

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. 4 - Ottobre-Dicembre 2005 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

VITA DEL CENTRO



ALLA RICERCA DELL'UNITÀ DI PENTECOSTE

Leopoldo Pietragnoli

“Alla ricerca dell'unità di Pentecoste”. Così, nella primavera del 1988, si intitolò l'editoriale del terzo numero dell'allora “Notiziario” del Centro Pattaro. Alla vigilia delle ferie estive, traguardando all'appuntamento di settembre per il secondo anniversario del transito di don Germano, quell'editoriale – firmato da chi oggi scrive queste righe ma, allora come oggi, espressione del Direttivo del Centro – volle essere, tra l'altro, un appello a ritrovarsi tutti insieme rivolto alla più vasta cerchia di amici di don Germano, soprattutto ai tanti rimasti esterni alle mura di Palazzo Bellavitis.

La “unità” degli amici di don Germano era – ed è –, del resto, uno degli obiettivi primari del Centro e del suo Notiziario, che fin dal primo numero don Bruno Bertoli propose come “strumento di comunicazione per mantenere e rinsaldare quei vincoli di amicizia che hanno cominciato ad unire quanti, spesso senza conoscersi tra loro, sono stati legati spiritualmente e affettivamente a don Germano”. L'invito di quell'editoriale indicava anche uno spazio concreto per la ricerca della “unità”: la biblioteca di don Germano. E così ne diceva: “Luogo fisico che ci fa memoria dell'Amico nel cui ricordo conveniamo da esperienze e strade diverse, parlando lingue diverse, per ricercare l'unità di Pentecoste e scongiurare la dispersione di Babele sempre in agguato, la biblioteca non è soltanto l'occasione storica sulla quale il Centro si è costituito. Essa si pone come crocevia d'incontro per tutti gli amici di don Germano”.

Il ventesimo anniversario della scomparsa di don Germano, a settembre dell'anno prossimo, rappresenta

un momento non più differibile, e forse non più ripetibile, di massimo impegno verso quella “unità di Pentecoste” che è ancora nel cuore e nei sogni di tanti amici, mentre il trascorrere del tempo e le vicende personali hanno piuttosto contribuito ad accrescere “la dispersione di Babele”. Il Direttivo del Centro sta mettendo in cantiere specifiche iniziative. Della raccolta di fotografie di don Germano e della mostra di una loro selezione si è già scritto: oggi possiamo aggiungere che la raccolta riguarderà, oltre alle foto, filmati e registrazioni, con l'obiettivo di realizzare anche un DVD multimediale, assieme a quello che costituirà il catalogo della mostra, da distribuire tra gli amici, come memoria del ventennale (quanti vorranno concorrere con materiale in loro possesso possono rivolgersi al Centro per tutte le informazioni tecniche: ma è opportuno che il materiale arrivi presto, non oltre febbraio).

D'altro si sta ragionando, con grande apertura a ogni suggerimento: una borsa di studio per una tesi, una tavola rotonda o un convegno su don Germano, una assemblea straordinaria e plenaria di amici, un numero speciale di “Appunti di teologia”, oltre - ovviamente - alla celebrazione eucaristica e a un momento liturgico che rispecchi la sua sensibilità ecumenica. Ma, quali che siano le iniziative che il Centro riuscirà a concretare, l'appello a ritrovarci assieme nel costruire queste iniziative e nel percorso verso l'appuntamento di settembre è, oggi come diciotto anni fa, rivolto a tutti coloro che si sentono e si dicono “amici” di don Germano, forse ancora senza conoscersi tra di loro e senza frequentare il Centro: a noi tutti è chiesto uno sforzo di buona volontà. Ma lo dobbiamo al comune Amico.



IGNAZIO DI ANTIOCHIA VESCOVO E MARTIRE TESTIMONE DELLA RESURREZIONE*

Michelina Tenace

Introduzione

Tra l'ultima domenica dell'anno liturgico e la festa di Cristo Re dell'universo, le letture proposte dalla Chiesa nella liturgia sollevano questioni essenziali: quale è il senso della storia? Quale è il fine del creato? Non c'è risposta a queste domande se prima non si risponde alla domanda fondamentale: quale è il senso della vita dell'uomo, quale la sua vocazione nella storia e nella creazione data da Dio?

Né la storia né la terra ci appartengono. Che cosa ci appartiene allora? La libertà di confessare Cristo Signore Re dell'universo. Per questo, ogni scenario storico e cosmico, per quanto drammatico, annuncia l'ora della glorificazione di Dio e quindi la rivelazione della gloria dell'uomo. L'avvento del regno capovolge le categorie umane di progresso e di successo, di felicità e di dominio. Così lo sconvolgimento degli astri, del sole e della luna, i passi oscuri della storia, vengono a significare lo sconvolgimento di ciò che ha costituito, al posto di Dio, le certezze dell'umanità.

Parlare dell'esperienza del martirio e della teologia non avrebbe senso al di fuori di questa certezza di fede: la nostra vita si compie nell'arco di un tempo ordinario che si conclude ai piedi del crocifisso Re dell'universo. In altre parole, nel cristianesimo il martirio apre sull'escatologia, sulle realtà ultime di una fede che professa di aspettare la vita eterna, la risurrezione dei morti, e quindi crede nella remissione dei peccati che hanno causato la morte.

Parlare dell'esperienza e della teologia del martirio non avrebbe senso al di fuori di un'altra certezza di fede: la buona novella portata da Cristo non si svolge verso un *happy end* nella storia; al contrario, la buona novella viene e avviene (questo è il senso dell'Avvento) in un contesto di povertà, di fallimento, di catastrofe, di sconvolgimenti, di persecuzioni. I discepoli sono stati avvertiti da Cristo stesso che esortava ad essere testimoni della sua vita e delle sue parole accettando le tribolazioni, i tradimenti, le condanne a morte allo scopo di annunciare al mondo la buona novella della salvezza: chi crede ha la vita eterna, chi crede anche se muore vivrà (cfr. Gv 11,25)! Ma chi vorrà salvare la sua vita, la perderà (cfr. Mt 16,25).

Ogni cristiano sa cosa lo aspetta; tanto più lo sa quanto più lo considera nell'intimo, nel segreto del suo cuore. Non è bene parlare della prova che scoraggia i deboli se prima non si è radicato il fascino di un grande amore che dà speranza, l'amore che è Cristo stesso e lo Spirito Santo. Quando giunge l'ora della prova nessuno ha la certezza di vincere l'ultima tentazione che è la morte: solo chi avrà lo sguardo rivolto a Colui che hanno trafitto e che è risuscitato dai morti il terzo giorno, solo chi avrà lo Spirito di Cristo.

Il tema del martirio, dunque, è sempre attuale perché riguarda la fede e la capacità di realizzare una vita da risorti. Rileggere i documenti lasciati dalla Chiesa nascente è un'occasione preziosa per ritrovare il senso profondo del "testimoniare il Risorto".

Cogliamo quest'occasione per conoscere, non il primo martire della Chiesa, ma il primo teologo del martirio che fu Ignazio di Antiochia.

1. Il vescovo di Antiochia martire a Roma

Il nome di alcuni padri della Chiesa aiuta a ricordare la nota principale della loro personalità. Come per sant'Ireneo la sottolineatura rinvia alla sua indole di pacificatore di tensioni (il nome, infatti deriva da *eiréne*, pace), Ignazio è evocato come personalità di fuoco come se il suo nome avesse a che fare con *ignis*, fuoco. In realtà il nome che attribuisce a se stesso Ignazio di Antiochia è *Teoforo*, che significa "portato da Dio" oppure "portatore di Dio". La tradizione vuole che Ignazio fosse quel bambino che Gesù aveva portato in braccio per indicare ai suoi discepoli come dovevano diventare, ma più indicativa è la tradizione che racconta come, dopo la sua morte, fu trovato inciso sul suo cuore il nome di Gesù che egli "portava" in questo modo.

Più che l'autenticità di queste leggende, è importante il significato che Ignazio dà a "Teoforo". Nella *Lettera agli Efesini* (9,2) afferma che tale è o dovrebbe essere ogni cristiano: uno che porta Cristo nell'unione mistica stabilita dal Signore nel cuore di chi lo ama. Teoforo, termine inventato da Ignazio¹, è quindi una confessione di fede da mettere insieme agli altri appellativi, quali "aborto", "schiavo", secondo uno stile molto vicino a quello di san Paolo, a cui il vescovo di Antiochia sembra assomigliare anche nella personalità. Non è escluso che egli abbia conosciuto Pietro e Paolo ad Antiochia, anche se non ci sono prove esplicite. Eletto vescovo di Antiochia già nell'anno 69, Ignazio appartiene alla prima generazione dei Padri apostolici che fondano le comunità, la terminologia e la teologia cristiana. È ad Antiochia che i credenti in Cristo vengono chiamati cristiani; il vescovo di Antiochia per primo parla della chiesa "cattolica" e usa la parola "eucaristia" nel senso che le diamo ancora oggi. È anche il primo ad abbozzare una teologia della testimonianza che non verrà mai meno.

Si conosce poco della vita di questo secondo successore di Pietro come vescovo di Antiochia; è rimasto di lui solo il ricordo di aver vissuto sotto l'imperatore Traiano e di essere stato una delle vittime più illustri della persecuzione, a causa della quale da Antiochia, fatto prigioniero e scortato da dieci soldati, viene condotto a Roma per essere lì sottoposto alla condanna a

morte *ad bestias*, tramite le belve. Secondo alcune tradizioni, Ignazio subì il martirio nell'anfiteatro del Colosseo in occasione dei giochi e degli spettacoli organizzati per celebrare la vittoria di Traiano sui Daci, forse durante le festività che durarono un anno, nel 107 (altri studiosi riportano la morte di Ignazio tra il 110 e il 118). Si narra che in quell'occasione per i giochi morirono diecimila gladiatori e furono ammazzate undicimila bestie, alle quali si dava in pastura il corpo dei prigionieri. Ignazio divenne, nel vero senso della parola, "frumento di Cristo stritolato dai denti delle belve"; ciò che rimase del suo corpo fu portato ad Antiochia, dove la sua tomba divenne oggetto di culto da parte dei cristiani che in lui veneravano il vescovo martire, il portatore di Dio nella vita e nelle parole.

Parte delle sue parole sono rimaste raccolte in sette lettere che da prigioniero scrisse alle comunità cristiane da lui conosciute o con le quali veniva a contatto nel cammino dalla Siria verso Roma.

