l'appartenenza razziale in se stesse sono sufficienti - anche se mantengono un grande valore, come si può dedurre da 2Re 5,17-19; l'elemento decisivo è un altro: la fede nella salvezza mediata dalla missione profetica. Sarà questo un tema centrale nella concezione profetica del Nord che ispirerà buona parte delle riflessioni che poi si condenseranno nel Deuteronomio.

La nostra panoramica storica, incompleta e sommaria, è terminata. Le domande che ci siamo posti restano ancora senza risposta. Dobbiamo ora tentare di trovarne almeno alcune.

4. I profeti testimoni del Dio dell'alleanza

Per tentare di comprendere la funzione dei profeti percorreremo una via più sintetica rispetto a quella storica finora seguita nella prima parte della trattazione. Ci ha impressionato lo stretto legame tra profetismo arcaico, intermedio e classico, da un lato, e monarchia dall'altro. Da ciò possiamo dedurre che il profetismo ebbe la sua ragion d'essere come componente sempre più critica di quella strutturazione particolare del popolo di Dio che fu il regno. Partiamo da questo dato di fatto per cercare di comprendere la sua particolarissima funzione storica.

a) I principi basilari del sistema monarchico

L'ideologia monarchica nel popolo d'Israele, affine a quella di tutto l'antico oriente, può essere illustrata attraverso quattro principi o "dogmi" (in senso traslato del termine) che ne fanno da fondamento.

Il primo è quello della *promessa incondizionata* della benedizione divina. Si può trovare espresso nello strato più antico della profezia di Natan a Davide nei versetti 8-10; 11-12 e 16 del capitolo 7 del secondo libro di Samuele. Secondo questi passi, Dio promette a Davide di costruirgli una "casa" (cioè una dinastia) per pura grazia, indipendentemente dalla sua decisione di costruire un tempio. L'edificazione di un santuario della dinastia era nell'antico oriente il modo consueto con cui un re cercava di assicurarsi la perenne protezione divina. A Davide vien detto che egli non deve ricorrere a questo espediente consueto, ma fidarsi della promessa divina che è fedele senza porre condizioni all'uomo. Solo in un secondo tempo i redattori deuteronomisti aggiungeranno una condizione: se i tuoi successori peccheranno li castigherò. Originariamente si tratta di pura promessa incondizionata.

Questo tema era probabilmente tradizionale in alcuni strati della fede ebraica. Appare ad esempio anche nelle memorie su Abramo, a cui viene fatta la promessa della benedizione senza chiedere nulla in cambio (Gen 12,2-3.7).

Nella mentalità del Nord questo tema era meno connesso con la dinastia, ma veniva applicato al possesso della terra. Dio, per la sua fedeltà, non avrebbe mai messo in discussione il dono della terra.

Il secondo principio è la certezza dell'assistenza infallibile di Dio nella *guerra santa*. Il tema della guerra santa verrà ampiamente ripreso e rielaborato dal Deuteronomio e dai deuteronomisti, ma è certamente arcaico. Parte dal concetto che sono gli dèi i veri combattenti nelle guerre. Il popolo deve ritualmente prepararsi alla battaglia, lanciare il grido di guerra e, dopo la vittoria operata da dio, raccogliere il bottino e distruggerlo nel rito del *cherem* (cioè dello sterminio) perché esso appartiene al dio vincitore. Casi tipici di guerre sante si possono leggere in Gs 10,10-14 o nel racconto della presa di Gerico in Gs 6. In alcuni versetti di Es 14 anche il passaggio del mare dei giunchi all'uscita dall'Egitto è narrato secondo lo schema della guerra santa.

Anche in epoca monarchica la fiducia nella guerra santa permane nell'uso di consultare Dio prima dell'attacco per avere il responso infallibile di vittoria. È proprio con il loro responso ingannevole che, come abbiamo visto, i profeti di corte sconvolgono questo principio in 1Re 22.

Il terzo principio è la concezione del santuario come luogo della *stabilità dell'ordine cosmico*. È un tema ampiamente sviluppato in molti testi relativi al tempio di Gerusalemme, ad esempio nei Salmi 95-99 o nel Salmo 47 in cui è collegato al tema della guerra santa. Il santuario è il luogo in cui si rivela e si celebra la vittoria di Dio sul caos primordiale e da cui promana la garanzia della stabilità dell'universo e delle strutture sociali e politiche legate al santuario stesso. In Gerusalemme questa tradizione venne arricchita da ulteriori convinzioni sulla stabilità perenne della rocca di Sion e dell'intera città.

Al Nord questo tema non può essere stato assente dall'ideologia dei diversi santuari del paese. Betel era, ad esempio, il santuario ove Giacobbe aveva sognato gli angeli che salivano e scendevano sulla scalinata di una torre-tempio (la *ziggurat*) come garanzia del contatto salvifico di Dio con quel luogo.

L'ultimo principio riguarda direttamente *il re come fonte di benedizione per il paese*. In tutto l'antico oriente il re è concepito come una specie di "sacramento" della buona vita di tutto il regno. Egli è il simbolo e il misterioso artefice della fecondità di persone, animali e piante e per questo deve essere egli stesso prodigio di fecondità con le sue numerose mogli e i molti figli. È lo strumento divino per la vittoria sui nemici (si legga il Salmo 2); è il mediatore della giustizia e della prosperità all'interno del regno (si legga il Salmo 72). Il re è, dunque, colui che assicura, per la sua legittima unzione, l'ordine della creazione all'interno del suo regno.

