

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 XVIII - n. 3 - Luglio-Settembre 2005 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

IN ASCOLTO DEI PADRI



SAN GREGORIO DI NAREK E LA SUA ESPERIENZA MISTICA *Boghos Levon Zekiyán*

San Gregorio di Narek rappresenta una grandezza, nel suo genere, unica nella storia della cultura religiosa e letteraria dell'Armenia. Non a caso è stato detto di lui: "Narekatsi riassume in sé tutto ciò che lo spirito armeno ha pensato fin dall'inizio [...] Tutte le angosce e le lotte, come pure tutte le vittorie e le speranze del popolo armeno, egli le ha condensate nella sua opera"¹. Dopo i Salmi, *Narek*, il suo capolavoro, fu il libro più letto dagli armeni che, nel ritmo travolgente dei suoi versi, nonostante la grave difficoltà a penetrarne i significati, percepivano qualcosa di sublime, un riflesso del proprio essere, un potere taumaturgico contro ogni male e calamità. Come rilevava, in occasione delle celebrazioni del millennio della nascita del Santo, Luc-André Marcel, uno dei migliori interpreti e maggiori appassionati della sua mistica poesia, questo fatto, raro, rarissimo nella storia delle letterature dimostra forse meglio di qualsiasi altro discorso, in termini meramente estetici, la sua grandezza².

La figura di Grigor si staglia con irripetibile singolarità non solo nell'ambito di una cultura nazionale come quella armena, dell'esperienza di una Chiesa particolare benché coinvolgente una intera nazione qual è la Chiesa Armena, ma direi senza esitazioni: essa si erge tale anche nel raggio d'orizzonte di questa nostra *oicumene* mediterranea, di questa nostra civiltà europeo-semitico-altaica, di questo nostro pianeta in rapporto a ciò che vi è in esso di umano e di più bello. Gregorio di Narek è una grandezza unica con quel carisma d'incondizionata peculiarità che fa naufragare ogni analogia, sfugge ogni termine di raffronto, e che si afferma come un tratto tra i più espressivi del genio assoluto dalla Bibbia ad Omero, da Platone ad Agostino, da Dante a Shakespeare, dai Veda al Rumí.

Ma prima di procedere oltre cerchiamo di conoscere brevemente il personaggio.

Il monastero di Narek e il suo "Vegliante"

Innumeri monasteri, cinti di torri e di chiese di cristallo³, adornavano un tempo le sponde del lago di Van. Sparsi in mezzo a valli profonde o emergenti su coste e colli di smeraldo, essi ascoltavano in deferente silenzio la leggenda eterna delle cime innevate delle vicine montagne, il tumulto veemente delle onde in delirio e il sordo ululare del vento tra le patrie foreste di pioppi e platani, sommerso e maestoso, ruvido e tagliente. Di taluni si discernono ancora ruderi e sagome avvolti spesso nella desolazione di una stalla o fienile, di altri restano le rovine, echi ammutoliti di appassite glorie; di molti neppure un residuo di traccia, quasi la natura stessa avesse onta di esibire tanto sfacelo.

Tra questi ultimi pure il monastero di Narek, fondato nel 935 e che fioriva ancora agli albori del XX secolo sui lidi meridionali del lago, fino al genocidio armeno del 1915 nell'impero ottomano. Quel monastero aveva vissuto un periodo d'incomparabile splendore al volgere del primo millennio. Centinaia di monaci, di cui parecchi anacoreti con appositi eremi, vasti cantieri di produzione artigianale, *scriptoria* ferventi di attività, una schiera d'illustri dottori erano la viva testimonianza di un'epoca, senz'altro una delle più felici che l'Armenia abbia conosciuto nella sua lunga e martoriata storia e che paradossalmente sarebbe culminata nella tragica soppressione, da parte di Bisanzio, dei due reami armeni, degli Artzruni e dei Bagratuni, rispettivamente nel 1021 e 1045.

Nel campo religioso, l'epoca registra inizialmente tentativi di riavvicinamento, sollecitati da Fozio, tra le Chiese bizantina e armena. Nonostante l'esito negativo di tali sforzi, i decenni a cavallo tra il IX e il X secolo attestano una qualche apertura verso il mondo bizantino, accompagnata da una certa reviviscenza delle frange calcedonite nel paese. Purtroppo la crescente chiu-

sura della politica imperiale nella seconda metà del X secolo approfondirà il fossato tra le due Chiese.

La nascita di Gregorio (in armeno Grigor) viene collocata intorno al 951; la morte avvenne un 27 febbraio, probabilmente del 1010. Il corpo fu deposto nella chiesa del monastero. Ma già pochi anni più tardi, nel 1021, le reliquie del Santo furono traslate a Sebastia/Sebaste, l'attuale Sivaz, nell'antica provincia dell'Armenia Minore in Anatolia centrale. Infatti, in quell'anno l'ultimo re del Vaspurakan, Senekherim, atterrito dalle prime invasioni, sulle sue frontiere orientali, delle tribù turciche, cedette i suoi territori all'imperatore bizantino Basilio II e si ritirò nei dintorni di Sebaste, in nuovi territori concessigli dal *Basileus* in cambio di quelli da lui ceduti ad oriente, insieme a decine di migliaia di persone al suo seguito.

La vicenda terrena di Grigor non ha quasi storia. Entrato in tenera giovinezza sotto il tetto monastico, passò la vita nel raccoglimento, insegnando e pregando, contemplando e ascoltando: contemplando le selvatiche e vergini bellezze della natura circostante, ascoltando la monotona melodia delle onde e dei venti. Fu un maestro rinomato e, ancora in vita, godette della fama di santità, come attesta egli stesso (LXXII, b)⁴.

Il Narek: Matean Ołbergut'ean/ "Il Libro della Lamentazione"

Matean Ołbergut'ean, cioè "Il Libro della Lamentazione", è il capolavoro di Grigor e uno dei maggiori capolavori della poesia e della mistica di tutti i tempi. Si noti che la parola *Ołbergut'ewn* rende esattamente la greca *thrēnōdía* come la *tragōdia*, con tutta la pregnanza e le implicazioni/sfumature di tutti e due i termini. Non vi può essere il minimo dubbio della piena consapevolezza che il poeta avesse di tale ambivalenza o, meglio, polivalenza semantica, voluta evidentemente per rispecchiare in essa l'indole e la struttura polimorfe, a livelli eccezionali, della sua opera. Questa è ad un tempo e tragedia e lamento, inno e confessione, scenario di dialogo e d'azione, riflessione ed elevazione di soliloquio, diario spirituale e storia universale, omelia e panegirico, commento e perpetua diatriba. Analoga ambivalenza/polivalenza, fatte le proporzioni, ricorre pure nel nome *Matean*. Anche *matean* significa e 'libro' e 'codice' e 'storia'. Si tratta di un'opera estremamente ardita e originale nella sua concezione e struttura. Grigor stesso non esita a definirla "nuova" (III, b), con tutto lo spessore di significato che le parole assumono sotto la sua penna. La tradizione armena l'ha più spesso chiamato semplicemente, per metonimia, *Narek*, come se l'opera stessa fosse all'origine del soprannome del suo Autore.

Il *Narek* si compone di 95 "capitoli", di dimensioni molto varie, che l'autore chiama *ban*, termine corrispondente al greco *logos* che ne esprime tutte le sfumature e che, in mancanza di meglio, rendiamo con "parola".

"Dal profondo del cuore colloquio con Dio". Tale è il sottotitolo del primo *ban*, che viene ampliato così in quasi tutti i *ban* successivi:

Replica accresciuta di ripetuto singhiozzo
del medesimo vegliante
per l'identica supplica della parola implorante,
dal profondo del cuore colloquio con Dio.

I *ban* sono a loro volta suddivisi in varie sezioni o, meglio, in *paragrafi* di numero e di lunghezza disuguali, semplicemente numerati all'interno di ciascun *ban*, in genere senza una denominazione o sottotitoli particolari. Benché il loro numero vari talora in alcuni manoscritti, essi sono complessivamente, secondo la tradizione prevalente, in numero di 365, pari ai giorni dell'anno. Non si è certi sull'attribuzione di queste ulteriori suddivisioni, se siano dovute al poeta stesso o a qualche compilatore posteriore. L'intenzione di chi le ha fatte, era con ogni probabilità quella di far corrispondere ognuna di esse ad un giorno dell'anno.

La trama del Matean

Le Parole del *Narek* si susseguono apparentemente senza un preciso ordine, senza un nesso discorsivo intorno cui articolarsi e organizzarsi, nonostante i tanti e, per lo più, sinora poco fruttuosi tentativi di autorevoli critici di stabilirvi un ordine "logico". Una lettura più attenta e profonda rileva invece una particolare economia del *Matean*, che si dispiega sul piano della scrittura attraverso una continua rete di richiami, rimandi, autoriferimenti, espressioni di progettualità, ripetizioni, litanie, assonanze e rime interne, che esprimono in fondo una logica; quella propria, originale, irripetibile della parola del Vegliante. La logica di una parola poetica la quale - se è lecita l'espressione - "tematizza", cioè si sviluppa, si orchestra intorno a determinati "temi", anzi si amplifica e tracima, nel senso di una dimensione temporale inafferrabile in cui le immagini, e i corrispettivi spazi immaginari, s'inseguono, si rincorrono, senza stabilizzarsi, fissarsi in momenti concatenati di una spazialità narrativa, di una "storia", sia pure intima, poiché prevale ovunque e in ogni momento la radicale inconsistenza dell'esistere. L'intreccio del "discorso" si evolve tutto nel senso della dimensione temporale fuggente, spezzata, anziché nella composizione/costruzione di una spazialità continua, stabilmente contemplabile.

Tale temporalità esistenziale, scarna, di sostanziale precarietà, nel senso anche di un continuo "rischio" - un termine assai familiare a Gregorio -, è data essenzialmente dal rapporto del Vegliante con Dio. È questo rapporto che ordisce la trama portante del *Matean*. Ed è questo atteggiamento di "veglia"/"vigilia" l'atteggiamento fondamentale, per Narekatsi, nel rapporto con Dio. Egli si definisce come essenzialmente "vegliante", ripetendo ciò nella maniera più solenne, più significativa, all'inizio di ogni Parola a partire dalla seconda. Atteggiamento che è in perfetta sintonia rispetto alla fugacità, alla precarietà, al rischio della propria temporalità. Una veglia continua, mai interrotta, di preghiera, confessione, contrizione, supplica, lode, di contemplazione dinamica, nello sforzo vanamente teso, - quanto alla sua componente umana -, a cogliere, a trasformare, a redimere l'istante, mentre tale trasfor-

mazione si rivela come la possibilità limite di riscatto nell'unica alternativa del tuffo totale nell'assoluta trascendenza di Dio. Nel configurarsi quale "vegliante", Narekatsi non trascura di richiamarsi persino all'etimologia greca del proprio nome di battesimo, *Gregorios* (LXXII, b); ma è, senza alcun dubbio, per la sua fibra d'uomo, per il suo temperamento di poeta, per la sua sensibilità di mistico-teologo, fusi nell'intensità della sua sete di Assoluto, del suo slancio verso Dio, che il concetto di "veglia" arriva ad esprimere, in maniera forse unica, tutta la sua fecondità.

In base a quanto detto, sarebbe, credo, quasi uno sproposito parlare in chiave dominante di un "contenuto" del *Narek*, non solo nel senso di uno sviluppo di idee e concetti, ma persino di una trama 'narrativa'. Esso anzitutto è una voce, un grido, un'eco, come si esprime il Vegliante sin dall'inizio:

Voce di gemiti di singhiozzi di pianti,
di grida del cuore
innalzo a Te, a Te Veggente dei segreti.

L'eco di un dramma che si svolge nelle sfere più intime dell'animo umano, ma che coinvolge l'uomo tutto. Il dramma dell'incontro e dello scontro delle varie dimensioni nelle quali l'uomo si sente immerso e quasi smarrito: l'infinito e il finito, la vita e la morte, il peccato e l'amore. Un contenuto, quindi, ridotto al minimo, alla più nuda essenzialità, qualora ci si volesse rifare a riferimenti contenutistici. Da questa scarsezza, quasi beckettiana, emergono i protagonisti del dramma, più per il loro esserci che per le loro azioni. I protagonisti: l'uomo e Dio, Dio e l'uomo. Dio: Luce, Vita, Amore; l'uomo: nelle catene delle tenebre, della morte, del male, ma tutto pervaso dal fremito della liberazione e della redenzione. Insaziabile e angosciante anelito di salvezza, a cui l'uomo non potrà attingere se non come dono gratuito della commiserante liberalità divina.