Il problema dell'autenticità delle lettere e del numero esatto rappresenta una discussione che qui non è il caso di illustrare². Si considerano ormai autentiche le quattro lettere scritte da Smirne e le tre da Troade. Da Smirne scrisse alle comunità dell'Asia Minore, Efeso, Magnesia e Tralli; scrisse poi ai Romani, per supplicarli di non fare alcun passo in suo favore presso l'imperatore per liberarlo. Da Troade invece scrisse alle comunità di Filadelfia e di Smirne, e a Policarpo, vescovo di quest'ultima città, avendo saputo che era cessata la persecuzione che infieriva contro la comunità di cristiani ad Antiochia.

Queste lettere che risalgono al primo decennio del secondo secolo sono quindi particolarmente importanti, scritte mentre Ignazio come pastore è incatenato e vessato da rozzi soldati; sono lettere piene di luce spirituale e di calore umano, esprimono una fede radicata e fondata sulla carità, un senso di Chiesa che darà vita alla prima teologia dell'eucaristia e dell'episcopato, in una situazione in cui, pur potendo scegliere di salvare la sua vita, Ignazio decide e supplica di essere aiutato ad andare fino all'ultimo della prova.

Le sette lettere costituiscono quindi un documento molto prezioso, per comprendere la vita e la teologia dei primi testimoni e della comunità cristiana primitiva. Lo stile è originalissimo, proprio dei mistici, e lascia intravedere l'appassionato amore di Ignazio per Cristo, e quindi il suo ardente anelito verso la testimonianza integrale.

2. Le Lettere

L'argomento teologico trattato dalle Lettere aiuta a delineare la teologia del martirio: esse riguardano la Chiesa, trattano dell'identità della comunità intorno all'ortodossia della fede e nella comunione con il vescovo garante dell'autenticità della testimonianza rispetto a Cristo vero uomo e vero Dio.

Lettera agli Efesini, Lettera ai cristiani di Magnesia, Lettera ai cristiani di Tralle: sono esortazioni ai cristiani di queste Chiese perché rimangano uniti intorno

al loro vescovo e si guardino dalle dottrine eretiche che circolano. La Chiesa garantisce l'ortodossia delle dottrine.

La *Lettera ai cristiani di Filadelfia* invita a resistere contro gli attacchi di gruppi che dividono la comunità. La *Lettera ai cristiani di Smirne* riguarda in modo particolare il pericolo del docetismo, pericolo che i cristiani possono vincere rimanendo stretti al loro giovane vescovo al quale è rivolto un altro scritto, la *Lettera a Policarpo*.

L'energia della volontà e l'intensità del sentimento che caratterizzano Ignazio di Antiochia si rivelano nello stile e danno alla sua frase un irresistibile slancio, in modo particolare nella *Lettera ai Romani*, "uno dei gioielli della letteratura cristiana primitiva"³. In questa Lettera il tema del martirio è trattato con immagini che dicono la somiglianza tra il martire e Cristo. Nel martirio, il fedele partecipa in modo pieno alla passione-morte-risurrezione del Figlio di Dio, raggiungendo la completa comunione con lui: il credente "diventa veramente discepolo" quando muore per essere con lui e come lui.

3. Teologia di Ignazio di Antiochia

a) La gerarchia: la sua concezione dell'essere vescovo e della Chiesa

In questi primi decenni della vita della comunità, la gerarchia è semplice: si compone di vescovi, sacerdoti, diaconi; sono costituiti in modo tale da non lasciare nessun dubbio che fosse così dall'origine. In cinquant'anni non poteva avvenire nessuna evoluzione determinante. "Il vescovo rappresenta Dio; i sacerdoti il senato degli Apostoli; i diaconi i ministri di Gesù Cristo" (*Lettera ai cristiani di Magnesia*, 6). Ognuno deve essere sottomesso a chi lo precede nella gerarchia.

Il dovere dei fedeli è, quindi, di essere uniti nella stessa fede e in modo esplicito al vescovo che garantisce l'ortodossia. Tutti dipendono dal vescovo, ma anche "tutto" dipende dal vescovo. Nella *Lettera a Policarpo* è chiaro: la vigilanza del vescovo si estende al temporale e allo spirituale; è lui che ha il dovere di affrontare e lottare contro gli eretici, deve essere "come l'incudine sotto il martello" (3,1) e pur nell'obbligo di essere dolce, deve applicare a tutti la stessa medicina (2,1), perché ha la responsabilità di tutti (4,5).

Parimenti, anche il dovere delle comunità o chiese particolari è di essere unite. Da Antiochia non è solo venuto il nome di cristiano ma anche il titolo della Chiesa cristiana detta "cattolica" (*Lettera ai cristiani di Smirne* 8,2): "Là dove è il vescovo deve essere anche la collettività dei fedeli, come là dove è il Cristo Gesù è la Chiesa cattolica". Cattolicità sta per universalità, ossia per unità nella fedeltà a Cristo. Cattolica è quindi la Chiesa stabilita nella verità e nell'ortodossia in opposizione alle comunità che professano una falsa dottrina, che sono quindi eretiche e non sono chiese ma sette. Cattolica è la Chiesa unita al suo vescovo, nella misura in cui egli è unito a Cristo.

Rivolgendosi alla Chiesa di Roma, Ignazio, primo vescovo orientale a venire in quella città, ne fa un elogio

senza paragone e le attribuisce la "presidenza nella carità". Che significa? Presidenza (in greco *proskathemai* significa presiedere) rimanda a una vera e propria autorità perché la Chiesa di Roma avendo avuto Pietro e Paolo ha già istituito altre Chiese e trasmesso loro degli insegnamenti. Mentre Ignazio nel suo viaggio dà istruzioni a tutte le Chiese che visita, non dà nessun consiglio alla Chiesa di Roma ma si presenta ai cristiani di Roma quasi per competere con la carità che la caratterizza, ossia con il martirio.

b) Cristo principio e fondamento dell'ecclesiologia eucaristica

Nella lotta contro le eresie si elabora la cristologia. Ma ciò che di più si rivela è l'amore personale e appassionato di Ignazio per Cristo. Le parole dure che usa per squalificare gli eretici sono da capire sullo sfondo di questo amore: bestie feroci (*Efesini* 7), lupi rapaci (*Filippesi* 2,1), cani arrabbiati che mordono a tradimento (*Smirne* 4,1), erbeaboliche (*Efesini* 10,3), piante parassite (*Efesini* 16,2) puzza di Satana (*Efesini* 17,1), e così via.

Quale eresia soprattutto ha animato l'impegno del vescovo di Antiochia? L'eresia che, in ordine alla salvezza, non riconosceva l'assoluta novità di Cristo rispetto all'Antica Alleanza (i giudaizzanti); l'eresia che, sempre in ordine alla salvezza, non riconosceva la verità della carne di Cristo nell'incarnazione e nell'eucaristia e quindi anche nella testimonianza da dare.

Quindi il punto dottrinale più importante riguarda la verità del corpo di Cristo come vero Dio. Sono in atto già le due eresie che non saranno mai del tutto superate: lo gnosticismo e l'arianesimo, uno che nega la dignità della carne nell'uomo, l'altro che nega la verità della divinità nell'uomo Cristo. Seguono la stessa logica: se la carne non è destinata a portare la vita divina Dio, facendosi uomo, non può avere assunto la carne. Le spiegazioni di Ignazio riguardano quindi la verità dell'essersi fatto uomo, da parte di Dio, e la verità per l'uomo di farsi Dio nella "carne eucaristica". Eucaristia è detta *agàpe*, stesso nome che designa la Chiesa come raduno, convivio. Dalla carne dell'umanità del corpo di Cristo si passa alla carne dell'eucaristia e all'unità del corpo mistico di Cristo. Interessante la continuità che esiste tra riconoscere la verità della carne di Cristo nell'incarnazione e nell'eucaristia: è questo, per l'uomo, il fondamento autentico che gli permette di diventare discepolo di Cristo, diventando Chiesa, nella misura in cui con il proprio corpo si assimila alla passione e morte di Cristo per assimilarsi alla sua Risurrezione.

Così il tema della cattolicità in Ignazio di Antiochia rivela una verità dogmatica per cui l'antropologia cristiana si compie nell'ecclesiologia, perché la persona è creata *per* e salvata *nella* comunione⁴.

c) Cristo fondamento dell'antropologia

Nella *Lettera ai Romani* è chiaro: non si tratta più ormai di incoraggiare i cristiani ad aspettare la venuta di Cristo, si tratta di testimoniare che Cristo è presen-

te. Il messaggio più bello delle Lettere di Ignazio è proprio questo ottimismo della fede fondato sulla "presenza": Cristo è presente, abita in noi, si manifesta attraverso di noi. "Compiamo tutte le nostre azioni col pensiero che Dio abita in noi; saremo così templi ed Egli stesso sarà il nostro Dio che abita in noi" (*Lettera agli Efesini* 15,3). Allora il cristiano è uno che porta Dio, un *Teoforo*, un *Cristoforo*, un *Agiofaro* (*Efesini* 9, 2). Perciò è così significativo che Ignazio stesso aggiunga al suo nome, all'inizio di ogni lettera, il suo secondo nome, Teoforo. Dio manifesta la sua presenza in noi quando noi lo amiamo. La presenza di Dio in noi si rivela quindi nell'amore e nella fede che sono "il principio e la fine della vita: la fede ne è il principio, la carità ne è la perfezione e l'unione dell'una e dell'altra è Dio stesso" (*Efesini* 14,1).

La presenza di Dio in noi è tale che arriva il momento in cui il corpo non si può più trattenere sulla terra perché diventa come l'ultimo ostacolo per l'unione con lui. Così si può capire la fretta che Ignazio ha di lasciare questa terra e il suo corpo, perché ormai è massima l'ansia di unirsi a Cristo. Questo desiderio lo porta a dire che solo ora che sta nelle catene è pronto per essere discepolo di Cristo, come se fino a quel momento non lo fosse stato. In realtà fino a quando non siamo pronti a morire per il desiderio di essere totalmente con Cristo, non siamo ancora giunti alla fede (nella vita eterna) e all'amore pieno per il Risorto. Perciò il compimento della fede è l'amore e raggiungendo l'amore più nulla è necessario e più nulla impedisce di essere uniti a Cristo e di manifestare la verità della sua Risurrezione.