Questi quattro principi costituiscono l'ossatura della concezione sacrale del popolo e del regno in epoca monarchica.

Il loro denominatore comune è la certezza della perennità irreversibile della benedizione, trasmessa nella storia attraverso le strutture che abbiamo brevemente elencato: la promessa, la guerra santa, il santuario, la monarchia.

Essi furono integrati nella concezione storico-salvifica dell'esodo e della presa di possesso della terra. Quei fatti erano stati le grandi azioni di Dio nella storia per realizzare quel sistema stabile e perpetuo di esistenza del popolo che trovò la sua strutturazione nel regno. Quei fatti furono letti come la premessa e la garanzia della perennità del regno. La storia salvifica, intesa come serie di fatti tendenti a una meta, era, in un certo senso, finita con la costituzione di un sicuro ordinamento politico del popolo nel paese. Cominciava il tempo della continuità immutabile. Ciò che si sperava in epoca monarchica era che non cambiasse nulla, ma che Dio si impegnasse per sempre a garantire la permanenza di ciò che aveva costruito. E ciò sarebbe appunto avvenuto attraverso la mediazione del re, la benefica efficacia dei santuari, la ripulsa di assalti nemici mediante la guerra santa. Alla base di tutto stava la certezza che l'impegno di Dio era fedele, irrevocabile, incondizionato.

Indubbiamente in questa sintesi abbiamo semplificato forse

troppo le cose per ragioni di chiarezza. Non si può negare che vi fossero sfumature, incertezze, consapevolezza di possibilità alternative di vedere le cose. Ma crediamo che quella descritta fosse davvero la mentalità dominante in periodo monarchico, specialmente nelle classi dirigenti e nelle persone meno fini e attente alla ricchezza e alla complessità delle tradizioni.

b) L'antitesi profetica al principio della perennità

La critica alla concezione che abbiamo appena delineato venne a poco a poco formandosi nei circoli profetici. La troveremo annunciata con grande evidenza in Amos e Osea, ma già si intravede nella rude reazione di Elia e anche di Eliseo alla sordità politico-religiosa del suo tempo. Se la osserviamo quando è giunta a maturità potremo capirla meglio. Amos è soltanto profeta di castigo: il giorno del Signore che tutti attendevano - secondo lo schema della guerra santa - come giorno di vittoria per Israele è per lui il giorno del giudizio e del castigo. Nel santuario di Betel, il santuario del regno, egli predica la fine del regno stesso invece della garanzia, là celebrata ritualmente, della sua stabilità.

Negli oracoli iniziali del libro egli annuncia la condanna di molti regni e d'Israele a causa delle loro crudeltà compiute in guerra, forse anche con il pretesto della guerra santa. Introduce un criterio di dipendenza tra moralità e sopravvivenza, assolutamente estraneo all'ideologia che abbiamo descritto. Secondo Amos nessuna promessa divina può bastare a garantire una sicurezza incondizionata. Anche Osea farà capire che l'amore dimostrato da Dio nel passato non fonda per il futuro una certezza giuridica o automatica, ma eventualmente una speranza basata solo sulla libertà dell'amore divino.

Un criterio nuovo di giudizio della storia è qui presente: quello della libertà di Dio.

Dio è libero di mutare ancora una volta, radicalmente, le realtà storiche che ha posto in essere. Lo farà perché è giudice attento e giusto dei comportamenti umani. Egli, in realtà, aveva da sempre condizionato la sua gratuita promessa a una sostanziale fedeltà religiosa e morale del popolo ad un progetto di vita e di storia. Le strutture protettive (tempio, regno, guerra) avevano e hanno valore, ma non sono automatiche. Non basta un rispetto rituale o sacrale di esse per garantire l'immutabilità del possesso del paese. Il luogo dell'interesse di Dio è un altro: la fedeltà degli uomini del suo popolo ai suoi progetti di comportamento. Per questo i profeti criticano la fiducia nel ritualismo culturale, denunciano le ingiustizie sociali, criticano la politica dei sovrani, esigono una fedeltà assoluta ai valori della fede tradizionale. Per loro, infatti, il passato non è solo una storia che ormai è terminata, ma una provocazione alla continua conversione. Il passato, ai loro occhi, ridiventa presente e rivela l'insicurezza di strutture ritenute irreversibili.

c) Uno sguardo retrospettivo

Dio giudica la storia e la sua promessa è condizionata alla fedeltà del popolo al suo autentico progetto. Se è questo, per dirlo in breve, il messaggio nuovo e inaspettato dei primi profeti "del libro", possiamo ora tentare

di ricostruire la via per cui si è giunti a questa chiara formulazione e cercare di capire perché ciò è avvenuto nei circoli profetici e non altrove.

Ci ritornano alla mente le bande di profeti danzanti dell'epoca di Saul e ancora una volta ci chiediamo che cosa possano avere in comune con questo punto d'arrivo.

Formuliamo un'ipotesi.