Allucinante antinomia esistenziale, che spinge il poeta ad un continuo e disperato sforzo di superamento di se stesso, del mondo, del linguaggio, della propria parola, in breve di tutto ciò che lui è e che lo circonda e che si rivela fatalmente limitato e contaminato. Purtroppo più egli si avvicina a Dio, e più sente inabissarsi la distanza che li separa:

E benché le abbia scritte queste cose,
ancora una volta ne rendo testimonianza
di fronte all'incolta rudezza della mia anima
e alla perfezione tua, del Creatore,
e alla mia inadeguatezza al bene... (XXXVII, b).

Da qui la tensione, l'angoscia, il senso di smarrimento, la *tragōdia*, la lamentazione/tragedia appunto, che definisce la vita come definisce il *Libro*, mentre la speranza salvifica resta la realtà limite la quale pur non conducendo in sintesi la dialettica, ne impedisce la frattura e la frantumazione definitiva.

Onde l'incessante ritorno al punto di partenza, il continuo reimplicarsi del processo e dei suoi momenti, seppure con modalità e tonalità che si rinnovano in continuazione e seguono una propria traiettoria di spirale, in ultima analisi, ascendente.

In questo nostro sforzo teso a specificare il senso delle dinamiche della parola narekiana, potremo forse ricorrere alla sdoppiata metafora di una circolarità e, al tempo stesso, di una verticalità a spirale, che si sovrappongono e s'intrecciano secondo ritmi e proporzioni particolari, a guisa di onde asimmetricamente concentriche. In questo sovrapporsi asimmetrico, in questo intrecciarsi pluriprospectico, seguendo talora logiche quasi frattali, come in un mare in balia della bufera, dei vari piani del discorso e dell'esperienza, delle varie unità tematiche, delle fasi e dei momenti della vita spirituale, occorre cercare, mi pare, il codice del farsi del linguaggio discorso e "parola", la chiave dell'unità e dell'ordine più profondi di questo "*Matean-Libro/Codice/Storia*" straordinario. Unità e ordine che si costruiscono a guisa di una sinfonia dalla patetica gravità wagneriana, ricca e complessa nei suoi toni e contrappunti, orchestrata in ultima analisi intorno ad un'unica formidabile domanda, quella che prostrava a terra un Francesco d'Assisi: "*Deus meus, quis es Tu et quis sum ego?*"; domanda quintessenziale che il Vegliante di Narek, in un atteggiamento del corpo e dell'animo seppure assai simili a quello del sublime Poverello, formula in una tonalità alquanto diversa:

E ora, cosa potrò dire io, lo svergognato dal tremore
delle tue facce, o Magnifico,
se non ammutolire e con la terra
nella bocca tacere nel cuore? (XLVII, a).

Kenosis e pienezza

Una siffatta "costruzione", come quella architettata, orchestrata dal nostro Vegliante, si avvicina molto di più al moderno concetto di "decostruzione" che non a quello classico di "costruzione" nel senso di una sovrapposizione consecutiva, di aggiunte lineari, progressive di elementi tese alla produzione, alla configurazione di un insieme, di un complesso dalle parti simmetricamente e "armonicamente" connesse. Nel *Narek* l'intera dinamica delle azioni, dei movimenti che tessono l'orditura del lamento, del voto, del cantico, del singhiozzo è invece tesa allo sgonfiamento, allo smantellamento, in una parola alla demolizione di quell'idolo immenso che è l'io, l'Ego dell'uomo, con le sue infinite tumescenze, purulenze, pestilenze per cui, come vedremo appresso più espressamente, è la *kenosis* la meta agognata e l'approdo preciso dell'intera *démarche* narekiana.

In una tale prospettiva/impostazione si comprende facilmente come e perché la "parola" narekiana s'immerga in quella dimensione esistenziale, senza dubbio tra le più vere e pure, nella sua estrema essenzialità, che registri la storia della parola umana, poetica, filosofica, o mistica che sia. I tratti, gli stati d'animo, le situazioni psichiche, le figure mentali e spirituali che passano in rassegna, si alternano, si avvicinano sotto la potente, penetrante, tagliente penna del Narekatsi sono quelli che descrivono, connotano, lasciano presagire l'ansia, l'angoscia, il dubbio, l'esitazione, il rischio, l'insicurezza, la delusione, il rammarico, l'insoddisfazione, la disperazione e l'intera gamma di si-

mili sensazioni, percezioni, reazioni, colte nelle loro più arcane vibrazioni, nei loro più sofisticati riverberi nella vita e nella psiche della persona. Queste esperienze e vissuti interni si collocano appunto su quel versante dell'animo umano alla cui "decostruzione" è intento Narekatsi.

La riduzione/decostruzione, che porta alla totale scarsità della trama di "contenuti", costitutiva della dimensione narrativa del discorso, e alla fatale instabilità dell'istante fuggente della coscienza umana dell'eserci nel mondo, significa, in ultima analisi, la *kenosis*, più spinta e rigorosa che mai, delle coordinate spazio-temporali del divenire storico, e della sua possibilità di espressione, di metafrasi attraverso il linguaggio.

Innumeri versi del *Matean* attestano tale disfacimento, tale annullamento, annientamento dell'io del Vegliante:

Mi sono disfatto, secondo la parola del Saggio
per lo spasimo al cuore, come la lana dalla taffia
e il legno dal tarlo.

Mi sono consumato come la tela dei ragni,
a dir del Salmista, e mi sono trovato scartato.

Mi sono sciolto, conforme alla voce della profezia,
come la nuvola del mattino e la rugiada dell'alba
(XXI, c);

oppure in questi altri che lo descrivono come un naufrago secondo un'immagine a lui molto cara, ispiratagli certamente dalla visione contemplativa dei burrascosi tumulti dell'irrequieto lago di Van, grande e profondo:

Nei flutti onnipergigliosi d'un vento agitato,
in preda a nausea violenta, tra grevi tormenti,
nel mare travagliato allo stremo,
precipito, travolto nell'inondazione
di un torrente selvaggio, tendo le dita qua e là;
nella morsa delle correnti impetuose
dei fiumi in piena a primavera,
trascinato mio malgrado in una folle corsa,
pietosamente rotolo, e inghiotto acqua,
esanime per il torbido che bevo,
fetido, limaccioso, pieno d'argilla,
e intriso d'alghe, di foglie;
sopraffatto da terrori di morte,
come gli annegati, trasportati dalla furia dei torrenti
(LIV, c)⁵

Tale *kenosis* del linguaggio narrativo produce però, per contrappunto, una "pienezza" della parola che costituisce un fenomeno quasi senza precedenti e, ancora per lunghi secoli, senza emuli nell'uso della parola, della parola mistico-poetica in particolare. Il fatto che la voce, il grido del Vegliante non si dispieghi lungo le coordinate spazio-temporali del discorso narrativo, lo spinge a concentrarsi con accanimento e quasi con ossessione sulla parola: sulla forza quasi magica della parola, sulla sua potenzialità di apertura, quasi infinita. La parola che viene emessa nell'istante fuggente, essa stessa partecipe e complice e segno della precarietà e della limitatezza imprescindibili, invalicabili dell'essere umano, è nonostante ciò, anzi in virtù di questa stessa situazione, l'unica possibilità, l'unico mezzo e strumento a disposizione dell'uomo

per aprirsi verso l'infinito, per porsi, potenzialmente, in un atteggiamento di totale passività, in comunione con esso, per ricattarsi in qualche modo dalla propria finitudine.

È questa profonda consapevolezza che spinge il Narekatsi fino all'estremo limite dell'esplorazione della parola e dei suoi multiformi, inesauribili incantesimi. Perciò il suo *discorso*, il suo "colloquio", il suo *xosk'*, diventa essenzialmente e, diremmo, *in actu exercito* - per riprendere un'antica e preziosa espressione cara al pensiero medievale - discorso de e su la *parola*, il *ban*. La parola è l'unica potenzialità, passiva, residua alla *kenosis* dell'uomo che potrà essere colmata dalla Parola infinita, dalla Potenza attiva di Dio:

Tieni saldo nelle tue mani onnipotenti lo strumento
motore di chi parla, e infondi potenza nella voce,
Tu che concedi l'opzione della parola (XXXV, c).

È Dio che concede la stessa opzione, la possibilità stessa della parola. Infatti, nonostante la fortissima tensione or descritta, la *dynamis* interna della parola, nell'economia attuale del mondo, inquinato dal peccato, la stessa potenzialità passiva della parola è risicata, è anzi ammutolita in ordine alla salvezza. L'anima del Vegliante è

...misera,
in tutto e per tutto svergognata
ed ammutolita per qualsivoglia parola di risposta (IX, a);

e la rispondenza della... lingua paralizzata,
come estranea al diritto,
e la composizione delle... labbra indocili ammutolita,
in seguito al processo legale (XXIII, b).

Ma è appunto il miracolo della Parola divina, Parola viva, che fa risplendere di luce e pienezza epifanica la disseccata parola umana:

Il vento del delatore ammutolì, ostruì,
bloccandolo vigorosamente,
lo strumento di glorificazione della mia forma da Te fatta;
Tu, la Parola viva, mi beneficherai mirabilmente
di loquela senza intoppi,
nella grande tua misericordia, tramite l'azione del tuo Spirito,
sull'esempio di chi guaristi nell'Evangelo (XVIII, b).

Il discorso mistico-poetico di Narekatsi offre dunque, nella storia, forse il primo esempio, in senso pieno, di un linguaggio poetico ove la trama del discorso, il soggetto della narrazione, la *historia*, il *Matean*, sono tessuti sostanzialmente dall'*epifania* della parola che per la sua interna, ineludibile tensione di anelito di salvezza, cioè di superamento della *kenosis*, diventa Parola. Il discorso s'intreccia, si articola intorno alla parola, alle sue vicende e vicissitudini, alla sua dialettica, alle sue antinomie, ai suoi slanci e smacchi, fino al suo naufragio, che è il naufragio del linguaggio umano e dell'uomo come tali, ma in cui e attraverso cui si rivela al tempo stesso la grazia e la forza della Parola salvatrice, il Cristo, la Parola eterna. Sta qui appunto la dialettica tra la *kenosis* del linguaggio e la pienezza della "parola".

Mistica dell'abisso

Collocare o delineare tale esperienza mistica secondo alcune categorie storicamente attestate ed accertate, è oltremodo difficile. Per quanto concerne in particolare la mistica narekiana, dobbiamo purtroppo confessare che ci troviamo ancora ai primi passi in questo campo di studi. Tanto si potrebbe e si dovrebbe ancora scrivere delle così poliedriche facce di questa affascinante esperienza e visione mistica. Quel che possiamo fare oggi in questa sede è solo di indicare, semplicemente additare, uno dei suoi aspetti fondamentali: la sua configurazione quale infusa⁶ esperienza del divino a partire dall'assai acuto e singolare senso della problematica del linguaggio e della "parola", come abbiamo visto trasparire nell'approccio narekiano.

Penso ch'essa non sia contenibile, a rigor di termini, né nelle tipologie della mistica dell'unione né in quelle apofatiche, né in quelle della mistica della luce, né in quelle delle tenebre. A me piacerebbe descriverla come una "mistica dell'abisso", del *bathos*: l'abisso della luminosità accecante come delle tenebre più fitte; una mistica del *trans-* totale, della trascendenza assoluta, ma non esattamente come *apofasi*, quanto piuttosto come indicibilità, inafferrabilità radicale. L'*apofasi* cede il passo all'*afasia*. Nella mistica narekiana il dilemma e il dramma di fondo nel confronto del Vegliante con sé e con Dio, più che il dilemma-dramma del *come* conoscere, del *come* e *cosa* dire - in concreto: se affermando o negando - è, in prima istanza, il dilemma-dramma del *dire* e *non dire*, anzi più precisamente del *dire* e del *non poter dire*, del fare in continuazione un buco nell'acqua in quel tremendo faccia a faccia con se stessa e con Dio cui anima viva non può sfuggire. Incapacità, impotenza che è insita nella congenita, insuperabile finitudine dell'uomo e che rivela un duplice volto: il non poter dire Dio, la bontà per essenza; il non poter dire il peccato, il male assoluto. Possiamo dire una duplice afasia, del bene e del male. Infatti, Dio è:

Non misurato con un nome,
né significato da una denominazione,
non analogato per una qualità,
né pesato con la quantità,
non configurato da un modello,
né conosciuto per una modalità (XXXIV, c);

perciò:

... è tanta ancora la copia di parole di lode,
d'innumeri versi e di strofe infinite,
che bocca nata dalla terra non può proferire,
né strumento di carne può esprimere,
né voglie spirituali possono soppesare (XXXII, c).

Non va però dimenticato che l'incapacità dell'uomo di dire, lodare, esaltare Dio, oltre a questa causa metafisica, fondamentale, della trascendenza divina, è, come abbiamo visto, ulteriormente aggravata, nell'ordine dell'economia attuale, dal peccato che oscura la funzione epifanica della parola in relazione alla salvezza. Tale mutilazione è risanata, come abbiamo pure visto, dall'intervento della Parola di Dio.