Come già diceva Paolo, Ignazio ripete "per me vivere è Gesù Cristo e morire è un guadagno" (san Paolo, *Lettera ai Filippesi* 1,21). Allora la testimonianza di Ignazio diventa testimonianza della vita che lo attira: la vita con Cristo di cui non dubita, che vede già realizzarsi nella misura in cui le sue membra sono date in pasto alle bestie. Ciò che conta delle sue parole non è il disprezzo per questa vita, questo corpo, queste membra, ma il fatto di essere considerato "degnò" con questo corpo di appartenere agli eletti che testimoniano di avere portato Dio nella loro carne e quindi passano non da una realtà sbagliata ad una realtà vera, ma passano da un meno ad un più, come chi perfeziona o porta a compimento un dono.

La continuità è segnata con accenti più forti della discontinuità: la morte è cessare di essere *voce* per diventare *parola*, *verbo* nell'unione col Verbo; morire è tramontare per alzarsi come il sole; morire è "possedere" Cristo e da questo possesso nascere a vita nuova nello splendore della luce pura. Ma è soprattutto assimilarsi a Cristo non nell'atto di mangiare la sua carne e bere il suo calice ma nell'atto di essere divorati, di mettersi al posto del pane e del vino diventando cibo e bevanda eucaristici, a beneficio della Chiesa che in questa offerta esprime la sua fede e il suo amore per Cristo, quindi la sua identità!

Per il beneficio della Chiesa, Ignazio implora di essere lasciato in catene, per essere pane spirituale per i cri-

stiani ancora deboli nella fede. Le violenze, che si aspetta di ricevere e che di fatto vivrà, sono per fortificare la fede della sua comunità, riaffermando in questo modo ciò che già san Paolo aveva proclamato: nessuna sofferenza, nessuna creatura nei cieli e sulla terra, nulla potrà mai separarci dall'amore di Dio manifestato in Cristo Gesù, ossia manifestato nella croce e nella risurrezione di Cristo. Nell'atto di morire il martire indica di possedere la vita eterna perché amando Dio più della sua vita fisica ama la vita eterna che porta dentro di sé e che si manifesta come amore, "perché Dio è amore".

Così si capisce un altro aspetto della mistica di Ignazio che può scandalizzare: il disprezzo di se stesso. Si dice "schiavo", "aborto", indegno di essere considerato tra le membra vive di Cristo (*Lettera ai Romani* 9). Bisogna pensare sempre a ciò che questi termini indicano in positivo, ossia la sublimità della conoscenza di Cristo Gesù. Niente può essere lodato e preferito di fronte alla grandezza di Cristo. Il martire, come ha fatto Giovanni Battista, cede il passo a Cristo, indica Cristo e per questo confessa di essere nulla. Lo scopo stesso dell'esistenza e della testimonianza del credente non è altro che indicare Cristo, riconoscerlo Salvatore. Questa è la vita eterna: conoscere Dio e il suo Figlio unigenito Gesù Cristo (cfr. Gv 17,3). La vita del martire si compie in quanto manifesta l'amore e produce, nella comunità, la fede, non rivolta a sé come persona, ma la fede in Dio.

Nei primi tre secoli, il martirio è stato l'unico segno di santità riconosciuta come "segno dell'amore più grande" per "attestare la verità del vangelo". Il martire "riconosciuto tale dalla voce del popolo di Dio, è confermato dalla Chiesa come testimone fedele di Cristo"⁵.

Così è fondata la chiesa, sul corpo e sulle reliquie dei santi martiri, per ricordare che è la Chiesa come tale sempre martire, perché come corpo di Cristo ne assume la forma,

la forma della croce, persino nella struttura architettonica. Nelle Lettere di Ignazio di Antiochia abbiamo quindi l'abbozzo di una teologia che unisce Cristo, la Chiesa, il cristiano intorno al fondamento dell'eucaristia e alla "forma mentis della Pasqua". Il corpo di Dio ha sofferto in Cristo perché Dio si è fatto carne veramente; la carne di Dio nell'eucaristia ci viene data per la nostra salvezza; la carne nel corpo del martire rivela di portare Dio e quindi è nei patimenti che il credente diventa "discepolo" e nei patimenti il martire forma discepoli, come afferma san Paolo quando scrive di partorire i suoi figli nel dolore finché non sia formato in loro il Cristo⁶.

Il martire, qualunque martire, innalza a Dio la stessa preghiera che, fra i primi di una lunga lista, il vescovo e martire Policarpo ha espresso così: "Ti benedico perché mi hai giudicato degno in questo giorno e in quest'ora di prendere parte, nel numero dei martiri, al calice del tuo Cristo, per la risurrezione alla vita eterna dell'anima e del corpo nell'incorruttibilità dello Spirito Santo"⁷. (1 – continua)

⁵ Testo rivisto dall'Autrice della conferenza tenuta presso il Centro Pattaro nel novembre 2004.

¹ Cfr. *Ignace aux Ephésiens*, in IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, Introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Sources Chrétiennes. 10, Paris 1944. Note 1 p. 47 explication de *Ignatios o Theophoros*.

² Trattano tale problema tutte le introduzioni alle Lettere. Cfr. TH. CAMELOT, "Le recueil des Lettres. La question de l'authenticité", op. cit., SC 10, pp. 9-14.

³ Renan citato da F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, vol. 1, Roma 1936, p. 65.

⁴ Cfr. O. CLÉMENT, *L'orthodoxie*, Paris 1961, p. 58.

⁵ R. FISICHELLA, *Martirio*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, p. 680.

⁶ "Figlioli miei che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato in voi il Cristo". Lettera di san Paolo agli Efesini 2,5-6.

⁷ Dal *Martirio di Policarpo*, in C. NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, ed. Studium, Roma 1987, p. 121.

BIBBIA APERTA

IL MONDO DEL PROFETISMO BIBLICO*

Gianantonio Borgonovo

1. Il concetto di "profeta" nella Bibbia

Il primo problema riguarda il concetto di profeta secondo la Bibbia. Non è facile dare una definizione di una mediazione tanto importante. Infatti dietro il nome *nābī'* stanno molteplici realtà in evoluzione, diverse di tempo in tempo. In partenza va esclusa l'idea di profeta quale normalmente è consegnata dalla cultura media non specializzata. È una definizione che si trova riportata nei nostri dizionari. Ad esempio, nel Devoto-Oli, alla voce "profeta" si legge: "persona che per ispirazione divina predice il futuro". Il profeta biblico, invece, non è l'uomo che prevede o predice il futuro. Lo straordinario, in questa definizione, starebbe nel fatto di vedere o di dire prima quello che accadrà. Non necessariamente il profeta predice o prevede. Piuttosto egli dice o vede. Dice una parola per il suo oggi, una

parola che spiega l'evento muto, che rimane insondabile agli occhi dei più; e vede l'al di là della storia, quello che rimane oscuro ai più, quel dipanarsi di Dio e del suo progetto nella storia quotidiana.

Scrivono André Neher: "Nella parola profetica, visione e parola sono alla ricerca di una scoperta, ma ciò che esse svelano non è l'avvenire, bensì l'Assoluto". Potremmo dire: il profeta ha una nostalgia di conoscenza, non la conoscenza del domani, ma la nostalgia del totalmente Altro. Di fronte al silenzio di Dio, i profeti biblici si presentano come coloro che riportano la Parola di JHWH: "Così dice JHWH". Di fronte all'oscurità in cui noi muoviamo i nostri passi, i profeti sono coloro che presentano una via da percorrere.

Comprendiamo allora la bontà della scelta del vocabolo greco per tradurre la mediazione profetica. Il significato



di quel *pro* che sta davanti al verbo *femí* è duplice:

- il profeta è colui che parla al posto di Dio, è il portavoce di Dio,
- ed è colui che parla davanti agli uomini, trasmette agli uomini la rivelazione.

Tutte e due le dimensioni sono necessarie perché si dia l'esperienza profetica. Con un'immagine azzeccata si potrebbe dire che *la profezia è il prisma attraverso il quale il tempo di Dio si fa presente nei tempi dell'uomo.*

2. Il profetismo nell'Antico Vicino Oriente

Un secondo problema riguarda l'origine del profetismo biblico. L'interesse non sta tanto nel trovare ad ogni costo la genesi del fenomeno, piuttosto nel guardare, con un po' più di dati documentari, l'area mediorientale antica e capire come in quell'area culturale si situò il profetismo biblico. Il fenomeno non sorge come fungo nel deserto, ma - come la punta di un iceberg - è diffuso in tutta l'area mediorientale.

a) Il profetismo nell'antico Egitto

Nella maggior parte dei testi egiziani, i profeti assomigliano più a maghi o a indovini che parlano per aneddoti, ma in due testi almeno emerge una visione della storia più ampia e più meditata. Sono le profezie di Nefer-Rohu e di Ipuwer (i testi si trovano nel libro di Neher o nei Commentari, quello di Alonso, ad esempio).

Ciò che caratterizza le due profezie di Nefer-Rohu e di Ipuwer è la dialettica di minaccia e speranza, che sarà l'anima della profezia biblica: sventura - felicità, passato cupo - futuro sereno. È il contrasto che molte pagine bibliche mettono a fuoco.

Le due pagine introducono un concetto di escatologia simile, almeno apparentemente, a quello biblico. Però la grande diversità sta nel fatto che la valenza escatologica della speranza è in funzione della politica e della dinastia. Non è in funzione della rivelazione e della divinità: cambia la dinastia e cambia il faraone; il faraone di prima commetteva ingiustizia, il nuovo faraone invece è la speranza della giustizia, la speranza della novità. Ma l'ispirazione della speranza non viene da un'esperienza religiosa del profeta. Se anche Israele conosce un tipo di profezia legata esclusivamente alla Corte, essa è qualcosa che normalmente trova ispirazione non nella Corte stessa, ma nella promessa di Dio. È il motivo per cui molti autori mettono in guardia dall'accostare troppo da vicino il profetismo biblico agli esempi egiziani. I profeti egiziani sembrerebbero dei saggi di Corte che leggono con occhi sapienti l'evolversi della loro storia.

b) Il profetismo in Mesopotamia, in particolare a Mari

In Mesopotamia si trova l'attestazione di molte figure dedite all'arte divinatoria. Tra le molte figure emerge quella del *muhhu* o *mabhu* (si possono trovare tutte e due le dizioni). Il *muhhu* è una figura caratteristica: il suo nome esprime la sua funzione principale di "colui che dà le risposte". Talvolta sembra una figura che abbia anche esperienze estatiche. Tuttavia la forma dei pochi testi interessati sembra far pensare ad un appa-

rato magico mai assente, anche se qualche volta sottaciuto. I *muhhu* sarebbero dei funzionari di corte, ai quali erano proposti quesiti con l'incarico di risolverli attraverso l'arte divinatoria; quindi sarebbero da avvicinare, più che non ai profeti biblici in quanto tali, a quei profeti di corte che pure sono attestati nella storia biblica, e contro i quali più di una volta si sono mossi i grandi profeti.