In quegli antichi circoli di esaltati si mantenne vivo un senso molto forte del mistero di Dio, della sua presenza imprevedibile, dell'origine misteriosa e non razionalizzabile dei suoi disegni. Un uomo che crolla nudo per terra dopo aver danzato e gridato può anche essere soltanto un pazzoide, ma può pure essere un uomo che ha sentito nella sua carne che Dio è grande e inafferrabile, che nessuna struttura, rito, ideologia o schema può esaurirne la misteriosa e incumbente potenza. La nostra ipotesi è che questi circoli primitivi di profeti estatici, pur nelle esagerazioni e ambiguità delle loro esperienze, coltivarono la possibilità di percepire più di altri la trascendenza di Dio.

Nel corso della storia d'Israele questi uomini possono aver conservata viva, più di altri, la sensazione che era necessario difendere una concezione di Dio più riservata e complessa di quella che andava sempre più imponendosi nel culto ufficiale e nell'ideologia politica corrente.

La gente chiamava queste persone "veggenti" o, più spesso, "uomo di Dio". Le consultava per conoscere i disegni di Dio. Il ricorso a loro era abituale anche a corte prima di prendere decisioni difficili o di ingaggiare una battaglia. Si sperava da loro un responso positivo, lo si sollecitava anche con dei trucchi (come racconta di Geroboamo 1Re 14,1-18). Specialmente quando l'interrogante era il re, sembrava che la risposta dovesse essere a priori favorevole, non solo per piaggeria cortigiana ma in forza di quei principi ideologici che abbiamo elencato. Così, senza escludere la malafede di qualcuno, si può pensare che questi uomini di Dio, spesso richiesti di responsi superiori alle loro capacità, abbiano patito interiori contraddizioni, che la Bibbia fa intravedere dietro il fenomeno della "falsa" profezia. La prassi civile e politica si andava sempre più secolarizzando. Da un lato si dava per scontata la validità della benedizione incondizionata di Dio; dall'altro, proprio come conseguenza di questa supposizione teologica, ci si industriava di aiutare il compimento della promessa con scelte umanamente più promettenti, che dessero garanzia di assicurarsi il successo o la sopravvivenza. Si cercava di coniugare insieme l'accortezza politica spesso più spregiudicata con una teorica fede in Dio e nella sua assistenza. Si cercava di rendere efficace e funzionante la promessa con i meccanismi del rito, con gli assiomi sacrali che abbiamo elencato e con l'arte della politica. Si cercava di coordinare tutto in un sistema di autoprotezione che integrasse ogni aspetto che noi oggi, con una distinzione che allora non esisteva nel senso attuale dei termini, chiameremmo sacro e profano.

Anche i profeti erano considerati pedine di questo sistema. La maggior parte di loro non seppe sottrarsi. Nel loro ambito rimase però presente la tendenza di alcuni a non integrarsi nel sistema, a rimanere isolati, a conservare antiche esperienze di un Dio libero e inafferrabile. Nella nostra ipotesi furono proprio gli eredi di quell'arcaico

profetismo dei tempi di Samuele a seguire questa linea. La presenza di questi irriducibili conservatori tenne viva la percezione della contraddizione soggiacente alla prassi politica dei due regni. Impedì l'acquiescenza a un progresso che comprendeva una nuova idea del rapporto Dio-popolo e continuò a porsi domande sulla sua legittimità. A modo nostro, queste domande potrebbero essere formulate, più o meno, in questi termini:

- come si ottiene la benedizione di Dio? con il culto? con la fedeltà al re e alla sua politica? con l'ubbidienza alla legge?
- si ottiene la benedizione o la si riceve per pura grazia?
- la salvezza del regno verrà da una nuova politica religiosa che unisce israeliti e cananei in una nuova sintesi teologica oppure da un ritorno rigoristico al passato?
- chi è che appartiene a Dio e al suo popolo?
- dove e come agisce Dio?

È probabile che molte persone si ponessero domande come queste, ma è ancor più probabile che gli ambienti profetici fossero quelli in cui esse emergevano con maggiore chiarezza e potevano essere meditate con maggiore libertà di spirito.

La nostra ipotesi è che questo ambiente religioso e culturale, arcaico e isolato, abbia fornito il terreno adatto per il sorgere di un primo abbozzo di proposta alternativa nel profeta Elia. L'illuminazione divina fece compiere ad Elia il salto necessario per saper uscire allo scoperto con chiarezza e coraggio. Elia è capace di dedurre dalle sue esperienze, comuni ad altri profeti, che l'assoluta diversità del Dio dei padri rispetto ai Baalim cananei esige una svolta radicale anche nella vita politica del popolo. Fatta questa

deduzione, siamo a un passo dai grandi profeti "del libro" come Amos e Osea. Con Elia il profeta cessa di essere una pedina, sia pure mai del tutto convinta, del sistema, per divenire il giudice e il predicatore della conversione. Da quel lontano vivaio di profeti esaltati Dio stava per far nascere il carismatico del giudizio e della parola.

Questa ricostruzione è solo un'ipotesi, incerta e fragile. Non solo gli studiosi, ma ogni cristiano è invitato a ripensare ai dati biblici, a meditare e ricercare sulle origini e la natura della profezia. L'incertezza delle soluzioni non deve scoraggiare. Il messaggio dei grandi profeti non ha gran bisogno della preistoria del profetismo per essere compreso. Ma questa ricerca sulle origini è ugualmente educativa: ci dimostra quante cose ancora non sappiamo e ci invita ad essere investigatori sempre più attenti di ogni particolare del testo biblico.