Per riassumere in uno schema conciso, conforme alla visione narekiana, il funzionamento della parola umana, e, se vogliamo, l'avventura dell'uomo nel mondo che si gioca attraverso la sua parola, diremo che questi si svolgono su due piani, a più traiettorie, i quali, seppure distinti, si trovano intimamente intrecciati. Da una parte: il piano esistenziale-ontico dell'esserci dell'uomo e dell'assoluta trascendenza di Dio. In relazione all'esserci dell'uomo, alla parola spetta, in quanto tensione di comunione, una funzione di recupero, di raccordo, di sintesi dei pulviscoli del fieri spazio-temporale che sfuggono alla presa del linguaggio. Alla parola spetta al tempo stesso una funzione di apertura alla trascendenza divina. Vi è d'altra parte il piano dell'economia divina su cui naufraga la funzione di apertura della parola alla trascendenza a causa del peccato e della coscienza di peccato. La salvezza arriva dalla Parola viva di Dio che dal naufragio redime e la parola e l'uomo. È questo il piano della salvezza cristiana dove inizia il vero rapporto con Dio, si valica l'abisso, si compie la parola che si fa mistero e mistica, e diventa "dal profondo del cuore colloquio con Dio".

All'ineffabilità divina fa riscontro l'indicibilità del peccato, e non solo perché offende Dio infinito, ma anche perché vi è qualcosa d'indefinitamente e catastroficamente grande e crescente nella terrificante diffusione e proliferazione del peccato:

E perché mai dovrei articolare in versi ritmati
questi esigui e del tutto insufficienti statuti
di suppliche dolenti, mentre la realtà supera
la misura ed è fallita dalla guarigione? (V, d);

innumeri sono invece i peccati delle mie trasgressioni
ed inafferrabili dalla mente (VI, c)⁷.

È questo il dramma del *logos* umano, - che peraltro incarna, focalizza, irradia le dinamiche ad un tempo e del conoscere e dell'amare, della *gnōsis* e dell'*erōs/agapē* -, nel suo continuo, inarrestabile e irresistibile confronto-tensione con il *Logos* divino. Non per caso la stragrande maggioranza delle Parole del *Narek* sono indirizzate a Cristo, il *Logos incarnato*. In Lui confluiscono e in Lui si snodano tutti i dilemmi e i drammi dell'esserci umano, del suo incontro-scontro terribile e terrificante, ma anche dolce ed estasiante, con l'Infinito, l'Assoluto, Dio.

¹ Kiwreł K'IPAREAN, *Patmut' iwn hay hin grakanut' ean*, [Storia della letteratura armena antica], San Lazzaro, Venezia 1992, p. 335 (ried. postuma riveduta dell'ed. del 1944, a cura di Nersēs Tēr-Nersēsean e Zulal Gazančean).

² Cfr. L.-A. MARCEL, "Grégoire de Narek", in *Grégoire de Narek et l'ancienne poésie arménienne*, Éditions des Cahiers du Sud, Paris 1953, p. 20. Il testo costituisce l'introduzione alle traduzioni di Marcel dal Narekatsi, pubblicate in precedenza nella rivista *Cahiers du Sud*, nel 1951, in occasione dei festeggiamenti del millenario della nascita del poeta santo.

³ L'espressione appartiene a Cesare Brandi, tratta da un articolo che apparve su "Il Corriere della Sera" il 5 luglio 1968. In esso il grande critico d'arte recensiva i risultati di una delle prime spedizioni scientifiche in Armenia di un gruppo di storici dell'architettura italiani.

⁴ I riferimenti testuali sono a *La spiritualità armena*. Il libro della lamentazione di *Gregorio di Narek*, traduzione e note di B.L. Zekiyani, Introduzione di B.L. Zekiyani e Cl. Gugerotti, Presentazione di D. Barsotti, Edizioni Studium, Roma 1999, pp. 93-94.

⁵ Traduzione di Cl. Gugerotti, in "La parola-lamento e Gregorio di Narek", *La spiritualità armena* cit., pp. 106-107.

⁶ Evidentemente, la mistica inizia ove cessa l'azione dell'uomo e questi si abbandona all'azione di Dio che opera in lui e che lo pervade. In proporzione del grado di questa permeanza divina sarà più o meno profonda la conseguente esperienza mistica.

⁷ Un altro passo, di particolare efficacia poetica, relativo all'indicibilità del peccato è il seguente:

Se, infatti, potessi tramutare un lago come il mare in inchiostro, e misurare le dimensioni della pergamena sui campi estesi di molteplici stadi, e dai boschi delle fitte foreste dei fusti di canna foggiasse altrettante penne, nemmeno una sola cifra delle ammassate empietà sarei in grado di racchiudere nei limiti della scrittura.

Anzi, se i cedri del Libano ponessi assieme da una parte della bilancia, o se facessi del monte Ararat un mediatore d'equità al punto di sollevamento dell'uno dei piatti, neppure essi sarebbero sufficienti a riportarla all'equilibrio (IX, a).



“SI SVEGLIERANNO ED ESULTERANNO QUELLI CHE GIACCIONO NELLA POLVERE” (Is 26,19) METAFORA O REALTÀ?*

Piero Rattin

Una delle incombenze di un parroco è quella di celebrare ogni tanto anche funerali.

Una volta, all'uscita da un funerale, mi capitò di sentire il commento di due signori che vi avevano partecipato e che aveva più o meno questo tenore: “Sì, sì...io credo, risorgerò... però quando uno è sotto terra, resta lì e non ne viene più fuori!”. Io, che stavo passando inosservato, mi sono limitato a pensare: “Ecco fin dove arriva la fede di molti nostri contemporanei: fino alla frontiera della morte, poi basta!”. Ho provato magra consolazione nel leggere da qualche parte che metà dei credenti al giorno d'oggi non crede nella vita oltre la morte, mentre l'altra metà ci crede, sì... ma secondo modalità piuttosto variegata.

Consolazione più vera ho trovato nell'approfondire il pensiero biblico al riguardo, cioè l'esperienza di fede del popolo di Dio. Constatate quanto tempo ha impiegato la speranza nella risurrezione a farsi strada nel popolo d'Israele, a venire alla luce abbastanza nitida e precisa... mi ha dato consolazione, e mi conferma nell'idea che l'Antico Testamento, prima che una serie di libri, è un'esperienza di vita, una strada che nessun credente può presupporre, ma deve semplicemente percorrere. Alcuni la percorrono più in fretta, altri impiegano di più, forse tutta la vita. E allora sono riconoscente alla Chiesa dei primissimi secoli che, pur consapevole di dover annunciare un Nuovo Testamento, tuttavia non ha voluto affatto rinunciare all'Antico: non sarà la pienezza della luce, ma per chi brancola nell'oscurità è già qualcosa che rompe le tenebre.

La speranza della risurrezione ha impiegato molto tempo a venire alla luce nella coscienza del popolo di Dio. “... Di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri. Si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere, perché la tua rugiada è rugiada luminosa, la terra darà alla luce le ombre”. È un parlare metaforico o è un annuncio reale? Queste parole intendono qualcos'altro da quello che sembrano dire, o vanno intese in senso letterale?

1. Un'intuizione, più che una convinzione di fede

Queste espressioni fanno parte del primo libro di Isaia (libro che è suddiviso dagli studiosi in tre parti e attribuito a mani e ad epoche diverse). La prima parte sarebbe da riferire sostanzialmente al grande profeta dell'VIII secolo a.C., Isaia appunto. Sostanzialmente però, perché qua e là si trovano delle aggiunte, delle inserzioni - talora brevi, talora molto estese - che non possono affatto essere attribuite a quel profeta. Le espressioni che ho citato, ad esempio, fanno parte di una sezione che, a prima vista, con Isaia non c'entra per niente. Occupa ben quattro capitoli, dal 24 al 27: gli studiosi del passato l'hanno denominata “Apocalisse” (una definizione che oggi è messa tra virgolette, dal momento che la letteratura apocalittica comincerà a fiorire soltanto dal III secolo a.C., mentre quello in cui vive Isaia è il secolo VIII). È un linguaggio che ha più a che vedere con la teologia del giudizio - il giudizio di Dio sul mondo, sulla sua storia - e perciò può costituire una preparazione molto remota a quella che sarà l'apocalittica.

Dietro a questi oracoli (quattro capitoli, ripeto) si intravede un popolo non solo povero e in miseria, ma anche privo della sua indipendenza politica e senza alcuna autorità che lo guidi; un popolo disperso, del quale in Palestina non è rimasto che un esiguo numero che si trova a vivere gomito a gomito con pagani. L'esilio, la distruzione di Gerusalemme, è esperienza già fatta. Tutto ciò induce gli studiosi a datare questa sezione al V-IV secolo a.C.. Come mai è stata inserita a questo punto del libro di Isaia? La ragione più plausibile è questa: prima di essa il profeta aveva già allargato l'orizzonte della sua visuale alle nazioni straniere: l'Assiria, Moab, Edom, l'Etiopia, l'Egitto... A questo punto dev'esser parso logico allargare ulteriormente la visuale ai confini del mondo intero e inserire qui questi oracoli che hanno tutto il sapore di un giudizio universale. “Si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere” è espressione che si colloca appunto in questo contesto.

Ma che cosa si intende dire? È proprio la risurrezione dai morti quella che qui si ha di mira? Che il motivo della morte sia presente in tutti questi discorsi non c'è dubbio, basta richiamare qualche altro versetto: "E' cessata la gioia dei timpani, è finito il chiasso dei gaudenti, è cessata la gioia della cetra ... se n'è andata la letizia dal paese" (24,8.11): è il corteo della morte, questo. Il Paese - la terra su cui abita, o abitava, Israele - è diventato un mortorio. Ma quel corteo finisce col coinvolgere anche coloro che l'hanno provocato, cioè gli oppressori d'Israele: "I morti [cioè i loro morti] non vivranno più, le ombre non risorgeranno; poiché tu, Signore, li hai puniti e distrutti, hai fatto svanire ogni loro ricordo..." (26,14): niente risurrezione, quindi, per gli oppressori. Per gli oppressi, invece, cioè per il popolo di Dio, sarà diverso: "I tuoi morti, Signore, di nuovo vivranno, si sveglieranno i loro cadaveri". In questo contesto storico alquanto drammatico, nel quale le sole figure che si stagliano ben definite sono quelle degli oppressori e degli oppressi, pare un po' azzardato concludere che qui si parli senz'altro di risurrezione dei morti. Si è portati piuttosto a fare il raffronto con quella famosa pagina di Ezechiele (c. 37) che parla della pianura sterminata e piena di ossa aride: è evidente metafora dell'avvilimento, della decadenza più totale del popolo di Dio quale era stata provocata dall'esilio; le ossa che si rianimano per lo Spirito che viene dall'alto esprimono altrettanto metaforicamente l'intervento di Dio che riaprirà a quel povero popolo un futuro inaspettato e lo metterà in grado di incamminarsi in quella direzione. Restaurazione di un'identità nazionale, in definitiva: ecco la risurrezione cui pensava Ezechiele.

Anche nel nostro testo - la cosiddetta Apocalisse di Isaia - pare non si debba andare oltre questo livello di comprensione. Al capitolo 25 lo si afferma senza mezzi termini: "Eliminerà la morte per sempre; il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto; la condizione disonorevole del suo popolo farà scomparire da tutto il paese, poiché il Signore ha parlato" (25,8). Quindi è la condizione disonorevole del suo popolo quello stato di morte da eliminare; sì, ma tuttavia, proprio l'accento alla morte "che sarà eliminata per sempre" apre uno squarcio su quella tensione interiore, tipicamente umana, che è l'esperienza di ogni individuo: tensione fra la coscienza di dover morire e l'anelito mai sopito a vivere per sempre, al di là della barriera della morte. Se la restaurazione nazionale è descritta con la metafora della risurrezione dalla morte, questo non prova affatto che gli ebrei del V secolo a.C. credessero già nella risurrezione, ma che ne avessero l'intuizione, sì. D'altronde, testimonianze di credenze in una vita ultraterrena si hanno ben da prima di quel secolo, e in culture anche distanti o diverse da quella biblica; anzi, ci si può chiedere se proprio nella coscienza biblica le cose non siano andate più a rilento che in altre culture a tale riguardo. L'anelito a una vita nuova oltre la morte, l'intuizione di una possibile risurrezione, hanno richiesto un cammino cadenzato e paziente prima di diventare Fede e Speranza certe.

Non sarà superfluo allora soffermarsi proprio su questo cammino, sulle sue svolte, sul suo arrancare, perché non è solo l'esperienza di maturazione di un popolo, di una cultura particolare; è molto di più: almeno per analogia è l'esperienza di ogni uomo e di ogni donna credente.