Nell'area mesopotamica la città che offre il confronto più interessante è la città di Mari: una città di cui si ha testimonianza diretta per il ritrovamento dell'archivio regale composto da tavolette d'argilla del periodo contemporaneo al grande Hammurapi del primo regno babilonese.

Le tavolette dell'archivio attestano la presenza dei *muhhu* a Mari. Attraverso esse è facile risalire anche ad un'altra figura che qualche volta è chiamata *muhhu*, altre volte con altri nomi, una figura più vicina all'esperienza profetica in quanto tale. Non si tratta più qui di divinazione, ma di esperienza religiosa, anzi, talvolta di esperienza mistica. Anche il tenore della parola pronunciata in nome della divinità si avvicina di molto alla forma della profezia biblica.

È il caso, ad esempio, di una lettera nella quale un funzionario di Zimri-Lim trasmette al re due oracoli del dio Adad:

Per mezzo di oracoli, Adad, il signore di Kallassu, ha parlato in questi termini: "Non sono io Adad, il signore di Kallassu? Io l'ho allevato sulle mie ginocchia e l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre. Dopo che l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre, gli ho dato anche una residenza. Ora, così come l'ho ricondotto sul trono della casa di suo padre, posso riprendere in mano Nihlatum (il territorio). Se non fa la consegna, io sono il padrone del trono, del territorio e della città, e ciò che ho dato posso toglierlo. Se, al contrario, adempie il mio desiderio, gli darò troni su troni, case su case, territori su territori, città su città, il paese dall'est all'ovest, glielo darò!"

Ed ecco quello che hanno detto coloro che rispondono, ed essi stanno continuamente presso gli oracoli. Ora, in verità, colui che risponde per Adad, signore di Kallassu, sorveglia la regione di Alhtum per Nihlatum. Il mio signore lo sappia! Prima, quando risiedevo a Mari, mandavo al mio padrone tutto ciò che dicevano colui e colei che rispondono (*muhhu*). Ora che risiedo in un altro paese, non dovrei scrivere al mio padrone ciò che sento e ciò che mi si dice? Se, in avvenire, avverrà qualcosa di spiacevole, il padrone non si esprimerà forse in questi termini: 'La cosa che colui che risponde ti ha detto, allorché sorveglia la tua regione, perché non me l'hai scritta?'. Ora, padrone mio, io te l'ho scritta. Il mio padrone lo sappia.

Lo stile epistolare è in terza persona. Il segmento più interessante della tavoletta è la risposta che colui che risponde, *muhhu* o *mabhu*, ha dato al rappresentante, al governatore di Zimri-Lim.

La cosa più notevole è vedere i contatti che rendono parallela questa figura di Mari con i profeti d'Israele.

Si tratta di uomini, non di messaggeri celesti, che si presentano al governatore con la coscienza di essere inviati dalla divinità e che portano un messaggio per il re da parte della divinità. Il contenuto della parola profetica fa riferimento alla elezione del re da parte della divinità, chiedendo al re lealtà per il contratto, che altrimenti verrebbe rescisso.

Le differenze più evidenti con i profeti biblici sono:

- a) l'annuncio dei profeti biblici è rivolto non solo al re ma a tutto il popolo;
- b) c'è una parola di giudizio incondizionata che i profeti portano a costo della loro vita, non semplicemente una parola che il re può ascoltare o non ascoltare;
- c) il profeta biblico si presenta un tutt'uno col suo messaggio, a costo della propria vita;
- d) quanto esigono i profeti biblici non è di poco conto (una decisione invece di un'altra), ma è il cambiamento interiore dell'atteggiamento di tutto il popolo;
- e) la compattezza della tradizione profetica biblica: per due o tre secoli almeno, grandi personaggi hanno continuato questa tradizione. Non sono persone isolate ma è un fenomeno che ha avuto largo sviluppo per almeno tre secoli, se non quattro.

In conclusione, bisogna dire che il desiderio di trovare la preistoria della profezia biblica non deve uniformare le differenze che esistono. Rimane innegabile che Mari si presenti con una forma di profetismo vicino a quello biblico, ma c'è una evoluzione ulteriore nel profetismo biblico, innegabile, di interiorizzazione e di approfondimento dell'esperienza religiosa.

c) La profezia di Canaan

La caratteristica del profetismo cananaico, attestato anche nella Bibbia (1Re 18), è l'estasi o vari fenomeni di "trance".

L'estasi veniva procurata in diversi modi: con la musica, con la danza, con incisioni, con orge. Abbiamo attestazioni di confraternite profetiche di questo tipo anche al tempo di Samuele e di Saul (1Sam 10, ad esempio: Saul si unisce a queste confraternite). Documentazioni extra bibliche segnalano la presenza del fenomeno nelle città cananaiche a partire già dal XII secolo a.C. Anche la letteratura di Ugarit ricorda il fenomeno della profezia estatica, con una espressione molto interessante: in un testo di Ugarit si dice che la mano del dio El afferra la persona. È il linguaggio usato di frequente nella Bibbia per parlare della rivelazione profetica. In particolare, Ezechiele ama questo linguaggio della "mano di Dio che scende sul profeta. Tuttavia in Ugarit, nonostante il parallelismo di molti termini come "uomo di Dio", "veggente", di cui c'è il corrispondente biblico, manca il termine caratteristico per indicare il profeta biblico: *nābi'*. Infatti il profetismo cananaico spiega molto bene alcune forme del profetismo attestato nella Bibbia, quello delle confraternite, per intenderci, ma non riesce invece a spiegare il movimento profetico maturo, quello dei grandi personaggi profetici, molto più vicino a Mari che non a Canaan.

3. I tipi di profeti presenti nella tradizione biblica

Non molto significativa, a questo proposito, è la distinzione tra profeti scrittori e profeti non scrittori. È puramente un fatto di evoluzione culturale, anche perché i profeti cosiddetti scrittori (Isaia, Geremia, Ezechiele e i dodici profeti minori) lo sono solo impropriamente: i loro libri sono opera più di discepoli, che non loro, anche se in alcuni testi si ricorda che essi stessi sono stati invitati a mettere per iscritto determinati oracoli (Isaia 8, Geremia 36).

Ciò che distingue le categorie profetiche non è tanto il fatto dell'essere scrittori o meno, quanto la forma di profetismo. Nella tradizione biblica si possono distinguere almeno tre forme:

- la prima è quella, già ricordata, delle comunità profetiche del libro di Samuele. Sono comunità di persone che vengono chiamate "figli di profeti". Il termine "figli" in ebraico non esprime soltanto la discendenza fisica, ma anche l'appartenenza a un clan o a una cerchia di persone. Queste comunità sono testimoniate ancora al tempo di Eliseo, che ha attorno a sé uno di questi gruppi. Tuttavia i problemi che riguardano le comunità profetiche sono tanti e ancora irrisolti, per cui non vale neanche la pena di addentrarsi nel discorso;
- un secondo tipo di profezia è il profetismo di Corte, vale a dire quei profeti funzionari che lavoravano a Corte, sul tipo dei *muhhu* mesopotamici. Ne sono testimoniati moltissimi lungo la storia monarchica. Ricordiamo ad esempio Natan e Gad per Davide. Si può leggere al proposito l'episodio interessante di 1 Re 22, dove Acab consulta tutti i suoi profeti di corte, i quali danno una risposta favorevole per muovere guerra alla Siria; consulta poi, su insistenza di Giosafat, anche il profeta isolato, Michea ben-Imla, il quale - dice Acab - predice sempre sventura ed è l'unico a sconsigliare il re a muovere guerra alla Siria. Nonostante la parola di Michea ben-Imla, Acab e Giosafat muovono guerra e vengono sconfitti;
- il terzo tipo di profetismo biblico è quello carismatico, non istituzionale, che accomuna le persone più diverse, di estrazione scribale, cioè estrazione a livello di burocrazia della capitale, come Isaia, di estrazione sacerdotale, come Ezechiele o Geremia, e di estrazione contadina come Amos.

Due figure sono ricordate prima che i discepoli inizino a mettere per iscritto gli oracoli del maestro. Sono Elia ed Eliseo, figure ormai avvolte da una leggenda tanto densa che non si riesce più a intravedere la verità storica, al di là delle molte saghe che li circondano.

La caratteristica dei profeti carismatici è il loro intervento in momenti di crisi della storia d'Israele, con la coscienza di essere mandati da JHWH a portare una parola di giudizio, di fallimento della storia passata e di speranza verso il futuro, una speranza dettata dall'intervento diretto di Dio. È ovvio che sono i profeti carismatici a rendere singolare il movimento biblico del profetismo. Una singolarità non solo nell'ambito del medioriente antico, ma di tutta la storia religiosa dell'umanità.

4. L'orizzonte del pensiero profetico

Ultimo problema di introduzione: guardare più da vicino qual è l'orizzonte che rende comuni tutte le figure profetiche e rende singolare il profetismo biblico in quanto tale, all'interno della fenomenologia religiosa di tutta l'umanità. Si può parlare di un orizzonte orientato a quattro punti cardinali: 1) la *rû^h* (lo spirito); 2) il *dābār* (la parola); 3) la *b'rît* (l'alleanza); 4) la *tôrâ* (la rivelazione).

a) la *rû^h* (lo spirito)

La *rû^h* indica il movimento primario della profezia biblica, che è il moto proveniente da Dio verso l'uomo. In ebraico *rû^h* è spirito e vento contemporaneamente. Heschel ama parlare della profezia come dell'incontro tra il Dio del *pathos*, il Dio che soffre per l'uomo, il Dio che è mosso a sollecitudine per le sue creature, e la simpatia del profeta verso Dio. Il *pathos* di Dio muove il profeta a un atteggiamento di simpatia. La presenza dello spirito, il moto dello spirito, del vento, che da Dio va verso il profeta, dice che nell'esperienza profetica Dio non è sentito come oggetto, ma è il soggetto. Afferrare Dio, per i profeti, significa fare l'esperienza di essere afferrati dal suo spirito. Vedere Dio è essere scrutati dal suo spirito.