* Testo di una conferenza tenuta per la Scuola Biblica nell'ottobre 1981; la prima parte è stata pubblicata nel numero precedente di "Appunti di teologia".

¹ Il riferimento è al progetto politico generale di Omri il quale, salito al trono, cercò di superare le tensioni politiche e religiose all'interno del suo regno favorendo una politica di parità tra elemento israelita ed elemento cananeo e cercando la massima fusione possibile tra i due gruppi. Ciò significava che il culto cananeo di Baal doveva essere equiparato al culto israelitico di יהוה e, in questo modo, il sincretismo religioso (ossia la compenetrazione dei due culti) divenne un progetto civile e politico favorito dalla corte.

² Di fatto si tratterà della salita al trono di Ieu il quale impone, nel Regno del Nord, una svolta jahvista, capovolgendo la situazione rispetto ai tempi di Omri e Acab. Esercitare il culto cananeo diventa un delitto contro lo stato e la religione jahvista è l'unica permessa.

La Scuola Biblica invita alle conferenze pubbliche con cui dà inizio ai corsi 2010-2011

IL VANGELO SECONDO MATTEO

A VENEZIA, presso la Sala S. Apollonia

Mercoledì 6 ottobre - ore 18.00

"La comunità di Matteo"

don Carlo Broccardo, Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

Giovedì 7 ottobre - ore 18.00

"Il ruolo di Pietro in Matteo"

don Maurizio Girolami, Facoltà Teologica del Triveneto - Concordia Pordenone

Venerdì 8 ottobre - ore 18.00

"A chi è rivolto il discorso della montagna?"

don Pierantonio Tremolada, Facoltà Teologica Italia Settentrionale - Milano

A MESTRE, presso la Sala-Teatro "S.M. Kolbe", via Aleardi

Martedì 12 ottobre - ore 20.40

"Se un ebreo crede in Gesù Cristo: dal Pentateuco al Vangelo di Matteo"

mons. Renato De Zan, Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma



INCONTRI DI PATRISTICA

Il Centro Pattaro promuove nel prossimo mese di novembre 2010 un nuovo ciclo di incontri di Patristica sul tema *La Scrittura si fa vita della comunità credente. La Sacra Scrittura nell'insegnamento e nel magistero pastorale dei Padri*. Esso rappresenta la seconda serie di quello sul medesimo tema svolto l'anno scorso, nato dall'intenzione di rispondere al messaggio conclusivo del Sinodo dei Vescovi del 2008, che esortava ad accostarsi alla mensa della Parola di Dio, e vuole essere un invito a conoscere come i Padri abbiano saputo edificare la Chiesa sul fondamento della Scrittura. In questo modo, si propone anche di offrire degli esempi storici che mostrano quanto la conoscenza della Sacra Scrittura possa aiutare a comprendere meglio come testimoniare Cristo nella concretezza della vita personale e sociale.

I Padri, infatti, hanno ricevuto la Sacra Scrittura come la testimonianza di un incontro vitale con il Dio della salvezza. L'hanno custodita come un patrimonio della fede, vissuta in Cristo e tramandata come obbedienza al comando di lui. L'hanno accolta come una via di accesso a Cristo e al suo messaggio. L'hanno commentata per trarne l'energia necessaria a rinvigorire la loro fede. L'hanno resa linfa vitale per alimentare la vita delle loro comunità. Hanno saputo costruire attorno ad essa le coordinate per

riconoscere la presenza di Cristo operante ancora nella storia degli uomini e nella vita delle comunità cristiane. Nel primo incontro, tenuto dal prof. Aleksander Naumow, si potrà vedere come dalla frequentazione assidua della Sacra Scrittura sia potuta nascere la tradizione liturgica: in particolare, verrà analizzata la *Divina Liturgia* di Giovanni Crisostomo, che rappresenta non solo la tradizione liturgica più antica e autorevole della Chiesa d'Oriente ma anche un modello paradigmatico per la Chiesa d'Occidente.

Il secondo incontro sarà dedicato alla genesi della produzione poetica dei Padri, base della tradizione degli inni e delle preghiere cristiane, che hanno accompagnato la vita quotidiana delle comunità per secoli e in alcuni casi sono rimasti in uso fino ad oggi; in questo caso l'attenzione sarà concentrata sugli *Inni* di Ambrogio - certamente l'autore occidentale più fecondo in questo campo - analizzati da don Giorgio Maschio.

Infine, non può mancare un'analisi delle fonti scritturistiche della ricchissima produzione artistico-figurativa che ha dato avvio all'arte cristiana; qui la vastità del panorama e la ricchezza degli esempi richiedono ovviamente una delimitazione: il prof. Andrea Enzo prenderà in considerazione specialmente le fonti bibliche e patristiche dei mosaici presenti nella Basilica di San Marco.