2. La morte demitizzata e desacralizzata

La prima constatazione che, scorrendo la Bibbia, si può fare a questo proposito riguarda la normalità del morire, inteso come conclusione definitiva del vivere: se prescindiamo da quelle intuizioni di fede nella risurrezione, che si faranno esplicite solo a partire dall'epoca dei Maccabei (cioè nel II sec. a.C.), questa è la coscienza condivisa dai credenti dell'AT. E' normale morire: "Io me ne vado per la via comune a tutti i mortali" affermano, ad esempio, Giosuè (23,14) e David (1Re 2,2). In altri termini, una tale coscienza accettava senza particolari atteggiamenti di rivolta, quella che chiamiamo la "creaturalità": la limitatezza del tempo della vita dipende dal fatto che l'uomo è creatura, non creatore, e perciò anche il dono dell'esistenza va gustato e accolto nell'orizzonte del limite (coscienza ben diversa da quella dell'uomo moderno, o post-moderno, che più difficilmente accetta, e che perciò - come si esprimeva H. Gollwitzer a suo tempo - "nel suo desiderio di protrarre all'infinito la sua esistenza, alla fin fine si rivolta contro la sua creaturalità").

Non solo è normale morire, ma è normale che il morire segni la conclusione definitiva del vivere. La Bibbia, a questo riguardo, ha operato una radicale demitizzazione rispetto alle culture circostanti: il mondo dei morti - quello che noi chiamiamo l'aldilà e che gli ebrei chiamano *she'ol* - non dispone di alcun potere proprio né di alcuna dignità. È immaginato in qualche modo come un grande spazio di raccolta sotterraneo, ma uno spazio in cui s'aggirano ombre, il che equivale a dire: totale impotenza, totale assenza di vita. Siamo molto lontani dagli eufemismi che si usavano, ad esempio, in Egitto: "... egli si è incamminato verso la pace", "... è entrato nel suo piacevole destino", "... è entrato nell'orizzonte del cielo per unirsi al sole". Niente di tutto questo nella coscienza biblica: l'aldilà è assenza totale di vita, punto e basta, e questo vale per tutti: piccoli e grandi. Se a questo aggiungiamo il fatto che i morti erano considerati "impuri", e impuri diventavano quanti entravano in contatto con i loro cadaveri, la demitizzazione di cui dicevo si fa ancora più radicale. Ma, al di là della continuità biologica (che si interrompe), cosa implica più esattamente il morire, o l'essere morti, per la coscienza biblica? Significa uscire definitivamente dall'ambito in cui Dio esercita la sua azione, la sua potenza. Le preghiere che esprimono quella fede, proprio nel suo evolversi, nel suo arrancare attraverso i secoli, offrono espressioni molto eloquenti in questo senso: "È tra i morti il mio giaciglio - prega un credente in preda all'angoscia - sono come gli uccisi stesi nel sepolcro, dei quali tu Signore non conservi più il ricordo e che la tua mano ha abbandonato... Compi tu forse prodigi per i morti? O sorgono

le ombre a darti lode? Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro, la tua fedeltà negli inferi? Nelle tenebre si conoscono forse i tuoi prodigi, la tua giustizia nel paese dell'oblio?" (Sal 88,6.11-13). "Non i morti lodano il Signore, né quelli che scendono nella tomba..." (Sal 115,17). Analoga la preghiera di Ezechia, riportata dal libro di Isaia: "Non gli inferi ti lodano, Signore, né la morte ti canta inni; quanti scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà. Il vivente, il vivente ti rende grazie come oggi io faccio..." (Is 38,18 s.). Sì, sono i viventi a pregare così; e questo è lo sguardo che essi gettano sulla morte: la vedono, la sentono così. È superfluo rimarcare la perenne attualità di questi sentimenti, perché ognuno sente - in queste espressioni - un'analogia, una comunanza di sensazioni: anche se animati dalla fede, non possiamo negare che l'umana sensibilità viene prima della fede. Ebbene, questa è l'umana sensibilità di sempre di fronte alla morte. Il pregio della Bibbia è quello di esprimerla con linguaggio di fede.

3. Morte è fine d'ogni relazione con Dio

"Esprimere" ho detto, "con linguaggio di fede". Ora, che cos'è la fede se non essenzialmente "relazione", esperienza di dialogo con Dio? E che cos'è la preghiera credente se non l'espressione dialogica di quella relazione? In queste espressioni salmiche si parla sovente di lode, di voci di viventi che lodano Dio, che proclamano la sua gloria, quasi fosse la loro primaria competenza: "... sorgono forse le ombre a darti lode? No, la morte non ti canta inni... I viventi piuttosto, i viventi ti rendono grazie!". I morti, in altre parole, sono quelli ormai esclusi dalla possibilità di lodare Dio; i viventi sono tali perché hanno ancora questa possibilità. Da ciò possiamo trarre una conclusione molto semplice e indiscutibile: per la coscienza credente dell'AT vita significa "relazione", con gli uomini e soprattutto con Dio. Morte, al contrario, significa mancanza, fine di ogni relazione. Tale elemento "relazione" sarà determinante anche per quella fede nella risurrezione che caratterizzerà la coscienza cristiana.

Questo modo di pensare porta in realtà a una situazione un po' imbarazzante: un "vuoto teologico". La morte è l'ambito della più irrevocabile lontananza da Dio: Egli non vi opera, né è possibile da là instaurare alcun rapporto con Lui. Ciò indurrebbe a pensare che quell'ambito costituisca alla fin fine una potenza autonoma, totalmente indipendente da Dio: un dualismo che però, per la Bibbia, è semplicemente assurdo, perché "uno solo è il Signore tuo Dio".

Ma Dio non c'entra proprio nulla con il regno dei morti? Lui è la vita in pienezza, e a noi sta bene, ma è anche potenza senza limiti; o forse che le porte dello Sheol (le porte degli inferi) sono un limite anche per la potenza di Dio? Non sia mai! A proposito di coloro che volessero sfuggire al suo giudizio, dice il Signore nel libro di Amos: "Anche se penetrassero nello Sheol, la mia mano li strapperebbe anche di là" (9,2). Non è Dio che getta nella morte, sono gli uomini che, nel tentativo di fuggire da lui, vi sprofondano. Ebbene, Egli è

in grado di raggiungerli anche là. Lo dice, con compiaciuta confidenza il Salmo 139: "Se salgo in cielo, là tu sei; se scendo allo Sheol, eccoti!": ci sei anche là, nella morte. La fede intuisce con sempre maggior chiarezza che Dio è l'unico che può far risalire anche dallo Sheol (1Sam 2,6).

4. Ma Dio è fedele all'Alleanza

Accennavo più su all'elemento "relazione" come al criterio discriminante tra situazione di vita e situazione di morte. Quella relazione, che io ho chiamato "fede", in realtà viene presentata dalla Bibbia con un termine più specifico e, direi, più forte: "alleanza". La relazione d'Israele con Dio è una relazione di alleanza. Anche se il termine suona abbastanza lontano dalla nostra sensibilità culturale, esso comprende due aspetti che garantiscono la tipicità irrinunciabile della fede biblica (e cristiana): alleanza dice familiarità, amicizia stretta, comunione; e dice anche serietà reciproca: la relazione, la sua durata, la sua forza, non è lasciata agli umori o allo spontaneismo. Se essa viene meno, è per l'infedeltà del popolo, per il voltafaccia dell'uomo, non certo per leggerezza da parte di Dio: Dio è fedele alla sua alleanza. Non è assolutamente possibile che Dio venga meno e abbandoni nella morte chi s'è affidato a lui nei giorni della sua vita.

Come è vero che sono le necessità ad acuire l'ingegno, è altrettanto vero che, nella storia degli individui e soprattutto nella storia dei popoli, sono le circostanze - spesso drammatiche - a far maturare la fede, a trasformare in chiare convinzioni quelle che erano semplici intuizioni, forse anche un po' astratte. Per il popolo della Bibbia la circostanza drammatica si presentò nel II secolo a.C. allorché Antioco IV Epifane, un dominatore straniero, tentò di imporre con la forza la cultura ellenistica agli Ebrei della Palestina. Molti in quell'occasione tradirono la fede e passarono dalla sua parte; altri invece reagirono, e la reazione prese forma in un movimento di resistenza capeggiato dai fratelli Maccabei. Per la difesa della loro libertà - politica, culturale, religiosa - non pochi caddero sul campo o pagarono con la morte violenta la loro fedeltà a Dio e alla sua Legge. Quella fu la stagione dei martiri. E in quella stagione la fede si interrogò: com'è possibile che Dio abbandoni nella morte coloro che gli sono stati fedeli a costo della loro vita? Forse che Dio è da meno degli uomini quanto a fedeltà, a solidarietà? Non sia mai!

In tale contesto germoglia e si precisa la fede nella risurrezione dei morti. "Tu, o scellerato - esclamano di fronte alla morte i sette fratelli Maccabei, rivolti al tiranno - tu ci elimini dalla vita presente... ma il vero Re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna" (2Mc 7,9). È a partire da qui, da questo momento storico, che la risurrezione e l'entrata nella vita eterna rappresentano la speranza certa di quelli che in vita sono stati fedeli al Signore: alla fedeltà degli uomini - i suoi - fa riscontro la fedeltà del Signore; egli non può non intervenire per trarli fuori dalla morte e dare loro una vita eterna.

Si profila così una convinzione che, anche aldilà di circostanze drammatiche com'erano state quelle dell'epoca maccabaica in cui era maturata, rimarrà valida: la comunione di vita con Dio, vissuta in termini di alleanza, non potrà essere conclusa con la morte. Di fronte al Signore non esiste soltanto l'alternativa fra questa vita e la vita di ombre tipica dello Sheòl. C'è una terza possibilità: quella di una comunione di vita perenne, che nemmeno la morte può interrompere.

Certezza, questa, che trova conferma ancora una volta nelle espressioni salmiche della preghiera: "Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte" (Sal 49,16), come un rapitore, che passa, prende e porta con sé. "Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia porzione per sempre" (Sal 73,26). "Porzione" era la parte di terra che spettava a una persona e le garantiva il sostentamento; riferita a Dio, sta a dire che è Lui il fondamento della vita, il sostentamento; Dio non può accettare che la morte gli sottragga questo ruolo, questa competenza: "Dio è la mia porzione per sempre".

5. Gesù: "Oggi sarai con me"

Gesù trova queste convinzioni di fede diffuse nel giudaismo del suo tempo e le fa sue. Difende la dottrina della risurrezione contro le contestazioni dei sadducei, motivandola con la testimonianza biblica per la quale Dio "non è un Dio dei morti ma dei vivi". Tuttavia vi aggiunge qualcosa; dice espressamente che la risurrezione di coloro che si affidano a lui è competenza sua, è potere che gli ha affidato il Padre. Non solo, annuncia anche che la vita eterna consiste nella comunione con lui nel regno del Padre. Ancora una volta l'elemento "relazione" è determinante: i cristiani (a rigor di termini) non sono coloro che credono nella risurrezione dei morti, sono piuttosto coloro che credono in Gesù Cristo che li *risusciterà* dai morti. La fede non si rivolge a un'idea, a una dottrina, o ad un futuro più o meno impreciso, ma a una persona: la persona di Gesù Cristo. Basta un unico testo evangelico per confermarlo, quello del dialogo del Crocifisso con il buon ladrone: "Oggi sarai con me in paradiso" (Lc 23,43). Abbiamo tanto fantasticato sul paradiso, ma non è questo l'essenziale di quella promessa; l'essenziale è "sarai con me".

Ho parlato indifferentemente di vita, di comunione con Dio che non può essere interrotta dalla morte, e di risurrezione. Qualcuno potrebbe osservare che si tratta di realtà diverse e complementari, se non addirittura successive (ma in questo campo occorre andare cauti, perché i nostri criteri di misurazione - che vanno bene per le cose di questo mondo - non vanno altrettanto bene per quelle dell'altro mondo). In ogni caso sarà san Paolo che, su tali argomenti, porterà maggiore chiarezza con la sua elaborazione teologica. Almeno un accenno ai contributi dell'apostolo non può mancare in questa riflessione.

6. Paolo: "Saremo con il Signore per sempre"

L'elemento "relazione" è determinante anche nella riflessione paolina. Anche Paolo colora di tinte

apocalittiche le sue enunciazioni (parla, soprattutto nelle prime sue lettere, di voce dell'arcangelo, di suono di tromba, di Figlio dell'uomo che scende dal cielo): l'apostolo proviene pur sempre dalla cultura giudaica; ma questo linguaggio apocalittico costituisce una scenografia esterna abbastanza secondaria, perché l'essenziale è che "saremo sempre con il Signore" (1Ts 4,17); Egli "è morto per noi, perché, sia che vegliamo, sia che dormiamo, viviamo insieme con lui" (1Ts 5,10). È anche interessante osservare la specificità delle parole di Paolo allorché tratta di questa relazione tra il cristiano e Gesù Cristo. Due sono le espressioni ricorrenti, diverse perché guardano a prospettive diverse: "essere *in* Cristo" e "essere *con* Cristo". La prima si riferisce alla realtà attuale, alla vita del cristiano sulla terra: per grazia, dal momento del Battesimo, egli vive *in* Cristo; ama, fatica, gioisce, obbedisce, soffre, muore *in* Cristo; la persona, il mistero di Cristo è l'ambito, è l'atmosfera, il clima nel quale il cristiano respira e vive. L'altra espressione - "*con* Cristo" - si riferisce al futuro, quello che si aprirà al di là della morte, dove la comunione non avrà più bisogno di supporti di fede perché sarà totale evidenza ed esperienza.