Questo segna la grande differenza tra i profeti biblici e tutte le altre forme di profetismo mantico, divinatorio. Non dalla magia, dalla trance, dall'estasi, che sarebbero tecniche per indurre Dio a parlare, ma dallo spirito che proviene da Dio il profeta biblico trae la sua ispirazione. La rivelazione del Dio biblico non è qualcosa di oggettivo che il profeta scova, ma è l'entrare in un'esperienza che Dio gli propone. Questa è la differenza fondamentale della figura del profetismo biblico rispetto a tutte le altre figure di sciamani, maghi, indovini della storia religiosa. La rivelazione del Dio biblico tramite la sua *rû^h* non stabilisce una relazione di tipo magico tra Dio e l'uomo, ma tra i due partners crea una conoscenza.

C'è una diversità di fondo tra tutte le tecniche "mantiche" dell'antichità e il profetismo biblico. Nelle tecniche mantiche il tentativo è quello di procurare una conoscenza del domani. Nel profetismo biblico è invece un trovarsi dentro un'esperienza in cui ci si sente obbligati a parlare in nome di Dio. Nell'universo profetico biblico non è l'uomo che cerca il contatto con Dio, ma è Dio che cerca il contatto con l'uomo. In *Essenza del profetismo* di A. Neher c'è una pagina molto bella:

Nel profetismo biblico l'appello divino precede l'attesa umana, è il crollo di tutte le teorie magiche o psichiche per spiegare la rivelazione profetica. Non esiste alcun conduttore della corrente spirituale che vada dall'uomo a Dio. È difficile trovare un termine conveniente per designare la situazione del profeta nel momento in cui è chiamato da Dio: non è di vuoto, non è di spogliamento né di passività. Vedremo infatti che il profeta incontra Dio nella pienezza. Ma vi è una chiamata, un primo invito da parte di Dio, un afferramento. Dio è lì, improvvisamente, prima che l'uomo lo attenda, lo spera, lo solleciti, lo provochi.

Questo è il profeta.

b) il *dābār* (la parola)

Il secondo polo dell'orizzonte profetico-biblico è il *dābār* (= la "parola"). Se la *rû^h* è il movimento di Dio verso il profeta, il *dābār* è il risultato di questo movimento. Il *dābār* di Dio è parola e azione contemporaneamente. Per questo motivo i profeti biblici amano molto le azioni simboliche: parlano agendo, agiscono parlando.

Questa caratteristica della parola, che è parola e azione, *flatus vocis* e azione nello stesso tempo, dice molto della identità del profeta. Prendiamo due simboli umani per intenderci: l'artigiano che costruisce un oggetto da sé e l'artigiano che dà ordini ad un altro per fabbricare l'oggetto. Nel secondo caso la parola dell'artigiano è una parola creatrice. Il libro di Genesi presenta le due immagini entrambe applicate a Dio. In Gn 2 JHWH Dio plasma dal suolo con la polvere l'uomo e le bestie; in Gn 1 Dio comanda che sia la luce, e la luce fu. In principio la parola, in principio l'azione. Tutte e due le cose. Ha ragione il dottor Faust di Goethe quando vuole tradurre la frase di Giovanni *en archê ên o lógos* con "In principio era l'azione". Per essere più precisi, dovremmo dire che in principio ci fu l'azione per mezzo della parola. È la parola che suscita il fatto.

Il *dābār* del profeta è la continuazione della parola creatrice. La parola debole, inflazionata, perseguitata, tradita... in realtà è parola di Dio. Dio parla per mezzo del profeta con parole umane. Non trascina il profeta fuori dalla storia, ma lo coinvolge in un rapporto unico con sé perché parli la parola di tutti.

Il profeta è cosciente di portare una parola non sua, una parola che è debole, parola dell'uomo, ma che nello stesso tempo contiene in sé, anzi è in sé la parola di Dio. "Così dice il Signore JHWH" è la formula con cui il profeta apre i suoi discorsi. Ciò significa che non viene cancellata la personalità del profeta. Nel momento d'incontro tra lo spirito di Dio e la persona umana del profeta, il profeta rimane se stesso. È quanto dice la formulazione tipica dell'evento della parola in ebraico. Noi di solito traduciamo questo evento: "La parola di JHWH fu rivolta al profeta...". Ma il testo ebraico, più profondamente, esprime quell'evento in questo modo: "La parola di JHWH avvenne per il profeta...". È un avvenimento, un evento. Il profeta non è colui che impara a memoria una parola e la trasmette, e nemmeno un estatico che parla fuori di sé; è invece l'artigiano della parola; colui che attraverso la parola umana cerca di dire chi è Dio.

Il profetismo, senza alcun dubbio, è la fucina più attiva, più creativa di simboli e di immagini, sia a livello biblico, sia, forse anche, a livello di ogni letteratura mondiale. Pochi linguaggi dell'umanità sono risultati tanto fecondi quanto il linguaggio dei profeti.

c) la *b'rît* (l'alleanza)

Il terzo polo dell'orizzonte del profetismo è l'alleanza. Quando il *dābār* di Dio raggiunge il cuore dell'uomo, suscita una risposta. Si stabilisce tra l'uomo e Dio una comunione, che è la comunione dell'alleanza, la *b'rît*. La concezione dell'alleanza tra Dio e l'uomo e la let-

tura di tale rapporto in profondità è il contributo più originale che il profetismo ha dato alla storia religiosa dell'umanità. Ma, bisogna aggiungere, è anche il contributo più originale del profetismo nell'ambito stesso della storia biblica. È a partire dai profeti che la storia d'Israele viene letta come una storia di alleanza.

I profeti cercano di esprimere in tutti i modi possibili, con tutte le simbologie possibili, la relazione che intercorre tra Dio e l'uomo, e che viene espressa dal termine "alleanza". L'atteggiamento di Dio nella *b'rit* è quello della proposta, del primo passo. L'atteggiamento dell'uomo è la risposta.

Lo schema simbolico che più viene usato per dare forma a questo pensiero è quello delle alleanze politiche internazionali che venivano stipulate tra i regni mediorientali antichi. I profeti, cioè, comprendono il loro ruolo all'interno di tale quadro simbolico. È un aspetto del profetismo biblico che è distintivo anche nei confronti del profetismo di Mari. I profeti in Israele sono guide spirituali che si auto-comprendono come guide suscitate carismaticamente da Dio a favore del popolo dell'alleanza.

Normalmente, a livello politico, succedeva pressappoco questo: quando il grande sovrano veniva a sapere che un vassallo trasgrediva quanto pattuito dall'alleanza, dal contratto, e non si atteneva più a delle obbligazioni stipulate, prima di passare a delle azioni militari, mandava dei messaggeri, degli ambasciatori, per ricordare le clausole del patto. Gli ambasciatori agivano secondo lo stile diplomatico dell'epoca. Si presentavano al vassallo portando una tavoletta col messaggio, ma pronunciando poi direttamente il discorso che iniziava con l'espressione: "Così dice il gran sovrano". I profeti si comportano allo stesso modo con Israele. Essi si presentano come ambasciatori di Dio per pronunciare la loro arringa, la loro requisitoria, contro il vassallo, che è il popolo, inadempiente e incapace di attuare le clausole dell'alleanza, e iniziano il discorso allo stesso modo: "Così ha detto JHWH".

Da questa comprensione che trae il suo schema simbolico dalla vita politica internazionale, deriva una delle forme più tipiche della letteratura profetica, quella che viene chiamata *rib*, che potremmo tradurre con arringa, requisitoria del pubblico ministero (nel nostro schema processuale). È un discorso che ha lo scopo di suscitare la presa di posizione del popolo, e la presa di posizione anche delle mediazioni istituzionali, re e sacerdoti, per riprendere con serietà le esigenze del patto.

Per ricondurre il popolo alla fedeltà minacciata, o già tradita, i profeti presentano dunque se stessi come ambasciatori di Dio, come porta-parola di JHWH. In tutto ciò è importante la credenziale offerta: chi mi assicura che tu parli a nome di Dio? La credenziale della missione viene normalmente presentata dal profeta nei racconti di vocazione. Molti libri profetici direttamente narrano di questo evento, il momento in cui JHWH ha incaricato il profeta, ad esempio Isaia 6, Geremia 1, Ezechiele (cc. 1-3), Amos 7,14-15.

I racconti di vocazione, prima di ogni altra cosa, prima di un racconto biografico, o prima di un'esperienza

mistica, sono le credenziali che il profeta offriva al suo popolo per poter parlare in nome di Dio, per accreditare la sua funzione di porta-parola.

d) la *tôrâ* (la rivelazione)

Il quarto polo del profetismo biblico, quale contenuto stesso dell'alleanza, è il riferimento alla *tôrâ*. È, questo, un termine post-esilico, usato anche prima dell'esilio, per indicare l'insieme della legge come rivelazione che guida il popolo sulla via della vita, della giustizia, dell'amore.

Per i profeti non si tratta anzitutto di vedere nella legge un riferimento etico. Richiamare all'osservanza della *tôrâ* è molto di più che richiamare a ciò che è bene. È richiamare anzitutto al rapporto con Dio che questo bene comporta.

Non si tratta semplicemente di una esistenza indirizzata al bene, di un imperativo categorico etico, ma di quella esistenza che è alleanza con Dio. È molto di più, perché l'etica viene vista come risposta della esperienza religiosa. Nel compito di evoluzione, di formazione, di modellamento della *tôrâ*, i profeti hanno un grandissimo ruolo. Tutto il Pentateuco è chiamato *tôrâ*, proprio perché normativo rispetto alla storia successiva del popolo d'Israele.

I profeti hanno avuto gran parte nel rendere la storia passata, a partire dalla creazione fino all'entrata in Canaan, normativa. I profeti hanno creato questa storia, per così dire. Hanno fatto diventare il ricordo del passato la norma che guida l'esperienza del credente. Essi sono davvero, come li ha definiti Heschel nel suo libro, "costruttori del tempo". Sono loro che hanno tessuto in un unico grande arco teologico tutta la storia del passato d'Israele a partire dalla creazione, dall'inizio assoluto del tempo.