La Scrittura si fa vita della comunità credente
La Sacra Scrittura nell'insegnamento e nel magistero pastorale dei Padri
2° ciclo

Giovedì 4 novembre - ore 18.00

La Sacra Scrittura fonte della tradizione liturgica:

la *Divina Liturgia* di Giovanni Crisostomo

Aleksander Naumow, Università Ca' Foscari - Venezia

Giovedì 11 novembre - ore 18.00

La Sacra Scrittura fonte della tradizione poetica sacra:

gli *Inni* di Ambrogio

don Giorgio Maschio, Facoltà Teologica del Triveneto

Giovedì 18 novembre - ore 18.00

La Sacra Scrittura fonte della tradizione artistica:

l'insegnamento dei Padri nei mosaici di San Marco

Andrea Enzo, ISSR "S. Lorenzo Giustiniani" - Venezia

Tutti gli incontri si svolgeranno presso il Centro Pattaro

PROPOSTE DI LETTURA

B. SALVARANI, *Renzo Fabris. Una vita per il dialogo cristiano-ebraico*, Edizioni EMI, Bologna 2009, pp. 304.

La tesi di dottorato in teologia di Brunetto Salvarani, teologo rigoroso e creativo, animatore instancabile di iniziative di dialogo interreligioso soprattutto "dal basso", ha dato origine a questo libro su Renzo Fabris (1929-1991), che è molto più di una biografia. È la testimonianza della vita di un amico, da ricevere come eredità e come responsabilità.

Salvarani affronta in dettaglio la storia amara, ma anche ricca di speranze, del rapporto tra cristiani ed ebrei nel Novecento, di cui la Shoà e il Concilio Vaticano II, in particolare il numero 4 di *Nostra Aetate*, sono due eventi imprescindibili.

Renzo Fabris, sposo, padre e dirigente d'azienda, ha vissuto da protagonista questa storia con una lucidità ed una intelligenza non comuni, prima di tutto come uomo e poi come cristiano, da "teologo non professionista".

Laureato in Giurisprudenza e in Scienze Politiche e Sociali, Fabris lavora in diverse imprese, dedicandosi contemporaneamente all'insegnamento. La gestione del personale e l'organizzazione aziendale, viste in un'ottica umanistica e di promozione della persona, sono state le sue materie fondamentali, da dirigente e da professore, anche durante il suo periodo veneziano, dal 1978 al 1981. La sua passione per Israele nasce in occasione dei viaggi che già da bambino fece nel Vicino Oriente per il lavoro del padre. Con il tempo cresce l'interesse verso le persone, la loro fede, la loro storia, le loro tradizioni e ciò che questo di riflesso significa per i cristiani e la Chiesa. È interessante confrontare le date della sua vita e della ricchissima bibliografia con quelle di quanto accadeva nello stesso tempo nel mondo. Renzo studia, riflette, commenta e interviene, più che puntualmente, cogliendo limiti e possibilità di superarli. È la "funzione profetica", di cui scrive Paolo Debenedetti nella prefazione, cioè di qualcuno che non annuncia il futuro, ma lo prepara. Brunetto Salvarani descrive la sua ricerca come un "esteso *midrash* a *Nostra Aetate*".

Le pagine, dense di contenuti e spunti teologici, esegetici, culturali, in cui Salvarani analizza e ripropone il pensiero di Renzo Fabris, sono quelle che più ci fanno pensare al dono prezioso che abbiamo ricevuto e alla grande responsabilità che abbiamo di far sì che il piccolo seme continui a crescere.

A partire dalle quattro provocazioni - la Chiesa, Gesù, la Shoà e lo Stato di Israele - ci vengono presentate le sue riflessioni e intuizioni: la purificazione del linguaggio, la proposta di una giornata da dedicare all'ebraismo, l'importanza del dialogo con l'Islam, il rapporto tra dialogo cristiano-ebraico ed ecumenismo, l'esperienza di Nevè Shalom - Waahat as-Salaam sono solo alcune di esse.

Centrale, in questa parte, è la lettura originale dei capitoli

9-11 della lettera ai Romani: Renzo distingue lo zelo e l'emulazione, amore che ricerca il bene dell'altro e lo fa vivere, dalla gelosia e dalla bramosia che derivano dall'amore per difetto, radicato nella dipendenza. Cristiani ed ebrei sono dunque chiamati a rendersi reciprocamente testimonianza del loro essere fedeli alla vocazione che hanno ricevuto.

Infine Salvarani ci invita ad "andare oltre", nonostante le "difficoltà perduranti" e formula alcuni punti sui quali è doveroso continuare il ragionamento e l'approfondimento: per esempio, quali conseguenze comporta per l'identità della Chiesa e per il tema della salvezza il "nuovo" rapporto con l'ebraismo.

Nel libro compaiono tanti nomi di uomini e donne che, secondo la vocazione di ciascuno, da cristiani o da ebrei, hanno arricchito e approfondito la propria identità a partire dal rapporto con l'altro: Jules Isaac, Elia Kopciowski, Martin Cunz, Bruno Hussar, Maria Vingiani, Gianni e Myriam Marcheselli, solo per citarne alcuni.

Pensando a loro, con gratitudine, ci accorgiamo che non è solo o tanto questione di una "dottrina del dialogo", ma, appunto, di una "vita per il dialogo".

Anna Urbani

J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, con un'editoriale di R. Gibellini, [Giornale di Teologia 339], Queriniana, Brescia 2009, pp. 169.

Nel dibattito, che da qualche tempo sta tornando assai aspro, fra pensiero scientifico e pensiero teologico, entrambi gli schieramenti sembrano a volte polemizzare contro un avversario che assomiglia più a un fantasma che non alla realtà. Così, mentre alcuni credenti finiscono a volte per banalizzare, se non addirittura fraintendere, le dottrine evoluzionistiche (come fa vedere Morandini nel suo *Dio e Darwin*, recensito nel numero scorso di "Appunti di teologia"), dall'altra parte molti scienziati pretendono di squalificare le religioni, soprattutto quella cristiana cattolica, identificandole con concetti e dottrine spesso assai lontani da quelli effettivamente sostenuti dalla teologia.