7. Il Risorto ci risusciterà

Quanto alla risurrezione, Paolo ebbe modo di chiarire questo enunciato della fede biblica grazie a un problema che era sorto a Corinto: alcuni cristiani negavano la risurrezione dei morti. Erano cristiani di cultura greca, e si sa che la cultura greca non dava molto valore al corpo, anzi, proponeva come ideale una libertà radicale dal corpo e da tutto ciò che è materia; la salvezza cristiana a Corinto rischiava di essere intesa in termini molto privatistici e spiritualisti. Quei cristiani, soprattutto i più vivaci, grazie anche a doni eccezionali dei quali erano beneficiari (i cosiddetti carismi), si ritenevano già arrivati, già a posto: la salvezza è già qui, anzi, è tutta qui; non occorre attendere altro dal futuro. Paolo ha dovuto argomentare parecchio, e con notevole profondità di pensiero. Ma il suo punto di partenza non può che essere Gesù Cristo: *morto e risorto*. Risorto non come caso sporadico e unico, ma come inizio: "Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti" (1Cor 15,20). Cristo è il risorto e il risuscitatore.

Sì, ma come risorgeremo? E qui, quei cristiani di sensibilità greca probabilmente sconfinavano addirittura nell'ironia, nella polemica di basso gusto...

Il riferimento a Cristo, al suo corpo di risorto - trasfigurato rispetto a prima ma altrettanto reale - induce Paolo a ricorrere all'idea della semina: "si semina corruttibile e risorge incorruttibile... si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale" (1Cor 15,42-44). Insomma, per Paolo, la risurrezione non è affatto un'esperienza spiritualistica ma riguarda proprio l'uomo nella sua corporeità. Corporeità (*soma* in greco) che è un tutt'uno con l'uomo (Bultmann diceva molto bene che "l'uomo non ha un corpo, ma è un corpo"). Corporeità che purtroppo, nel corso della vita, può esprimersi nella

direzione sbagliata: anziché l'apertura a Dio e agli altri, può scegliere il ripiegamento egoistico, l'affermazione di sé ad ogni prezzo, con l'effetto di sperimentare la schiavitù invece che l'autonomia, la libertà. È quello che Paolo definisce il "vivere secondo la carne", ed è l'esperienza di tutti. "Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?" (Rm 7,24). Con questa esclamazione Paolo non cede affatto alla sensibilità greca che, come dicevo, aspirava a liberarsi da tutto ciò che è corporeità e materia. Non è dalla corporeità che l'apostolo anela di essere liberato, ma da una corporeità così fatta: debole, corrotta, incline al male anziché al bene. Infatti la soluzione non sta nella liberazione dal corpo, ma nella trasfigurazione del corpo: è ben diverso. "Cristo trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso" (Fil 3,21).

Questo evento di eccezionale portata - la risurrezione appunto - resta collocato nel futuro, ma già al presente, già da adesso, è possibile pre-gustarlo, sperimentarlo. Tale esperienza diventa, oltre che anticipazione, garanzia di quello stesso evento: è l'esperienza della vita nuova che, in quanto cristiani, possiamo condurre in questo mondo: "Con Cristo siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui siete stati anche risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti" (Col 2,12).

La fede, per Paolo, è già forza di risurrezione dentro la vita di adesso: è apertura e partecipazione già fin d'ora alla potenza di Dio che risuscita noi cristiani (non lo dovremmo mai dimenticare!).

"Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio" (Col 3,1). Il comportamento cristiano, le scelte, gli

atteggiamenti: tutto d'ora in poi può essere segno che denota la forza operosa della risurrezione, evento futuro sì, ma tanto efficace da agire fin d'ora, in anticipo. Il segreto, in fondo, è tutto e sempre lì: la relazione, la comunione con il Signore crocifisso e risorto. "Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione...? Io sono persuaso che né morte né vita... né presente né avvenire, né potenze né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore" (Rm 8,35ss).

Eravamo partiti dal libro di Isaia: "Si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere". Ci chiedevamo se si tratta di una metafora, oppure di una realtà. Chi ha scritto quelle parole, forse le intendeva come metafora: metafora per dire il riscatto, la restaurazione di un'identità nazionale, il futuro di un intero popolo dentro la storia. Se prestiamo attenzione alla *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (n. 8), comprendere la Bibbia non significa soltanto indagare sulle intenzioni di coloro che l'hanno scritta, ma chiedersi che cosa Dio ha voluto trasmettere a noi con quelle loro parole; e ciò che Dio intendeva esprimere era molto di più di quello che gli autori della Bibbia intendevano dire.

Per noi quelle parole non sono metafora, sono realtà. La realtà - inaudita e affascinante - della nostra risurrezione. "I tuoi morti, Signore, di nuovo vivranno": *tuoi*, appunto, perché noi non crediamo anzitutto nella risurrezione dei morti, ma *in Colui che ci risuscita dai morti*.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta per la Scuola Biblica Diocesana l'11 gennaio 2005 a Venezia.



VITA DEL CENTRO

VERSO IL XX ANNIVERSARIO DI DON GERMANO

Leopoldo Pietragnoli

Rileggere oggi i testi di omelie e conferenze di don Germano suscita in chi lo ha conosciuto, assieme al grato ricordo dell'amico e maestro, e alla scoperta di sempre illuminanti "nuove" sue parole, anche il rimpianto della perduta concretezza fisica della sua umanità: la vivacità e i lampi dello sguardo, l'incessante ed efficace gestualità delle mani, il largo sorriso, la risata aperta, l'abbraccio vigoroso, i baci, la presa a braccetto, tutte espressioni spontanee di una corporeità che poté apparire anche esuberante, e che era la manifestazione di quella autenticità totale con cui don Germano accostava le persone.

Forse, nasce anche da questo rimpianto un modo nuovo e diverso di rinverdire la memoria di don Germano che il Direttivo del Centro Pattaro ha scelto per il ventennale della sua scomparsa, nel 2006: una raccolta permanente di fotografie e una mostra temporanea di una loro selezione, per cercare soprattutto di restituire proprio quegli atteggiamenti di don Germano, cari a tutti quelli che lo hanno conosciuto e che ne connotavano la profonda sensibile umanità.

Disponibilità a collaborare è già stata espressa dal nipote di don Germano, Andrea Pattaro, figlio del fratello Aldo, fotografo di professione, che custodisce anche una vasta raccolta di fotografie dello zio: potrà essere, il suo, un contributo prezioso di competenza tecnica e insieme di affetto familiare.

Ma il Centro Pattaro vorrebbe che, prima di tutto, la raccolta e la mostra suscitassero il concorso e l'apporto di quanti - e sappiamo essere tanti - custodiscono nei loro album immagini fotografiche con don Germano: più ampia sarà la partecipazione, più la raccolta e la mostra potranno far memoria dei lunghi decenni e dei molti spazi diversi in cui don Germano operò.

Queste poche parole vogliono essere l'invito al dono di una personale testimonianza su don Germano al Centro che ha il compito di custodirne e trasmetterne la memoria; dono che si fa condivisione di un proprio patrimonio di ricordi con altri amici, anche lontani e anche sconosciuti, riannodando così fili che spesso le vicende personali e il trascorrere del tempo hanno reso troppo esili o forse hanno anche spezzato.

Così, speriamo, don Germano, una volta ancora, potrà tornare a essere punto d'incontro tra noi, suoi amici, nel lampo di un sorriso o nel gesto delle mani fissato per sempre dal rapido scatto di una macchina fotografica.

INCONTRI DI TEOLOGIA

"La Chiesa che crediamo, la Chiesa in cui viviamo"

Proseguendo sulla linea già seguita nell'autunno scorso, anche quest'anno gli incontri di teologia proposti dal Centro di studi teologici "Germano Pattaro" sono direttamente legati alla vita pastorale della Chiesa di Venezia: per contribuire alla preparazione della Visita pastorale, d'intesa con alcuni Uffici pastorali diocesani, viene proposto un ciclo di incontri dedicati ad approfondire la conoscenza dell'insegnamento conciliare sulla Chiesa.

Basta guardarsi un po' attorno, infatti, ascoltare qualche conversazione all'interno dei gruppi parrocchiali o leggere la stampa - sia quella cattolica, sia quella laica - per rendersi conto che con la parola "Chiesa" intendiamo in realtà cose diverse, che ce ne formiamo immagini diverse, a volte legate più alle nostre esperienze vissute che non alle basi bibliche o teologiche sulle quali dovrebbero essere fondate. E così può capitare che le attribuiamo caratteri che essa non possiede; oppure che la giudichiamo a partire da pregiudizi infondati. Già rendersi conto di questa diversità di rappresentazioni della Chiesa può costituire un primo passo per capire meglio la sua effettiva natura; almeno aiuterà a non assolutizzare il proprio punto di vista. È l'obiettivo che si pone la tavola rotonda che aprirà il programma.

L'itinerario proseguirà con un incontro dedicato a puntualizzare l'identità della Chiesa secondo la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II: ci sarà modo, così, di comprendere meglio i concetti fondamentali che servono a definirla.

Il terzo incontro sarà dedicato a chiarire un aspetto che a volte produce qualche disorientamento: la Chiesa è innanzitutto *universale* oppure *locale*? Deve avere la precedenza la sua dimensione "cattolica" per la quale essa si compone di tutti i cristiani sparsi nel mondo oppure è prima di tutto la concreta comunità, che incontriamo quotidianamente, partecipando alla Messa e alla vita dei gruppi? Queste due dimensioni si integrano o si respingono?

Infine il quarto, più immediatamente legato all'evento della Visita pastorale, servirà a metter a fuoco il ruolo del Vescovo e il suo rapporto con la Chiesa locale affidata alla sua guida, ossia con la Diocesi e con le singole parrocchie: si tratterà di capire quali sono il suo ministero specifico e la sua autorità e come le comunità parrocchiali possano trovare in lui uno dei pilastri costitutivi della loro realtà ecclesiale.

Il Centro Pattaro propone questa serie di incontri come un servizio volto ad offrire a tutti un'occasione per ripensare la propria appartenenza alla Chiesa e contribuire così a fare della Visita pastorale un autentico

evento ecclesiale. Seguendo le indicazioni pervenute dai responsabili degli Uffici pastorali diocesani, abbiamo introdotto quest'anno una vistosa novità organizzativa: gli incontri sono articolati in *due moduli*, uno basato sulla "classica" conferenza e uno strutturato, invece, come una specie di gruppo di studio, che prevede anche la lettura commentata di testi del Concilio e del magistero ecclesiastico. I due moduli, che saranno guidati entrambi dal medesimo relatore, si svolgeranno nello stesso giorno in ore diverse, per favorire la presenza e permettere ai partecipanti di scegliere la formula più adatta ai propri impegni e al proprio interesse.

Incontri in preparazione alla Visita pastorale La Chiesa che crediamo, la Chiesa in cui viviamo

Giovedì 13 ottobre 2005

ore 18.00 (presso la Scuola Grande S. Teodoro)

Parliamo tanto di Chiesa...

Tavola rotonda - partecipano:

Sandro Vigani ("Gente Veneta"),

Luigi Accattoli ("Corriere della Sera"),

Lucio Cilia (Seminario Patriarcale di Venezia).

Giovedì 20 ottobre 2005

ore 18.00 (presso la Scuola Grande S. Teodoro)

Nella Chiesa incontriamo Cristo

Natalino Bonazza (Studium Generale Marcianum).

ore 21.00 (presso il Centro Pattaro)

Per saperne di più.... (approfondimento sui testi conciliari) Natalino Bonazza.

Giovedì 27 ottobre 2005

ore 18.00 (presso la Scuola Grande S. Teodoro)

La Chiesa: un popolo composto da tutte le genti e presente in ogni luogo

Gaudenzio Zambon (Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, sez. di Padova).

ore 21.00 (presso il Centro Pattaro)

Per saperne di più.... (approfondimento sui testi conciliari) Gaudenzio Zambon.

Giovedì 3 novembre 2005

ore 18.00 (presso la Scuola Grande S. Teodoro)

Una comunità raccolta attorno al suo Vescovo
Beniamino Pizziol (Vicario generale del Patriarcato di Venezia).

ore 21.00 (presso il Centro Pattaro)

Per saperne di più.... (approfondimento sui testi conciliari) Beniamino Pizziol.