L'appello alla *tôrâ* nelle parole profetiche è molto di più che il semplice riferimento a delle normative etiche. È sempre l'oggi, la vita, che viene modellata, interpretata alla luce di un passato riletto con gli occhi della fede.

Alla luce dei profeti noi comprendiamo perché leggiamo ancora oggi Abramo. Perché il passato di Abramo e di tutti i patriarchi e del popolo nel deserto, attraverso l'esperienza profetica, viene sentito come l'esperienza normativa del mio oggi, e il mio oggi dà le categorie per leggere quel passato in una visione unitaria di storia.

È una conclusione che mette in crisi l'immagine dei profeti che ci veniva consegnata dalla scienza liberale del secolo scorso. Essi venivano presentati come grandi personalità religiose rivoluzionarie. Sicuramente erano delle grandi personalità religiose che avevano alle spalle una forte esperienza di Dio, ma la loro forza rivoluzionaria consiste non nell'inventare novità, ma nel riscoprire, attraverso il ritorno alle proprie radici, quella dimensione che vale sempre, che è eterna, che è imperitura. I profeti sono sì dei rivoluzionari, ma nel senso che fanno diventare il riferimento al passato la loro vera forza critica.

¹ Testo rivisto dall'Autore di una lezione tenuta per la Scuola Biblica diocesana nel 2004.

*La Scuola Biblica invita a due conferenze
con cui dà inizio ai lavori del secondo quadrimestre:*

martedì 10 gennaio 2006 - ore 18.00

A quarant'anni dalla "Dei Verbum".

La Bibbia anima della Chiesa al centro della vita cristiana

mons. Rinaldo Fabris, biblista di Udine

mercoledì 11 gennaio 2006 - ore 18.00

I vangeli apocrifi.

Una storia alternativa di Gesù?

don Santi Grasso, biblista di Gorizia

Venezia, Scuola Grande San Giovanni Evangelista



ECUMENISMO

LA SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI*

Frithjof Roch

Il versetto guida (Mt 18,20), scelto per la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio 2006), ha un'enorme rilevanza teologica, pastorale, ecumenica. Il Gesù risorto fa una promessa costitutiva per la sua comunità, per la sua Chiesa: bastano due o tre persone, riunite nel suo nome, ed egli sarà presente in mezzo a loro. Non ha peso un'istituzione garante né è determinante il numero dei fedeli. La presenza di Gesù risorto non si limita ad un luogo specifico, un luogo sacro, né essa è legata alla presenza, alla benedizione di un ministro di culto; infine non è influenzata dal successo visibile nel mondo. Ciò che unicamente determina la distinzione della comunità rispetto al mondo è la presenza di Cristo. "Nel mio nome" è la qualifica della comunità. I primi discepoli hanno visto il Gesù storico, hanno convissuto con lui; nonostante tutte le loro debolezze ed i loro sconforti hanno creduto in lui, nella presenza di Dio nella sua persona, nelle sue parole, nelle sue azioni; hanno visto la sua sofferenza fino alla terribile morte in croce. Poi hanno incontrato il risorto, si sono ricordati delle sue promesse e ne sono diventati testimoni nel mondo. La tradizione rabbinica tramanda un'interessante espressione parallela: "Dove due stanno insieme sotto la parola della Torah, là la Shekinah [lo splendore di Dio] dimora tra di loro" (Pirkeh Avot III 2). Vedo una sorprendente analogia strutturale tra la presenza di Dio in senso ebraico e la presenza di Gesù risorto in senso cristiano! Certo la parola della Torah ora per la comunità cristiana è attualizzata, è diventata realtà incarnata nella persona storica concreta di Gesù, rispondendo all'attesa dell'Antico Testamento: Dio è conoscibile nel *nome* di Gesù e Gesù è presente dove due o tre sono riuniti con l'impegno di fare la volontà di Dio (cfr. Mt 7,7-11; 1Gv 3,22; 5,14) ai sensi del Padre Nostro. La preghiera della comunità rivolta a Dio sarà esaudita, questa è la grande promes-

sa di Gesù. Questa enorme concentrazione cristologica mette in forte questione le nostre preoccupazioni come Chiese nel dialogo ecumenico: paura di perdere la nostra identità, di perdere la posizione di potere o i privilegi nella società; il nostro sguardo intento a glorificare il passato anziché indirizzare la mentalità al futuro comune; il nostro farci condizionare dal contesto sociale e politico anziché porre segnali dettati dal Vangelo. È un motivo in più per pregare insieme per l'unità dei cristiani, forti come siamo della promessa di Gesù che egli ci ascolterà e ci esaudirà.

Due sono i grandi eventi ecumenici che ci attendono nel 2006:

1. Per preparare la terza Assemblea Ecumenica Europea (le precedenti sono state a Basilea nel 1989 e a Graz nel 1997) a Sibiu in Romania dal 4 all'8 settembre 2007, in gennaio a Roma si ritroveranno 110 delegati di Chiese, Conferenze Episcopali, organismi ecumenici, comunità e movimenti per incontrare le diverse tradizioni cristiane d'Europa. Due sono gli intenti: ritrovare luce nuova per il cammino di riconciliazione tra i cristiani e riscoprire il dono di luce che Cristo è oggi per l'Europa. A Sibiu, infatti, il tema sarà "La luce di Cristo illumina tutti. Speranza di rinnovamento e di unità in Europa (Gv 8,12)".
2. Dal 14 al 23 febbraio a Porto Alegre (Brasile) si terrà la nona Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese (di cui fanno parte 340 Chiese) sul tema "Trasforma il mondo, Dio, con la tua grazia". L'Assemblea sarà la più "giovane" plenaria, se si pensa all'età dei partecipanti. Tanto il tema quanto lo sforzo di passare il pensiero ecumenico alla generazione giovane faranno sì che si parlerà del futuro dell'ecumenismo: superamento della violenza, giustizia economica, unità della Chiesa, identità cristiana e pluralismo.

SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI 2006

*“Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome,
io sono in mezzo a loro” (Mt 18,20)*

Il Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (CLCCV)
invita cordialmente tutti a partecipare ai seguenti incontri:

GIORNATA DEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Martedì 17 gennaio - ore 18.00

Palazzo Cavagnis - Castello, 5170 - Venezia

“Il primo comandamento come principio fondamentale della fede”
Rav Aaron Locci (Padova)

INCONTRI DI PREGHIERA

Mercoledì 18 gennaio - ore 18.30

chiesa di S. Simeone profeta - Venezia

Giovedì 19 gennaio - ore 18.30

chiesa ortodossa di S. Giorgio dei Greci - Venezia

Venerdì 20 gennaio - ore 18.30

Basilica di S. Marco - Venezia

Sabato 21 gennaio - ore 18.30

chiesa di S. Maria Elisabetta - Lido di Venezia

Sabato 21 gennaio - ore 19.00

chiesa di S. Lucia - Via Podgora - Mestre

Domenica 22 gennaio - ore 10,30

culto ecumenico - chiesa luterana - SS. Apostoli - Venezia

Lunedì 23 gennaio - ore 18.30

chiesa anglicana S. Vio - Venezia

Martedì 24 gennaio - ore 18.30

chiesa valdese e metodista - Palazzo Cavagnis - Castello, 5170 - Venezia

Martedì 24 gennaio - ore 18.30

chiesa Ss. Francesco e Chiara - Marghera

Mercoledì 25 gennaio - ore 18.30

chiesa S. Maria del Carmelo (Carmini) - Venezia

Mercoledì 25 gennaio - ore 20.30

chiesa S. Maria Concetta - Eraclea

INCONTRI CULTURALI

Mercoledì 1 febbraio - ore 18

Palazzo Cavagnis - Castello, 5170 - Venezia

“Verso al terza assemblea ecumenica europea di Sibiu (Romania)

La luce di Cristo illumina tutti”

Riflessione biblico-teologica

Serena Noceti (Facoltà Teologica dell'Italia centrale)

Introduce: p. Avram Mattei (Chiesa ortodossa rumena)

Quest'anno il tradizionale corso ecumenico del Centro "Germano Pattaro" - organizzato congiuntamente dal Centro stesso, dal SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), dalla rivista "Esodo", dalla chiesa evangelica luterana e dalla chiesa valdese e metodista - avrà un tema squisitamente pastorale: con il titolo "*Il Dio dei viventi. La risurrezione, la speranza, le chiese*" ci si confronterà con la questione della morte e la fede nella risurrezione a partire dalla riflessione biblica, dalla tradizione ebraica e dalla prassi delle nostre diverse chiese. Pensiamo infatti che sia importante incontrarsi, una volta tanto, non su temi di alta teologia un po' astratta, o di attualità, ma sul centro vivo della fede di tutte le chiese cristiane: il Credo e il suo articolo finale: *credo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà*. Tutti sappiamo che le chiese cristiane divergono in alcuni principi, come per esempio l'organizzazione o la prassi sacramentale, ma sono unite nei punti "forti" che sono stati espressi nei secoli con le definizioni dogmatiche principali: la divinità di Gesù Cristo, la Trinità, i simboli di fede dei primi secoli. Eppure, in pratica, non è facile trovare qualcuno che sappia davvero cosa significa questa fede per l'altro. Abbiamo mai assistito a un funerale celebrato in un'altra chiesa, abbiamo mai parlato di questo argomento con un'amica o un amico di un'altra chiesa? La paura e la realtà della morte accomunano tutte le persone, così come la speranza della risurrezione unisce tutte le don-

ne e gli uomini cristiani, ma difficilmente si ha il coraggio di osare domandare "che cosa vuol dire" questo articolo del Credo Niceno-costantinopolitano, a parte una generica fede in un altrettanto generico "al di là".

Il corso avrà un andamento il più possibilmente "agile": quasi tutti gli incontri si baseranno su un confronto a due voci.

Giovedì 2 marzo alle ore 17.30 (presso la Scuola Grande di S. Teodoro) si incontreranno il ben conosciuto amico dott. Amos Luzzato e il priore della Comunità di Bose Enzo Bianchi per un "*dialogo della risurrezione*" con voci ebraiche e cristiane; *giovedì 9 marzo alle ore 18.00* (presso il Centro Pattaro) il confronto sarà tra la sensibilità cattolica romana e quella luterana, con le voci di mons. Beniamino Pizziol e del dott. Fritjof Roch che parleranno di "*risurrezione, speranza vissuta: nelle chiese cattolica e luterana*"; *giovedì 16 marzo ore 18.00* (presso il Centro Pattaro) il past. Gregorio Plescan e l'archimandrita Polykarpos Stavropoulos riprenderanno lo stesso tema, presentando il tema sotto il punto di vista valdese e greco-ortodosso, con "*risurrezione, speranza vissuta: nelle chiese valdese e metodista ed ortodossa*"; *giovedì 23 marzo ore 18.00* (presso il Centro Pattaro) concluderà il corso il past. Paolo Ricca presentando il tema "*risurrezione speranza ecumenica*".