Il fenomeno sembra avere assunto i connotati di una vera e propria "moda culturale", i cui protagonisti principali, nel panorama italiano, sono Piergiorgio Odifreddi, Telmo Pievani e Michel Onfray, cui si aggiungono (talvolta e con approccio meno ruvido) Gilberto Corbellini, Edoardo Boncinelli e Giulio Giorello. Molti di loro si rifanno ad alcuni autori di lingua inglese, che hanno scritto i libri forse più completi e diffusi, almeno a livello internazionale, di questa tendenza: Richard Dawkins (*L'illusione di Dio*), Sam Harris (*La fine della fede*), Christopher Hitchens (*Dio non è grande*) e Daniel Dennett (*Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*); tutti titoli pubblicati negli ultimi dieci anni e che si stanno diffondendo anche

in Italia, sull'onda del successo ottenuto dagli scrittori nostrani. È con le posizioni di questi quattro scrittori che si confronta il presente libro, nel quale i lettori italiani potranno perciò trovare discusse le tesi dalle quali si muove la schiera degli attuali propagandisti dell'ateismo nel nostro paese.

L'autore è uno dei più noti teologi cattolici nordamericani, professore emerito alla Georgetown University di Washington D.C., dove ha tenuto per molti anni un corso di introduzione alla teologia dal titolo "Il problema di Dio". Forte di tale esperienza, egli svolge una trattazione essenziale e puntuale, espositiva e critica, delle tesi principali di questa corrente di pensiero, che denomina "nuovo ateismo" o anche "ateismo debole", per paragone con quello "duro", cioè quello classico di Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e Sartre (cfr. p. 21).

Tutte le polemiche che i nuovi atei sollevano riguardo alle religioni seguono, secondo l'autore, una linea conduttrice principale, riconducibile allo "scientismo", ossia alla convinzione secondo cui "la scienza, da sola, è una via affidabile per la vera comprensione di qualsiasi cosa" (p. 44). Tra le diverse considerazioni proposte, si fa notare subito quella che imputa ai nuovi atei di basarsi su una concezione della religione e della fede che sembra conoscere in modo molto superficiale la teologia: "presentando le forme più estreme di fanatismo religioso, essi cercano di convincere i loro lettori che questo materiale ripugnante sia l'essenza della fede" (p. 57), mentre "al di là di alcuni pungenti riferimenti, non c'è segno di contatto tra i nuovi atei e la teologia, tanto meno di un'indagine precisa sull'argomento" (p. 59). Inoltre, essi sembrano ignorare del tutto le scienze bibliche, perché assumono il "presupposto che per comprendere tutta la sostanza della fede biblica, è necessario prendere alla lettera i testi sacri" (p. 61), cosicché, paradossalmente, il nuovo ateo pone alla Bibbia gli stessi interrogativi letteralisti dei fondamentalisti (cfr. p. 63).

D'altra parte, un atteggiamento altrettanto disinvolto sembra praticato dai nuovi atei anche per quanto riguarda la questione delle "prove" scientifiche a favore della religione, la cui mancanza sarebbe un motivo decisivo per respingerla: essi "sicuramente conoscono la massima secondo la quale l'assenza di prove per Dio non è prova di assenza ma, pur conoscendola, la ignorano" (p. 75).

Il punto in cui la critica di Haught mi sembra più efficace è quando egli trova nei nuovi atei "un caso grave di monismo esplicativo" (p. 136), perché partono dal presupposto che la sola via esplicativa valida sia quella offerta dalle scienze naturali, e in questo modo tralasciano il fatto che "possono esistere molteplici livelli di comprensione e di spiegazione" (p. 134). L'Autore imputa poi al loro pensiero anche una "debolezza" che risiede, infatti, "ironicamente nella sua volontà di scendere a compromessi con il teismo politicamente e culturalmente insipido che pretende di scalzare" e dimostra, perciò, assai meno vigore rispetto agli atei "duri", che "erano, per lo meno, tanto brillanti da capire che un'accettazione completa della morte di Dio avrebbe richiesto un ascetismo che manca completamente nelle formule neo-ateiste" (p. 49). Manca ai nuovi atei, perciò, il rigore e la profondità teorica che conduceva i

classici a concludere che "se siamo veramente sinceri nel nostro ateismo, tutta la rete di significati e di valori che si era formata attorno all'idea di Dio nella cultura occidentale deve essere gettata via con il suo centro organizzatore" (p. 51), come infatti sosteneva Nietzsche nel famoso passo dedicato alla "morte di Dio".

Se poi il rifiuto della religione si basa sulle dottrine evoluzionistiche, anche in questo caso, secondo Haught, non è inevitabile il conflitto con la religione e la teologia cristiane, perché "l'evoluzione potrebbe essere intesa, a livello teologico, come la storia della graduale emersione del mondo dal *caos* e dalla monotonia iniziali, e della sua avventurosa ricerca di modi di essere più complessi. Il Dio dell'evoluzione invita umilmente le creature a partecipare alla creazione continua dell'universo" (p. 165).