N.B. Le conferenze alle ore 18.00 si svolgeranno presso la Scuola Grande S. Teodoro; invece, gli approfondimenti alle ore 21.00 si svolgeranno presso la sede del Centro Pattaro.

INCONTRI DI PATRISTICA

"Immagini di Chiesa nella riflessione pastorale dei Padri"

Mentre la serie di incontri *"La Chiesa che crediamo, la Chiesa in cui viviamo"* ha lo scopo di approfondire la coscienza di essere Chiesa nell'oggi e nella nostra realtà diocesana, gli incontri di patristica intendono delineare qualche tappa del cammino per mezzo del quale l'autocoscienza della Chiesa nei primi secoli ha poco per volta elaborato alcune figure e alcuni concetti, poi divenuti patrimonio permanente dell'ecclesiologia cristiana.

In particolare, si cercherà di cogliere la consapevolezza di Chiesa che emerge dall'attività pastorale di alcuni grandi Padri, per capire come essi consideravano la Chiesa: sia l'unica Chiesa di Cristo sia quella concreta comunità di credenti all'interno della quale essi esercitarono il loro ministero. Una fonte preziosa cui attingere questa conoscenza è rappresentata dagli scritti più direttamente pastorali, lasciatici da quei Padri; scritti, cioè, nei quali la preoccupazione primaria non è tanto l'elaborazione teoretica, quanto la catechesi o la guida spirituale dei fedeli: lettere, omelie e altre testimonianze della loro sollecitudine per l'edificazione del popolo di Dio. Essi dovettero misurarsi anche con laceranti tensioni, nel mezzo delle quali, di fronte al pericolo di tragiche divisioni, lanciarono appassionati appelli a difendere l'unità della Chiesa in nome dell'unità in Cristo. In questi frangenti, seppero elaborare definizioni della Chiesa via via più precise e una più approfondita consapevolezza della sua vita pastorale.

Nel primo incontro il tema principale sarà rappresentato dalla passione per l'unità della Chiesa che ha pervaso la vita di Cipriano, espressa nel suo scritto *De Ecclesiae unitate*, di cui è nota la famosa sentenza "non si può avere Dio come padre se non si ha la Chiesa come madre".

Altrettanto appassionato è il modo in cui Agostino, nel suo ministero di vescovo alle prese con le divisioni che stavano lacerando la "sua" Chiesa di Ippona, ha combattuto contro lo scisma dei Donatisti: nella Chiesa - lo chiarirà il secondo incontro - egli vedeva concretamente presente Cristo stesso, che non poteva certo venire diviso.

Infine, il terzo incontro sarà dedicato a puntualizzare una figura poi divenuta ricorrente, quella della Chiesa come sposa di Cristo, tema che sarà delineato a partire dalle *Omelie sul Cantico dei cantici* di Bernardo di Chiaravalle, nelle quali egli dimostra quanto amore per la Chiesa sia maturato lungo il cammino dell'esperienza monastica.

Incontri di patristica *Immagini di Chiesa nel pensiero dei Padri Alle origini dell'ecclesiologia*

Giovedì 17 novembre 2005

ore 18.00 (presso il Centro Pattaro)

La Chiesa come unica via di salvezza

"Non si può avere Dio per padre se non si ha la Chiesa per madre" - De Ecclesiae unitate di Cipriano
Michelina Tenace (Centro "Aletti" - Roma).

Giovedì 24 novembre 2005

ore 18.00 (presso il Centro Pattaro)

"L'unico popolo di Dio" nelle omelie di Agostino
Giorgio Maschio (Studium Generale Marcianum).

Giovedì 1 dicembre 2005

ore 18.00 (presso il Centro Pattaro)

La Chiesa come sposa nelle Omelie sul Cantico dei Cantici di Bernardo di Chiaravalle
Claudio Stercal (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale - Milano).

XIX anniversario della morte di don Germano

Martedì 27 settembre alle ore 19.00

ci ritroveremo nella chiesa di Santo Stefano

per partecipare alla liturgia eucaristica

in memoria di don Germano

che sarà presieduta da don Alberto Da Ponte.



PROPOSTE DI LETTURA

GABRIEL RICHI ALBERTI, *L'Orizzonte dell'Amore*, Edizioni Cantagalli, Siena 2004, pp. 73.

Sempre più spesso si sente dire che la formazione al Matrimonio inizia troppo tardi, che purtroppo si frequenta il corso quando ormai si è a ridosso della cerimonia. Così facendo la formazione si rivolge al futuro degli sposi, tralasciando quasi totalmente il presente dei fidanzati, come se il tempo del fidanzamento, che umanamente è così importante, non lo fosse anche cristianamente. Il fidanzamento è anch'esso un tempo caro a Dio in cui avviene la storia della salvezza e perciò non può essere escluso dall'attenzione pastorale.

Ma come rivolgersi ai fidanzati per aiutarli ad intravedere nella loro emergente novità di vita la presenza del Risorto? Un prezioso contributo viene da *L'Orizzonte dell'Amore*, il bel libro di mons. Gabriel Richi Alberti, docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli Studi su Matrimonio e Famiglia e presso lo Studium Generale Marcianum di Venezia.

Con un tono che presuppone la diretta presenza dei propri interlocutori (il libro infatti nasce dalla trascrizione di alcune conversazioni tenute durante un corso diocesano di esercizi spirituali per fidanzati) Richi Alberti invita gli innamorati ad alzare il loro sguardo verso l'orizzonte di Dio. Non per imbrigliare l'amore, ma per liberarlo nell'infinito spazio del disegno di Dio, che è sempre oltre i nostri piani e la nostra immaginazione e proprio per questo è l'orizzonte proporzionato all'amore. Un orizzonte sconfinato in cui per orientarsi occorre seguire Gesù: guardare all'amore con gli occhi di Lui, o meglio, guardare Lui e immedesimarsi con Lui per essere, con la propria avventura concreta di amore, partecipi del suo stesso amore. Essere quindi testimoni del suo amore di sposo per la Chiesa sua sposa. Questo è l'orizzonte compiuto dell'amore (p. 64).

Senza dimenticare che il fidanzamento, pur essendo carico di promesse e di sogni sul futuro, non è ancora il futuro: non è ancora matrimonio. È un momento straordinario in cui si viene attratti con forza verso una nuova esistenza, che però non è ancora certa e non del tutto definita. Proprio come tale il fidanzamento va valorizzato e vissuto; altrimenti si parla di altro e su questo l'A. non manca di essere preciso quando individua le condizioni per vivere la verità dell'amore: l'obbedienza e la castità. Obbedienza come disponibilità a piegarsi alle esigenze dell'amore, anche con sacrificio, così come fece Gesù per amore del Padre. Castità come modalità di amare l'altro senza cercare di afferrarlo, riconoscendolo cioè come altro, che si traduce nel dire: "io sono contento perché l'altro esiste più che per il bene che esso implica per me" (p. 45). Condizioni che da sole non bastano a garantire il *per sempre* dell'amore: occorre il perdono, cioè il dono che si ripete continuamente, che mira all'affermazione del bene dell'al-

tro sempre, anche tra le macerie del suo peccato, perché possa ricominciare. Può costare molto perché richiede di essere disposti a caricare su di sé il male dell'altro, pagando di persona (p. 50).

Per essere così, un amore ha bisogno di un luogo favorevole, una casa, dove crescere e diventare maturo e questa casa è la comunità cristiana. In questa casa si può toccare con mano la salvezza annunciata dalle Scritture, è qui che il Signore dopo la sua Ascensione ha voluto che lo incontrassimo (p. 53). Per due persone che si amano abitare in questa casa è dare la possibilità al loro amore di crescere e di fiorire fino alla misura dell'amore di Gesù (p. 56).

Sarebbe stato interessante se qui l'autore si fosse spinto fino a ribaltare il punto di vista sul versante della comunità cristiana: se i fidanzati stanno nella comunità cristiana, non è un bene solo per loro ma anche per la comunità stessa. Si sarebbe potuto scoprire come la comunità cristiana fiorisce quando gli innamorati la abitano, proprio perché, tramite il loro amore, può toccare con mano una realtà che parla dell'unico amore di Dio e ricorda quanto lei stessa viva sempre in attesa dell'abbraccio definitivo dello Sposo, Gesù.

Per guidare i suoi interlocutori verso l'orizzonte dell'amore, Richi Alberti usa un linguaggio vivace e appassionato, davvero raro nelle pubblicazioni di questo genere. Ma non fa tutto da solo: fa intervenire le grandi figure della Scrittura (Davide, Tobia e Giuseppe) che hanno trovato in Dio la verità del loro amore, e i grandi maestri della letteratura (Dante, Lewis, Cervantes e molti altri), che hanno raccontato magistralmente la bellezza dell'amore e le cui citazioni danno un suggestivo tono di poesia.

Inoltre, il volume si può pregiare di una breve ma intensa prefazione del Patriarca emerito Marco Cè, che invita a considerare il fidanzamento come "un tempo di grazia" (p. 6).

Bella anche la colorata copertina, con gli *Sposi di Modigliani* e il sottotitolo *Da cielo in terra a miracol mostrare*, l'esclamazione di Dante quando gli appare Beatrice, che bene invita alla lettura. Sarà piacevole e arricchente non solo per i diretti interessati, i fidanzati delle nostre comunità, ma anche per gli sposi. L'orizzonte dell'amore è sempre oltre.

Gianpaolo e Marina Salvador

VOLUMI DA "ADOTTARE"

Come annunciato nel numero precedente, comunichiamo l'elenco dei volumi della collana *Sources chrétiennes* che vengono proposti per il "programma di adozioni": invitiamo i nostri amici più fedeli ad "adottare" uno o più volumi della collana, sostenendone l'acquisto; i volumi così acquisiti riporteranno nella scheda catalogografica e in un apposito "ex libris" il nome del donatore (se lo desidera).

Chi fosse interessato è pregato di contattare (per telefono oppure per e-mail) la segreteria del Centro, specificando il titolo scelto e versando la cifra corrispondente (tramite ccp, bonifico bancario o altro).