DALLA BIBLIOTECA

Pubblichiamo, per gentile concessione dell'Autore (docente emerito di Teologia sistematica della Facoltà Valdese di Teologia di Roma, membro della Direzione della rivista "Filosofia e Teologia"), il testo dell'intervento pronunciato in occasione della presentazione del volume postumo di Alberto Gallas Il giovane Barth, tenutasi a Venezia presso il Centro Pattaro il 14 aprile 2005.

A. GALLAS, *Il giovane Barth fra teologia e politica*, a cura di Gian Luca Potestà e Marco Rizzi, Vita & Pensiero, Milano 2004, pp. 177.

Il libro dimostra le doti di precisione e di intuizione dello studioso Gallas, già ben note per i precedenti suoi tanti lavori. L'indagine si occupa della formazione del pensiero di Karl Barth negli anni dal 1910 al 1920 circa, ma permette vari approfondimenti sul fondo di questo stesso pensiero nei periodi successivi.

Le tesi di fondo di Barth maturano nel periodo della prima guerra mondiale, che dunque funge da grande sfondo di tutta la discussione. La questione del rapporto tra fede e cultura è messa alla prova dall'atteggiamento cristiano di fronte alla guerra; essa nello stesso tempo si intreccia con le esigenze della lotta alla povertà in Europa.

L'opera di Gallas consta di due capitoli. Il primo esamina il distacco di Barth dalla teologia liberale e l'emergere della nozione di crisi. Il secondo approfondisce la nozione di crisi in rapporto al tema della guerra 1914-1918. Esamino ora i due capitoli distintamente. Essi sono legati tra loro nel senso che il primo delinea il progressivo distacco del giovane Barth dalla teologia liberale, distacco che si annuncia in una serie di conferenze tenute nel periodo prebellico; il secondo approfondisce gli scritti del periodo bellico e il nesso tra la guerra e la crisi. L'indagine ruota intorno ai temi della guerra e dell'atteggiamento cristiano di fronte alla storia.

Etica e distacco dalla teologia liberale

Il tema delle prime conferenze di Barth è il tema classico del rapporto tra fede cristiana e storia: si cerca cioè un punto archimedeo che non appartenga alla storia, ma che nello stesso tempo non le sia completamente estraneo o addirittura opposto. Questo è una delle grandi questioni che tutte le svolte del pensiero cristiano hanno incontrato. Gallas ha il merito di mettere a fuoco, attraverso l'analisi dei primi testi barthiani, il giudizio che Barth dà sull'eredità teologica della Riforma protestante. Mentre Troeltsch riattacca la teologia dei riformatori al Medioevo, Barth è disposto a

trovare nella Riforma semi di una visione teologica originale, anche se egli dichiara che ormai non si torna indietro rispetto alla soglia di Rinascimento e Illuminismo. Non posso che rinviare alle pagine di Gallas. Vorrei permettermi soltanto un appunto di carattere editoriale: alle pp. 17 e 18, mentre le grandi etichette storiche di Rinascimento e Illuminismo portano l'iniziale maiuscola, nelle stesse frasi, per tre volte la Riforma porta la minuscola (nella nota 49 a p. 17 porta però correttamente la maiuscola). Non so se la svista sia imputabile a Gallas o a qualche altra persona disattenta o addirittura - il che mi stupirebbe molto - volutamente irrispettosa.

La ricerca di un punto sovraordinato, che possa opporsi e non opporsi alla storia, producendo una dialettica di originalità e di impegno al tempo stesso, costituisce il fine cui mira la ricerca del giovane Barth. Del resto il tema si ripresenta sempre di nuovo in tutto il XX secolo nella filosofia come nella teologia (vedi per esempio il recente saggio di Ugo PERONE, *Il presente possibile*, Guida editore, Napoli 2005).

La teologia liberale dà le sue risposte, ma per Barth è troppo a destra o troppo a sinistra, nel senso che, per semplificare, vi è troppa identificazione tra Dio e la storia oppure troppa opposizione. E il tentativo di barcamenarsi tra le due esigenze mediante distinzioni astratte conduce in pratica a mantenere e giustificare le cose come si trovano. A destra la teologia liberale giustifica l'identità tra storia, destino e volontà di Dio, beneducendo il nazionalismo e la guerra verso l'esterno, nonostante le sue aperture socialiste all'interno del proprio paese. A sinistra il socialismo religioso identifica la rivoluzione con il regno di Dio e anche questo è illegittimo, per quanto generosi siano gli intenti e per quanto sia valido l'impegno dei socialisti religiosi. Essi hanno coscienza dell'opposizione tra il regno di Dio e gli imperi della borghesia, mentre sono convinti che l'azione rivoluzionaria rispecchi questo stesso regno di Dio. Nella corrispondenza con l'amico Thurneysen, posso aggiungere, Barth ironizza sui socialisti sempre in attesa dell'evento storico che conferma le loro teorie. Fra tutti questi movimenti Barth cercherà la propria strada, certo senza mai isolarsi dagli altri (anzi facendo sempre un tratto di strada insieme con loro); lo farà nel senso di un rinnovamento profondo dei dati del problema e delle possibili soluzioni. Ma questo arriverà a compimento soltanto nel quarto decennio del secolo, anche se giustamente Gallas mostra come la soluzione si delinea in prospettiva, attraverso le domande e le attese di Barth, fin dal secondo decennio, che vede i primi lavori di Barth ancora intrisi delle formule di Herrmann e Troeltsch.

Il rapporto tra la guerra come crisi della civiltà e la crisi come categoria teologica costituisce il punto di interesse del capitolo secondo.

Guerra, crisi, ricostruzione

Il distacco dalla teologia liberale non avviene su temi etici, sui quali la teologia liberale era sufficientemente forte, ma sulla necessità di sganciarsi dall'etica. Que-

sto sganciamento avviene col tema della crisi. Il fatto di non reggere alla sfida della guerra dimostra la crisi dell'impostazione etica della teologia del tempo. La risposta delle chiese è troppo debole o inesistente. Gallas ricorda il favore con il quale Barth sottolinea l'unica chiara presa di posizione contro la guerra, quella dell'esortazione del 2 agosto 1914 del papa Pio X. Egli ne riporta in nota un significativo passo a p. 107, che termina con le parole: *cogitare cogitationes pacis et non afflictionis* (AAS VI, 1914, 373).

Dalla crisi dell'etica si passa alla crisi tout court. Barth radicalizza la crisi. La crisi stessa fa saltare l'apparato etico e sostituisce alla dimensione dell'etica la rottura escatologica. Quel che salva non è una nuova etica o un'etica ridimensionata (a differenza per esempio, di quanto afferma nello stesso periodo Albert Schweitzer). Dal radicalismo della crisi deve nascere una nuova teologia.

In questo clima si innesta anche la polemica contro il dualismo luterano cui Barth contrappone il monismo calvinista (p. 152). Anche questo è un ritornello che Barth ripeterà sovente soprattutto per contrastare l'acquiescenza di certi teologi verso il nazismo. Barth allora condensa scherzosamente il luteranesimo nel principio "dei due cassetti", da usare secondo convenienza. Con questa espressione trascrive ironicamente la distinzione luterana tra interiorità ed exteriorità, che ha basi teologiche più che rispettabili, ma che si presta ad equivoche applicazioni. La crisi è sempre fuori, nel mondo, la coscienza interiore è salva. Tradotta sul piano sociologico questa tesi teologica dà luogo troppo facilmente a una giustificazione dell'ordine esistente. Naturalmente i teologi luterani a loro volta criticano Barth, accusandolo di militantismo calvinista. Barth trova in Calvino la base per esprimere l'esigenza di una maggiore consonanza e corrispondenza tra dogmatica ed etica. Giustamente Gallas rileva come la figura di Gesù aiuti Barth a formulare uno dei principi etici cui resterà più fedele. È vero infatti che dogmatica ed etica vanno distinte, ma nello stesso tempo occorre riconoscere che Gesù orienta la sua azione decisamente nel senso della solidarietà con le persone meno favorite. Questa scelta Gesù l'ha già compiuta, non siamo più noi a doverla compiere; a noi però spetta metterla in pratica. Resta dunque acquisita (per via cristologica) la solidarietà con chi sta in basso. Il Dio "degli ebrei e gentili", che non ha riguardi personali, non è Dio dei poveri e dei ricchi, ma si colloca dalla parte del povero (pp. 154; 165-167). La giustizia di Dio appare dal basso. Mi permetto di ricordare a mia volta il testo programmatico della *Dogmatica*, che mette in rapporto stretto la giustificazione del peccatore mediante la sola grazia e la consegna di adoperarsi per la giustizia:

La giustizia del credente consiste in questo, che Dio per lui interviene, e cioè totalmente interviene, perché il credente non può intervenire per sé e nessuno può intervenire al suo posto. A questo completo subentrare di Dio crede la fede, che perciò è eo ipso fede nella misericordia di Dio e perciò fede nel Dio dei poveri e dei miserevoli. Da questa natura della

fede deriva, secondo l'evangelo di Luca come secondo la lettera di Giacomo e così pure secondo i Profeti, un atteggiamento politico decisamente determinato nel senso che l'essere umano viene reso responsabile nei confronti di tutti coloro che ai suoi occhi sono poveri e miserevoli, cosicché egli è da parte sua chiamato ad adoperarsi per il diritto, segnatamente per il diritto di coloro che soffrono ingiustizia (KD 2, 1, 435; § 30 *Le perfezioni del Dio che ama*. 2. Misericordia e giustizia).

Questo esempio illustra bene il "calvinismo" che Barth fa proprio. Sul fondo del problema dell'etica e dei suoi principi tuttavia non ritengo che Barth abbia del tutto risolto la questione. Occorre perlomeno mantenere aperto il dialogo tra quel che è stato definito luterano (la distinzione tra il segreto della fede e l'etica, distinzione da conservare quale fonte di libertà) e quel che è chiamato calvinista (la necessaria coerenza del pensiero e dell'azione). L'ago della bilancia non può rimanere immobile nel mezzo, esso deve indicare alternativamente vantaggi e svantaggi di una e dell'altra parte, in un movimento incessante.