Non manca, infine, un cenno al "puritanesimo cognitivo ed etico" che caratterizza, da un punto di vista teologico cristiano, il nuovo ateismo e che si presenta sotto due aspetti: "intellettualmente [...] assume la forma di uno scientismo intransigente che risana le menti spazzando via tutto il sudiciume della fede, [...] mentre] eticamente [...] si manifesta nella promessa di basare d'ora in poi la moralità su una razionalità purificata, grazie alla scienza, da tutti i legami con la religiosità" (p. 150).

In sintesi, Haught vuole farci capire che "il nuovo ateismo è teologicamente poco stimolante" (p. 179), anche perché non ha familiarità alcuna con i principali pensatori religiosi contemporanei e ciò che esso chiama teologia "non ha quasi nulla a che vedere con la teologia nel senso in cui la intendo io" (p. 18).

Il libro non ha la pretesa di essere un trattato sistematico, quantunque le critiche siano sempre circostanziate da puntuali riferimenti, ma vuole offrire una serie di spunti di riflessione, alla portata anche di un lettore non specialista. Certamente, lo stile in cui è scritto, agile e sapido, ricco di battute a volte assai taglienti, può spiazzare un lettore abituato alle opere ben più paludate proposte dalla letteratura europea (e specialmente quella italiana), ma alla fine ciò che egli ne ricaverà sarà un salutare *choc* che lo spingerà a prestare maggiore attenzione critica a quello che sta, purtroppo, diventando davvero - come si usa dire - "pensiero unico".

Marco Da Ponte

M. ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Paoline Editoriale, Milano 2007, pp. 177.

In una società che sta diventando sempre più variegata per composizione etnica, provenienze geografico-culturali e convinzioni religiose, anche i problemi suscitati dagli sviluppi delle tecnoscienze in campo bioetico devono essere inquadrati tenendo conto di tale differenze. A maggior ragione nella prospettiva, che sembra diventare di giorno in giorno più realistica, di un accesso sempre più largo alle possibilità offerte dalle tecniche di intervento sulla vita fisica degli esseri umani.

Il libro di Aramini si propone come uno strumento per un primo approccio ad un'analisi comparata del modo in

cui le diverse tradizioni religiose affrontano i principali problemi di bioetica e, nello stesso tempo, pretende, però, anche di indicare una prospettiva teorica fondamentale, cioè quella della bioetica personalista di ispirazione cattolica. L'Autore parte dalla constatazione che, nell'etica in generale e nella bioetica in particolare, sembra oggi imporsi l'esigenza del pluralismo, ma precisa subito che "non possiamo accontentarci di un'idea relativistica del pluralismo, inteso come semplice accostamento di posizioni culturali, chiuse in se stesse e senza comunicazione con gli altri. Al contrario, occorre proporre un pluralismo dinamico, aperto al confronto, dove tutte le tradizioni culturali e religiose possano dare il loro contributo, nel rispetto delle posizioni degli altri" (p. 14). L'obiettivo verso il quale ci si deve orientare è quello di "giungere a principi oggettivi, capaci di raccogliere, magari con molta fatica, il consenso di tutti o della grande maggioranza delle posizioni" (ivi).

La trattazione si apre con un capitolo dedicato alla nascita della bioetica, allo scopo di chiarirne le basi e le problematiche, in relazione agli ambiti di ricerca scientifica e medica; segue poi un altro capitolo dedicato all'illustrazione della bioetica laica, in particolare alle posizioni di T.H. Hengelhardt, che in effetti è stato il primo a impostare una visione sistematica di tali problematiche, secondo un'angolatura che vuole radicarsi nella tradizione del pensiero etico laico proprio dell'Occidente. Conoscerne i fondamenti, motivazioni e criteri è tanto più opportuno quanto più la bioetica laica sembra oggi avere la voce più forte nelle discussioni pubbliche.

Il libro entra poi nell'analisi delle prospettive etiche delle principali religioni, cominciando da quella cristiana cattolica, ma senza che nell'economia del volume essa assuma un peso preponderante. Successivamente vengono considerati il Cristianesimo protestante, l'Ebraismo, l'Islam e il Buddismo; per ognuno viene messo in luce il modo in cui affronta i principali problemi di bioetica, con particolare riguardo alla concezione antropologica che vi sta a fondamento. In questo panorama, si può forse notare l'assenza del Cristianesimo ortodosso: vista la numerosa presenza di immigrati di tale confessione presenti nel nostro paese sarebbe il caso - nell'eventualità di una successiva edizione del volume - di provvedere a completare questa sezione.

Il libro è arricchito da una serie di casi di bioetica commentati alla luce degli insegnamenti religiosi raccolti nei capitoli precedenti: si tratta di un prezioso strumento che, individuando situazioni molto concrete, permette di comprendere meglio come i diversi riferimenti teologici ed antropologici possano orientare le scelte. In *Appendice* viene riportato il testo della cosiddetta "Convenzione di Oviedo", ossia della convenzione stilata dalla Comunità europea per la protezione dei diritti dell'uomo e della dignità dell'essere umano nei confronti delle applicazioni della biologia e della medicina ("Convenzione sui Diritti dell'Uomo e la biomedicina" 4 aprile 1997).