- N° 6, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Création de l'homme*, euro 28.
 N° 27, *Homélie pascales*, I, euro 21.
 N° 35, TERTULLIEN, *Traité du baptême*, euro 15
 N° 36, *Homélie pascales*, II, euro 16.
 N° 403, NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, euro 27.
 N° 419, RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches ou Benjamin Minor*, euro 31.
 N° 420, APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, I, euro 40.
 N° 421, APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, II, euro 39.
 N° 422, ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, I, euro 38.
 N° 423, VICTORIN DE POETVIO, *Sur l'Apocalypse*, euro 24.
 N° 424, TERTULLIEN, *Le voile des vierges*, euro 38.
 N° 425, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres*, I, euro 33.
 N° 426, BARSANUHE DE GAZA – JEAN DE GAZA, *Correspondance*, I, t. 1, euro 32.
 N° 427, BARSANUHE DE GAZA – JEAN DE GAZA, *Correspondance*, I, t. 2, euro 33.
 N° 428, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates – Stromates VII*, euro 31.
 N° 429, THÉODORET DE CYR, *Correspondance*, IV, euro 35.
 N° 430, APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, III, euro 34.
 N° 431, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, II, euro 44.
 N° 432, GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, III, euro 39.
 N° 433, JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, euro 37.
 N° 434, CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales*, III, euro 31.
 N° 435, PSEUDO-PHYLON, *Prédications synagogales*, euro 27.
 N° 436, GALAND DE REIGNY, *Petit livre de proverbes*, euro 22.
 N° 437, CÔME DE JERUSALEM – EUDOCLE – OPTIMUS – PATRICIUS, *Cantons homériques*, euro 41.
 N° 438, ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, euro 33.
 N° 439, TERTULLIEN, *Contre Hermogène*, euro 40.
 N° 440, CYRIEN DE CARTHAGE, *La bienfaisance et les Aumônes*, euro 26.
 N° 441, SULPICE SÈVÈRE, *Chroniques*, euro 39.
 N° 442, ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, II, euro 36.
 N° 443, HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, I, euro 32.
 N° 444, AVIT DE VIENNE, *Histoire spirituelle*, I, euro 27.
 N° 445, MARC LE MOINE, *Traité*, I, euro 42.
 N° 446, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates – Stromates VI*, euro 28.
 N° 447, CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons sur l'Écriture*, I, euro 40.
 N° 448, HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, II, euro 38.
 N° 449, GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, IV, euro 33.
 N° 450, BARSANUHE DE GAZA – JEAN DE GAZA, *Correspondance*, II, t. 1, euro 29.
 N° 451, BARSANUHE DE GAZA – JEAN DE GAZA, *Correspondance*, II, t. 2, euro 35.
 N° 452, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, III, euro 30.
 N° 453, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, euro 34.
 N° 454, ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*, II, euro 40.
 N° 455, MARC LE MOINE, *Traité*, II, euro 36.
 N° 456, TERTULLIEN, *Contre Marcion*, IV, euro 48.
 N° 457, BERNARD DE CLAIRVAUX, *La précepte et la Dispense. La Conversion*, euro 43.
 N° 458, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres*, II, euro 36.
 N° 459, ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Nativité*, euro 38.
 N° 460, SYMÉON LE STUDITE, *Discours ascétiques*, euro 16.
 N° 461, ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, III, euro 39.
 N° 462, HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, III, euro 46.
 N° 463, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates – Stromates IV*, euro 26.
 N° 464, EUSÈBE DE CÉSARÉE – PAMPHILE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène*, I, euro 31.
 N° 465, EUSÈBE DE CÉSARÉE – PAMPHILE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène*, II, euro 26,5.
 N° 466, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sur le titre des Psaumes*, euro 46.
 N° 467, CYPRIEN DE CARTHAGE, *A Démétrien*, euro 27.
 N° 468, BARSANUHE DE GAZA – JEAN DE GAZA, *Correspondance*, III, euro 21.
 N° 469, GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, V, euro 45.
 N° 470, ARISTIDE, *Apologie*, euro 37.
 N° 471, FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des Trois Chapitres (à Justinien)*, euro 29.
 N° 472, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, IV, euro 35.
 N° 473, JÉRÔME, *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe*, euro 24.
 N° 474, *Les apophtegme des Pères*, II, euro 43.
 N° 475, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Le Tabernacle*, euro 35.
 N° 476, GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, Livres XXVIII-XXIX, euro 29.
 N° 477, SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, euro 27.
 N° 478, FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des Trois Chapitres (à Justinien)*, II, t. 1, euro 15.
 N° 479, FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des Trois Chapitres (à Justinien)*, II, t. 2, euro 23.
 N° 480, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'année*, I, t. 1, euro 24.
 N° 481, BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'année*, I, t. 2, euro 24.
 N° 482, GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, VI, euro 24.
 N° 483, TERTULLIEN, *Contre Marcion*, V, euro 44,5.
 N° 484, FACUNDUS D'HERMIANE, *Défense des Trois Chapitres (à Justinien)*, III, euro 28.
 N° 486, COLLECTIF, *Livres d'Heures du Sinaï*, euro 45.
 N° 487, FULGENCE DE RUSPE, *Lettres ascétiques et morales*, euro 26.
 N° 488, TYCONIUS, *Le Livres de Règles*, euro 48.
 N° 489, BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, I (livres 1-2), euro 33.

NUOVE ACQUISIZIONI

Presentiamo un elenco parziale dei titoli acquistati durante l'anno 2005. In seguito verranno pubblicati anche altri elenchi di volumi donati da amici del Centro e che ora sono in via di catalogazione. Il Consiglio direttivo è cordialmente riconoscente a chi ha voluto contribuire con generosità all'incremento della dotazione libraria della biblioteca.

Sacra Scrittura

Grande Lessico dell'Antico Testamento, voll. II e III, Paideia.

Lettera agli Ebrei, nuova versione, introduzione e commento di C. MARCHESELLI-CASALE, Paoline.

Le parole dimenticate di Gesù, a cura di M. PESCE, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori.

J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, 2ª ed., Queriniana.

E. BOSETTI (a cura di), *Apokalypsis*, Cittadella.

W. BRUEGGEMANN, *La spiritualità dei Salmi*, Queriniana.

B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, vol. II, *Dall'età moderna ai nostri giorni*, Paideia

C. CORSATO, *Lecture patristiche della Scrittura*, EMP.

S. GRASSO, *Vangelo di Marco. Nuova versione, Introduzione e commento*, Paoline.

HERMANS - SAUVAGE, *Bibbia e storia. Scrittura, interpretazione e azione nel tempo*, EDB.

H. HERTZBERG, *I libri di Samuele*, Paideia.

P. LAPIDE, *Il discorso della montagna. Utopia o programma?*, Paideia.

F. LANG, *Le lettere ai Corinti*, Paideia.

A. MOTYER, *Isaia*, GBU.

R. PENNA, *Lettera ai Romani - 1 Rm 1-5*, EDB.

X. PIKAZA, *Sistema, libertà, Chiesa. Istituzione del Nuovo Testamento*, Borla.

M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, EDB.

R. RENDTORFF, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, *I temi*, Claudiana.

H. G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, vol. IV, Piemme.

J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia.

M. J. SELMAN, *I Cronache*, GBU.

H. SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del vicino Oriente Antico*, (Studia biblica), Città Nuova.

J.-L. SKA, *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB.

J. TREBOLLE BARRERA, *Il libro dei Salmi. Religione, potere e sapere*, Cittadella.

del Nuovo Testamento, Paideia.

R. TREVIANO ETCHEVERRIA, *La Bibbia nel cristianesimo antico*, Paideia.

R. VIGNOLO, *Personaggi del IV vangelo*, Glossa.

U. WILCKENS, *Il vangelo secondo Giovanni*, Paideia.

Teologia

Storia della teologia, vol. II, *L'età medievale*, Piemme.

R. GIBELLINI (a cura di), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana.

G. MARCHESI, *Gesù di Nazaret chi sei?*, San Paolo.

C. MILITELLO, *Donna e teologia*, EDB.

J. MOLTSMANN, *Nella fine - l'inizio*, Queriniana.

V. PAGLIA, *Essere cattolici*, Mondadori.

G. PASQUALE, *La storia della salvezza*, Paoline.

C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi*, Mondadori.

U. SARTORIO (a cura di), *Annunciare il vangelo oggi: è possibile?*, EMP.

T. SPIDLIK - M. I. RUPNIK, *La fede secondo le icone*, Lipa.

A. STAGLIANÒ, *Pensare la fede*, Città Nuova.

E.R. TURA, *I Sacramenti. Una rivisitazione teologico-sacramentale*, EMP.

Scienza e fede

F. FACCHINI, *E l'uomo venne sulla terra. Creazione o evoluzione?*, San Paolo.

A. GESCHÉ, *Il cosmo*, San Paolo.

A. MCGRATH, *Scienza e fede in dialogo. I fondamenti*, Claudiana.

J. MOLTSMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana.

S. MORANDINI, *Terra splendida e minacciata*, Ancora.

S. MORANDINI, *Il tempo sarà bello. Fondamenti etici e teologici per nuovi stili di vita*, EMI.

Magistero ecclesiastico

GIOVANNI PAOLO II, *Metafisica della persona*, Bompiani.

GIOVANNI PAOLO II, *Tutte le opere letterarie. Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, EDB.

Enchiridion CEI, vol. 6, EDB.

Enchiridion Oecumenicum, vol. 5, EDB.

Enchiridion della Pace, voll. 1 e 2, EDB.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana.

Dialogo interreligioso

Cento domande sull'Islam, intervista a Samir Khalil Samir, Marietti.

P. BRANCA, *Moschee inquiete*, il Mulino.

E. PACE - R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza.

P. STEFANI, *Gli ebrei*, il Mulino.

P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza.

Storia

G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, EDB.

R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica*, il Mulino.

V. PAGLIA, *Lettera a un amico che non crede*, Rizzoli.

D. SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, Morcelliana.



TEILHARD DE CHARDIN: UN NUOVO MODELLO PER IL CONFRONTO FRA SCIENZA E TEOLOGIA*

Lodovico Galleni

Il punto di partenza più tradizionale nell'analisi dei rapporti tra scienza e fede è il modello che emerge dalle *Lettere copernicane* di Galileo, che, a sua volta, è una rielaborazione di quello proposto da Averroè. Abu'l Walid Ibn Rush (Averroè per i latini) è una delle più importanti figure della cultura araba, colui che, come ricorda anche Dante, fece il grande commento delle opere di Aristotele.

Il filosofo arabo si trova di fronte alle capacità conoscitive della scienza classica, che, grazie alla logica, alla geometria e alla matematica possono portare ad un tipo di conoscenza assoluta e definitiva; egli ha però anche un altro punto di riferimento, il libro del Corano: la verità viene rivelata direttamente da Dio attraverso il testo sacro, da Lui dettato.

Anche questo tipo di conoscenza, basato sulla rivelazione diretta da parte di Dio, è assoluto e definitivo. Ora, che succede se si scopre che una verità dimostrata con la forza della logica sembra non concordare con la verità dettata nel testo sacro? La risposta del filosofo è molto chiara: laddove c'è un contrasto, è il testo sacro che va letto in maniera allegorica; certe espressioni sono usate proprio perché tutti possano immediatamente comprendere la parola di Dio, ma è compito del filosofo interpretarle ed elaborarle in maniera tale che non contrastino con le verità della scienza.

Analogamente, Galileo nelle *Lettere copernicane* afferma che la scienza permette una conoscenza della natura, per certi versi, assoluta; la teologia non può cambiare questa conoscenza e, se nascono dei contrasti, allora è la teologia a dover cambiare il suo modo di interpretare la rivelazione. La Bibbia ci dice come si va in cielo, non come va il cielo: se la scienza ci dice che è la Terra a girare intorno al Sole, e non il contrario, dobbiamo cambiare il modo di leggere la Bibbia. La scienza accerta i fatti, la teologia ne deve tenere conto in un ruolo puramente passivo senza cercare di suggerire delle piste di indagine.

*Fino a Darwin **

In questa analisi, pur molto schematica, non si possono dimenticare gli effetti dovuti all'affermarsi di due importanti teorie, quella dell'evoluzione biologica e quella della selezione naturale.

La prima ha un forte impatto nel modo di vedere la natura: il nostro mondo non è statico, uscito già pronto dalle mani del Creatore, ma è un mondo che si fa nel tempo. Ogni essere vivente – essa afferma – appartiene ad una specie che non è il frutto diretto dell'opera del

Creatore, ma il risultato di un lungo processo di trasformazione avvenuto nel tempo. Tale processo ovviamente interessa anche l'uomo, che non viene creato direttamente da Dio ma è, a sua volta, il prodotto di una trasformazione. Quest'ultimo punto non poteva che creare difficoltà nel dialogo tra scienziati e teologi. Non minori attriti provoca l'idea che l'evoluzione non avvenga secondo un programma ben preciso, ma che proceda a tentoni e che il caso, quindi, abbia un notevole peso nei meccanismi evolutivi. La visione provvidenziale della natura, secondo cui ogni essere è creato direttamente da Dio con tutto ciò che gli serve per sopravvivere, viene sostituita da un'altra, sicuramente più drammatica, secondo cui gli adattamenti dei viventi sono il risultato di un gioco sconnesso di mutazioni e di cambiamenti. Su questi interviene poi la selezione naturale, che favorisce gli individui più adatti alla sopravvivenza.

Il modello di Darwin si diffonde rapidamente nella seconda metà dell'Ottocento e diventa la grande sfida alla teologia. In realtà, all'inizio si cerca di trovare delle vie di sintesi, ma tali tentativi falliscono rapidamente, anche perché il darwinismo viene interpretato da alcuni autori in maniera fortemente casuale e materialista. Lo scontro è inevitabile e la rottura perdurerà per lungo tempo.

L'intuizione di un nuovo modello.

Nel 1881, un anno prima della morte di Darwin, nasce Teilhard de Chardin.

Diventa paleontologo di professione, fondatore della moderna paleontologia del continente cinese. È tra coloro che partecipano alla scoperta e allo studio dei resti di quello che oggi è chiamato l'uomo di Pechino, uno dei primi esemplari di *Homo erectus* studiati anteriormente alla II guerra mondiale. Quindi una figura importante dell'ambiente scientifico. Ma Teilhard de Chardin è anche un gesuita, che per formazione conosce gli strumenti della teologia, quantunque non sia mai stato un teologo di professione perché, dopo i primi scritti, gli fu vietato di pubblicare alcunché di teologia e filosofia. Grande parte dei suoi testi saranno resi pubblici solo dopo la sua morte.

Da questi emerge il senso della sua vocazione: la sintesi. Portare a Dio e alla Chiesa quanto c'è di buono nel mondo moderno. In una pagina del suo diario del 1917, durante la prima guerra mondiale, che affronta da barelliere, scrive: "più leggo Newman più sento una parentela anche se umile fra il suo spirito e il mio. Sì,

io vorrei riconciliare con Dio quanto c'è di buono nel mondo moderno: le sue intuizioni scientifiche, i suoi appetiti sociali, la sua critica legittima". È una vocazione difficile, che sarà fonte di dolore e di sofferenza, ma alla quale lo scienziato e l'uomo di fede non si sottrae.

Il Teilhard paleontologo si inserisce all'interno del progetto scientifico dominante a livello internazionale, quello cioè dell'evoluzione basata sui meccanismi darwiniani. Evoluzione voleva dire cambiamento irreversibile dei viventi nel tempo, dove la vita ha una storia che non è né statica né ciclica. Inoltre, nell'interpretazione darwiniana, questa storia poteva avere infiniti esiti: noi uomini siamo stati fortunati, perché alla roulette della natura siamo usciti solo per un evento puramente casuale. Nell'evoluzione non c'è un progetto né una necessità.

In Teilhard c'è, però, anche la convinzione che ci siano delle ragioni della teologia che possono interpellare la scienza. La scienza non è asettica: ogni teoria scientifica ha alla base anche delle intuizioni dello scienziato, che non sono basate né sulle osservazioni né sull'esperimento; quasi degli *a priori* che il grande epistemologo contemporaneo ungherese Lakatos chiama la parte metafisica della teoria scientifica. Per Teilhard de Chardin, questa "parte metafisica" può recuperare le istanze della teologia: l'uomo ha un posto particolare nell'economia dell'universo, perché non è solo il frutto del caso e di certi meccanismi evolutivi. La scienza può indagare sul senso della sua comparsa.

Il progetto scientifico teilhardiano comincia a chiarirsi nel periodo della I guerra mondiale, quando Teilhard (come si legge in alcune pagine del suo diario) si pone il problema di un "muoversi verso" della natura che la porta a convergere verso alcuni "punti chiave"; uno di questi è proprio l'origine dell'uomo. Per questo motivo l'evoluzione non è un dato banale, una chiave di lettura di secondo livello, ma può chiarire la ragione ontologica profonda del perché Dio ha creato il mondo in questo modo: la scienza interPELLa la teologia, ma nello stesso tempo la teologia interPELLa la scienza.

Il Teilhard scienziato comincia a cercare nei fossili gli esempi che permettano di provare che, almeno negli animali, la vita non segue tutte le piste possibili ma si muove in una direzione precisa: i vari rami filietici si evolvono in maniera parallela e si muovono verso forme a sempre maggiore cerebralizzazione. Anche se soltanto il gruppo dei primati arriverà alla coscienza, manifestando nell'uomo il suo livello più alto, la tendenza alla cerebralizzazione emerge in una enorme varietà di gruppi animali. La vita si muove verso la complessità e la coscienza: questo diventa uno dei punti chiave della ricerca scientifica di Teilhard de Chardin. Per sviluppare questa idea era necessario seguire diversi rami evolutivi per tempi lunghi e su spazi ampi,

superando quindi la prassi dei darwinisti che limitavano la ricerca all'evoluzione di singole popolazioni seguite per tempi relativamente brevi. L'approccio non doveva essere settoriale, ma globale.

Da uno scambio epistolare tra Teilhard e un amico geologo, Jean Boussac, - siamo durante la prima guerra mondiale - emerge chiaramente questa esigenza di globalità, che tenta di ampliare i confini della ricerca geologica oltre i limiti delle singole stratificazioni, dei singoli fossili, delle singole rocce. In una lettera il geologo giunge a consigliare al gesuita di leggere una mistica, Angela da Foligno, per comprendere meglio l'idea di globalità e quindi come sfida per impostare in modo veramente globale nuove ipotesi scientifiche; alcune settimane più tardi Teilhard annota nel suo diario di avere letto la grande mistica.

L'esperienza cinese

Dopo la prima guerra mondiale, i rapporti tra Teilhard e i suoi superiori si incrinano; alcune note manoscritte, che aveva redatto per degli amici su una prospettiva evolucionistica del peccato originale, creano un certo scompiglio. Nel frattempo l'Istituto di Paleontologia di Parigi, presso il quale Teilhard svolgeva il suo lavoro di ricerca, aveva ricevuto una richiesta di collaborazione dal museo di Tien-tsin che era stato organizzato e diretto da un altro gesuita, il padre Licent. Accettando la proposta con entusiasmo, Teilhard lascia l'Europa per la Cina.

Tale decisione fu saggia: oltre a lasciarsi alle spalle inevitabili polemiche, in Cina lo scienziato trova un intero continente da studiare. Da una parte si convince ancor più che l'approccio riduzionista proveniente dalla biologia evolutiva europea non bastava a spiegare del tutto l'evoluzione; dall'altra si rende conto di trovarsi davanti alla possibilità di verificare le sue intuizioni. Ma per trovare i parallellismi, le canalizzazioni, necessarie a dimostrare come l'evoluzione sia un muoversi verso la complessità e la coscienza, servivano molti dati sperimentali, nuovi strumenti e diversi campi di indagine.

Perciò Teilhard comincia a sviluppare questo progetto scientifico attraverso nuove spedizioni. Nel 1922, durante una spedizione scientifica nel deserto dell'Ordos, in Mongolia, vive l'esperienza mistica del deserto; lì scriverà la *Messa sul mondo*, uno dei testi più importanti della mistica del ventesimo secolo.

Le lettere della fine del '23 e degli inizi del '24, successive a questa esperienza, sono importanti perché esplicitano più chiaramente la finalità e l'originalità della sua ricerca: dimostrare, con nuovi riscontri sperimentali, che l'evoluzione non è un allontanarsi casuale di rami ma un processo che segue linee parallele di forme a sempre maggiore cerebralizzazione. Segnando così la fine del progetto riduzionista e l'inizio degli

sviluppi dei progetti di studio sulla complessità.

In un gruppo di nove lettere inviate dal '29 al '30 al suo maestro in Francia, lettere tecniche di paleontologia, scrive di aver trovato una struttura geologica molto particolare che gli permette di dimostrare la sua ipotesi. Teilhard aveva il compito di datare gli strati contenenti i resti dell'uomo di Pechino; non essendoci ancora la datazione al carbonio, si procedeva collegando tra di loro strati non noti a quelli noti. Le terre rossastre, da lui scoperte nei viaggi del 1928-29, permettono di congiungere strati noti a quelli del giacimento di Ciu Ku Tien dove è stato rinvenuto l'Uomo fossile. Diventano quindi un oggetto di studio fondamentale. Queste terre rossastre sono ricche di un particolare gruppo di roditori: i topi talpa.

Studiando gli strati, coprendo tempi molto lunghi (20 milioni di anni) e spazi molto ampi (l'intero continente cinese) Teilhard riesce a mettere in evidenza i parallellismi tra rami filietici indipendenti l'uno dall'altro, ma da cui emergono caratteristiche comuni (le vertebre cervicali che si fondono, i denti che diventano a crescita continua, un aumento delle strutture del cervello...).

Questa è la prova che l'evoluzione studiata su tempi lunghi e su spazi ampi, e quindi con un metodo non riduzionista, mette in evidenza non tanto la dispersione dei tipi quanto i parallellismi e le canalizzazioni. Nasce la Geobiologia, scienza dell'evoluzione continentale: non più biologia di popolazioni, di individui o di geni, ma una biologia globale. Per poter capire bene l'evoluzione è necessario studiare l'intera biosfera, somma di tutti i viventi presenti oggi e vissuti nel passato, insieme alle relazioni che si sono instaurate tra di loro e con l'ambiente in cui sono vissuti.

Teilhard de Chardin è così uno dei fondatori della odierna scienza della biosfera, che oggi ha in James Lovelock, con la sua "ipotesi Gaia", uno dei rappresentanti principali.

Verso il punto Omega

La grande novità di Teilhard sta nel fatto che non è più solo la teologia ad essere arricchita e a doversi confrontare con la scienza; la nuova teoria scientifica viene elaborata grazie al recupero di contenuti propri della teologia.

La storia della vita è, quindi, un muoversi verso la complessità e la coscienza; ma in fondo la storia biblica non è anch'essa un muoversi verso l'alleanza, la redenzione e la salvezza? Storia biblica e naturale si fondono, allora, in un unico percorso. Senza l'evolu-

zione la nostra comprensione dell'infinita ricchezza del piano di Dio sarebbe ancora più inadeguata.

Nonostante tutto il cammino fatto - sostiene Teilhard - ci sono ancora difficoltà, che richiedono precisazioni ed approfondimenti.

Darwin compie una operazione analoga a quella di Galileo. Questi, affermando che la fisica della terra valeva anche per i cieli e che quindi cadeva la distinzione tra i cieli incorruttibili e la terra sottoposta alle leggi della corruzione, ha unificato la dimensione dello spazio. Così - argomenta Teilhard - Darwin ha unificato il tempo negando la possibilità di una storia della vita ordinata e perfetta prima della caduta e poi di un'altra storia dopo la caduta in cui entrano la sofferenza, il dolore e la morte. Non vi è un ordine nel passato a cui guardare, ma vi è un disordine che deve essere lentamente ricostruito in un progetto che guarda al futuro. La prospettiva del giardino dell'Eden si sposta verso il futuro, in una Terra costruita grazie all'alleanza.

Quindi per Teilhard la vita è un unico movimento, che tra rischi e discontinuità procede verso la complessità e la coscienza. Ora questo "muoversi verso" non si ferma con l'apparire dell'uomo, ma continua verso l'alleanza, la salvezza e la redenzione: il cammino evolutivo deve continuare perché la meta dell'umanità, come di tutta la natura, è la seconda venuta di Cristo. Sotto quest'ottica le realtà terrestri riacquistano valore, la terra non è soltanto la palestra in cui esercitiamo le nostre virtù per conquistarci il paradiso, ma è anche lo strumento che deve rimanere attivo e funzionante perché tutta l'umanità passata presente e futura possa compiere il cammino verso la seconda venuta di Cristo. Quindi la natura stessa acquista un valore teologico, e bisogna salvaguardare la natura e non solo l'uomo - questo sarà poi il discorso dell'etica ambientale - perché questo cammino possa proseguire.

Teilhard muore nel 1955; subito dopo i suoi testi vengono pubblicati e le sue concezioni, non solo scientifiche, cominciano a diffondersi. Le sue idee troveranno eco in molte pagine della costituzione conciliare *Gaudium et Spes*.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta a Venezia il 1 ottobre 2003 a cura della sezione "Scienza e fede" dello Studium Cattolico Veneziano. In vista di ulteriori approfondimenti, l'Autore terrà una conferenza sul tema "Verso una nuova terra nel pensiero di Teilhard de Chardin. Una simbiosi tra biosfera e noosfera" venerdì 30 settembre alle ore 18.00 presso la Scuola Grande dei Carmini.

SCUOLA BIBLICA DIOCESANA

CONFERENZE PUBBLICHE

A VENEZIA

presso la Scuola Grande San Giovanni Evangelista

All'inizio dell'anno, dedicato alla lettura dell'Apocalisse, si terranno tre conferenze su:

“Il libro dell'Apocalisse”

Mercoledì 5 ottobre - ore 18.00

“Apocalisse: la speranza si fa visione” (con diapositive)
mons. Giuseppe Sala (direttore del Museo Diocesano di Bergamo)

Giovedì 6 ottobre - ore 18.00

“Entrare nell'Apocalisse. Aspetti letterari e simbolici”
p. Ugo Vanni s.j. (docente della Pontificia Università Gregoriana)

Venerdì 7 ottobre - ore 18.00

“Un'assemblea purificata interpreta la storia”
p. Ugo Vanni s.j. (docente della Pontificia Università Gregoriana)



A MESTRE

presso la Sala-Teatro “S.M. Kolbe” - via Aleardi

Martedì 11 ottobre - ore 20.40

“A quarant'anni dalla Dei Verbum”
mons. Rinaldo Fabris (docente del Seminario di Udine)

APPUNTI DI TEOLOGIA

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

Anno XVIII, n. 3 - luglio-settembre 2005 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
SAN GREGORIO DI NAREK
E LA SUA ESPERIENZA MISTICA
Boghos Levon Zekiyani



_____ pag. 6
"SI SVEGLIERANNO ED ESULTERANNO
QUELLI CHE GIACCIONO NELLA POLVERE"
(Is 26,19) - METAFORA O REALTÀ?
Piero Rattin



_____ pag. 10
VERSO IL XX ANNIVERSARIO DI DON GERMANO
Leopoldo Pietragnoli
INCONTRI DI TEOLOGIA E DI PATRISTICA



_____ pag. 13
DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
Gianpaolo e Marina Salvador
VOLUMI DA "ADOTTARE"
NUOVE ACQUISIZIONI



_____ pag. I
TEILHARD DE CHARDIN:
UN NUOVO MODELLO PER IL CONFRONTO
FRA SCIENZA E TEOLOGIA
Lodovico Galleni

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 - C.A.B. 02070 - n° conto 36243

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
PALAZZO BELLAVITTI • CAMPO SAN MAURIZIO • SAN MARCO 2760 • 30124 VENEZIA • TELEFONO 041 5238673

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
*Marta Artico, Marco Da Ponte,
Serena Forlatti, Paolo Inguanotto,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Francesco Negri, Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi*

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: graflart@libero.it