Il quadro che il lettore si può formare, anche se di ampiezza limitata (soprattutto a motivo dell'intenzione del libro, che si prefigge la maggiore semplicità possibile), permette di cogliere come sulle questioni bioetiche le grandi

religioni abbiano posizioni differenti, pur concordando sostanzialmente sull'esigenza del rispetto della dignità dell'essere umano e della vita; emerge, poi, che anche all'interno di ciascuna religione non ci sono sempre né uniformità di pensiero né omogeneità di indicazioni etiche, perché di fronte al continuo mutare delle prospettive scientifiche e tecniche non è facile trovare il modo di integrare nel patrimonio teologico, antropologico ed etico fondamentale le problematiche che vengono via via sollevate.

Marco Da Ponte

ACQUISTI RECENTI

Sacra Scrittura

Grande Lessico dell'Antico Testamento, voll. VIII e IX, Paideia, Brescia 2008.

E. BEST, *Il Corinzi*, Claudiana, Torino 2009.

B. MAGGIONI, *Il Dio di Paolo. Il vangelo della grazia e della libertà*, Paoline, Milano 2008.

F. MANZI, *Paolo, apostolo del Risorto. Sfidando le crisi a Corinto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 4, *Legge e amore*, Queriniana, Brescia 2009.

TH. SÖDING, *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Queriniana, Brescia 2008.

T. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Claudiana, Torino 1999.

Teologia

P. BAIMA BOLLONE, *Sindone. Storia e scienza*, Priuli & Verlucca, Torino 2010.

M. BORDONI, *Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

M. CACCIARI - P. CODA, *Il sono il Signore tuo Dio*, (I comandamenti), il Mulino, Bologna 2010.

P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del dio dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

M. P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: il Vangelo nella cultura di oggi*, EDB, Bologna 2010.

R. GIBELLINI, *Breve storia della teologia del XX secolo*, Morcelliana, Brescia 2008.

G. LARAS - C. SARACENO, *Onora il padre e la madre*, (I comandamenti), il Mulino, Bologna 2010.

ALAIN MATTHEUWS, *Amarsi per donarsi. Il sacramento del matrimonio*, Marcianum Press, Venezia 2008.

P. PRODI - G. ROSSI, *Non rubare*, (I comandamenti), il Mulino, Bologna 2010.

G. RAVASI, *500 curiosità della fede*, Mondadori, Milano 2009.

L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010.

P. SEQUERI (ED.), *Il corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009.

CH. THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006.

CH. THEOBALD, *Il Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, voll. 1 e 2, EDB, Bologna 2009.

CH. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, EDB, Bologna 2010.

Ecclesiologia

Enchiridion Vaticanum, vol. 23, EDB, Bologna 2008.

G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.F. PIAZZA (EDD.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010.

S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita & Pensiero, Milano 2007.

Ecumenismo

P. RICCA, *Giovanni Calvino. L'altra Riforma*, Morcelliana, Brescia 2009.

P. RICCA, *Lutero mendicante di Dio*, Morcelliana, Brescia 2010.

Filosofia e scienze umane

P. BARCELLONA - F. VENTORINO, *L'ineludibile questione di Dio*, Marietti 1820, Genova - Milano 2009.

F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Bompiani, Milano 2008.

J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006.

R. SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio e l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Storia del Cristianesimo

PH. JENKINS, *I nuovi volti del Cristianesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2008.

DONI RICEVUTI

Un centinaio di volumi di Teologia, Sacra Scrittura e Storia del Cristianesimo sono stati donati alla biblioteca del Centro Pattaro da Elisabetta Conforti, alla quale va la nostra via gratitudine.

XXIV ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI DON GERMANO

Lunedì 27 settembre alle ore 19

ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano a Venezia
per partecipare alla liturgia eucaristica in memoria di don Germano
che sarà presieduta dal Vescovo Ausiliare mons. Beniamino Pizziol.

La sezione "Fede e scienza" dello Studium Cattolico Veneziano

invita a due incontri

Giovedì 14 ottobre 2010

Presso il Centro Studi Teologici "Germano Pattaro"

ore 18.00

Religione e neuroscienze

Aldo Natale Terrin, Università Cattolica di Milano

Lucio Varagnolo, Studium Generale Marcianum - Venezia

ore 21.00

L'intelligenza artificiale tra scienza e fede

Lucio Varagnolo, Studium Generale Marcianum - Venezia

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS CAMPO SAN MAURIZIO SAN MARCO 2760 30124 VENEZIA TELEFONO 041 5238673

Anno XXIII, n. 3 - Luglio-Settembre 2010 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
LA CARITÀ REDENTIVA
† *Germano Pattaro*



_____ pag. 2
DALLA SCRITTURA ALLA VITA
DELLA COMUNITÀ:
IL MATRIMONIO CRISTIANO (1ª parte)
Marco Da Ponte



_____ pag. 7
IL PROFETISMO BIBLICO DALLE ORIGINI
A ELIA ED ELISEO (2ª parte)
Romeo Cavedo



_____ pag. 11
INCONTRI DI PATRISTICA



_____ pag. 12
PROPOSTE DI LETTURA
Anna Urbani - Marco Da Ponte

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - CAB 02070 - c/c n° 36243 - IBAN IT70 N 05188 02070 000000036243
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

APPUNTI
DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20-c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,
Paola Mangini, Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi, Francesco Trentini*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: grafarta@libero.it