Ma queste prospettive etiche stanno per ora in secondo piano. Il compito che Barth si pone è quello di suscitare, con il concetto di crisi, un nuovo confronto con il divino. Dove c'è crisi non ci può essere etica. La crisi manifesta proprio la fine dell'etica. Là dove si deve distinguere Dio e uomo, eterno e tempo, *escaton* e storia, là non c'è etica possibile. Ma l'etica diventa possibile e doverosa dove tale distinzione è già fin dall'inizio una decisione a favore dell'umano. È ciò che Gallas definisce "teologia critica dell'apocatastasi" (p. 158). Tutto è salvato (apocatastasi), ma tutto è ancora critico. La formula di Gallas si rivela pienamente aderente al pensiero di Barth ed è corretta la sua proposta di "interpretare l'intera teologia barthiana come una teologia critica dell'apocatastasi" (p. 158).

Al termine del volume sull'elezione, in una parte etica, Barth scrive:

L'esortazione è senza dubbio necessaria. Essa è compresa interamente nel detto "Rivestitevi di Cristo", che riassume l'esortazione dalla prima all'ultima parola. Il suo senso è: i cristiani hanno l'impegno a diventare quello che sono e a questo sono invitati e sospinti. Però è sorprendente: pur nell'invito pressante, la realtà della resurrezione di Gesù dai morti, la dimora dello Spirito santo in questi cristiani, in sé così mondani, la speranza loro donata, contano come una verità attuale; il loro nuovo vestito di cristiani, che essi devono indossare di nuovo e di nuovo come se fosse la prima volta, non viene affatto trattato come un lontano ideale da raggiungere, ma piuttosto quale dato di partenza e presupposto della loro esistenza. (KD II/2, 815; § 38 *Il comandamento come decisione di Dio*. 3. La bontà della decisione divina).

Il concetto di esistenza è significativo: l'essere umano è pura esistenza. Non ha e non esprime nessun assoluto. Dio non è lo specchio di un assoluto umano; e

l'essere umano da parte sua non rispecchia l'assoluto di Dio. Assoluto è unicamente il rapporto, in cui la vita umana è posta nella sua contingenza. Così tutto è posto nella luce positiva di Dio, ma tutto è ancora da vivere. Cercare una sintesi equivarrebbe a commettere un fatale errore. La sintesi è sempre per Barth il maggiore pericolo e il costante limite della sua alternante dialettica. Le teologie che si affannano proprio per trovare questa sintesi, onde fondare sulla sua realizzazione l'appello all'impegno del credente, diventano impercorribili se si vuole stare con Barth.

Con questo siamo già ben oltre il libro di Gallas e siamo entrati nella valutazione della intera prospettiva dell'opera di Barth. Essa è dovutamente complessa. Da un lato infatti Barth sottolinea il valore del comandamento e il contenuto di "esigenza" presente nella "Parola di Dio". Dall'altro tuttavia Barth si appella sempre soltanto al principio, e pone su un piano diverso la responsabilità umana. La risposta umana non è riproduzione fedele e scrupolosa del principio, ma risposta provvisoria all'appello contenuto nel comandamento o nella parola della grazia. Qui mi sembra risiedere la differenza con Calvino e, nello stesso tempo, il recupero necessario di una insopprimibile premessa luterana. Fondamentale secondo Lutero non sarà mai l'etica, ma soltanto la Parola di Dio che compie la sua stessa promessa. Alla luce di questo compimento sta l'esistenza. Se la prova non è accettata, direbbe Lutero, se l'essere umano presume di mettersi al sicuro con l'obbedienza a un principio considerato come equivalente alla volontà di Dio, allora si sottrae con questo alla parola della grazia. Più Barth conduce alle origini e sempre più a fondo il suo metodo teologico, più egli, anche come calvinista, non può rinunciare ad affermare i medesimi pensieri.

I temi della guerra e della crisi non sono episodi qualunque nella ricerca barthiana. Si può invece vedere complessivamente la proposta teologica e culturale di Barth stesso, anche alla luce dell'analisi di Gallas, come il tentativo riuscito di ridare un fondamento alla cultura europea (teologica e filosofica) dopo aver accettato pienamente la crisi rappresentata dalla I guerra mondiale e culminata nei totalitarismi che l'hanno seguita. La teologia di Barth è teologia della crisi, ma è anche teologia che costruisce dopo la crisi indicando nuove basi. Non è improprio discuterla da questo punto di vista.

Oggi si comincia a rileggere Barth smentendo uno per uno tutti i luoghi comuni che si erano accumulati su di lui (positivismo della rivelazione; autoritarismo; biblicismo). Qualche autore sottolinea invece come la questione critica del cristianesimo, cioè il rapporto tra Dio e la storia, tra infinito e finito, sia al centro della riflessione barthiana. Egli forse non è incline, come lo sarebbe Tillich, a cercare un'espressione teologica che faciliti il dialogo con la filosofia. Questo non significa che non vada fino in fondo al problema della storia. (vedi: Benoît BOURGINE, *L'herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième*

volume de la Kirchliche Dogmatik, Lovanio 2003 e la mia prossima recensione per "Cristianesimo nella storia"). Alla rivalutazione che alcuni propongono si può avvicinare degnamente anche l'analisi che Gallas ci ha proposto, facendoci ricordare con gratitudine il suo impegno e rimpiangere la sua amicizia.

Sergio Rostagno

SEGNALAZIONI DALLE RIVISTE

C. M. MARTINI, *Il ruolo centrale della Parola di Dio nella vita della Chiesa. L'animazione biblica dell'esercizio pastorale*, in "La Civiltà Cattolica", 156 (2005), fasc. IV, n° 3727, pp. 24-35.

Nell'atmosfera di rivisitazioni e bilanci che prendono lo spunto dal quarantesimo anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II, merita di essere segnalato questo breve ma intenso intervento del card. Martini, in cui viene puntualizzato con chiarezza il ruolo della Parola di Dio nella vita della Chiesa, dopo la svolta introdotta dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum*. Martini, dopo un ricordo personale e una testimonianza sul papa Giovanni Paolo II, indica con precisione i problemi, che, a proposito della Scrittura rimanevano ancora irrisolti al tempo dell'apertura del Concilio: il rapporto Tradizione - Scrittura; la questione dell'ineranza dei libri sacri, il "movimento biblico"; egli chiarisce anche, sia pure per brevi cenni, il complesso iter che portò alla stesura e all'approvazione del testo definitivo della *Dei Verbum*.

L'intervento evidenzia - e questo è il principale motivo di interesse - il contributo dato dal Concilio per diffondere e approfondire la presenza della Scrittura nella vita della Chiesa contemporanea, un contributo concretizzatosi, a giudizio di Martini, soprattutto nella diffusione della "lectio divina", che ha potuto suscitare nei cuori di molti fedeli quell'ardore provato dai discepoli di Emmaus, tanto più prezioso perché "in questa linea dell'ardore del cuore concentrato sulla Parola è possibile sperare un rinnovamento della Chiesa al di là di quanto non possano fare discussioni e consultazioni" (p. 34).

Dopo aver ricordato le esperienze realizzate a Milano (analoghe per certi aspetti - a giudizio di chi scrive - a quelle della Scuola Biblica Diocesana di Venezia) e aver menzionato i documenti ufficiali che dopo il Concilio hanno insistito a raccomandare la conoscenza della Bibbia e la pratica della *lectio divina*, egli invoca "una penetrazione più organica dei temi evocati da questo testo conciliare e, soprattutto, [...] un'azione pastorale che faccia risaltare il primato della Scrittura nella vita quotidiana dei fedeli, nelle parrocchie e nelle

comunità" e conclude ricordando che "il futuro della Costituzione è dunque nelle nostre mani, ma soprattutto nelle mani di quello Spirito che, avendo guidato i Padri conciliari in un terreno delicato e difficile, guiderà anche oggi e domani noi tutti a nutrirci della Parola per conformare ad essa la nostra vita" (p. 35).

Marco Da Ponte

G. SALVINI, *I Matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, in "La Civiltà Cattolica", 156 (2005), fasc. IV, n° 3727, pp. 46-56.

L'articolo presenta un recente documento della Presidenza della C.E.I., dedicato al problema dei matrimoni tra cattolici e musulmani. L'immigrazione in Italia di migliaia di lavoratori provenienti da Paesi musulmani ha infatti aumentato il numero di tali matrimoni. L'articolo illustra le modalità giuridiche e pastorali da tenere presenti per celebrare questo tipo di matrimonio. L'atteggiamento dei vescovi è di grande cautela (come pure da parte musulmana), sconsigliando tali unioni, spesso finite in dolorosi fallimenti, per le notevoli differenze religiose e la diversa concezione tra musulmani e cattolici del matrimonio, della famiglia e della posizione della donna. Non mancano però esempi di matrimoni riusciti. L'Autore segnala questo problema come un banco di prova per la possibilità di realizzare un dialogo tra persone capaci di integrarsi nella loro diversità, senza rinunciare alla propria identità.

O. SVANERA, *Per una evangelizzazione del matrimonio e della famiglia*, "Credere Oggi", 2005/4, n° 148, pp 83-101.

Alla luce dell'attuale risveglio religioso, nonché di una rinnovata ricerca spirituale, l'articolo considera come l'esigenza della nuova evangelizzazione del matrimonio e della famiglia chiami in causa anche la riflessione sulla spiritualità coniugale e familiare. Quest'ultima ha acquistato rilievo in particolare a partire dal Vaticano II, rispetto a una riflessione che in precedenza aveva posto l'accento soprattutto sul versante giuridico - morale del matrimonio. Il Concilio, infatti, evidenziando la chiamata di tutti alla santità, dà rilievo alla spiritualità coniugale e familiare condotta in chiave personalistica e incarnata, misterica e sacramentale; vocazionale e propriamente laicale.

Accanto all'impegno teologico, morale e pastorale, la spiritualità viene riproposta oggi dal Magistero quale urgenza della pastorale matrimoniale e familiare, come una via per la nuova evangelizzazione del matrimonio e della famiglia.

Gennaro Liguori

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

Anno XVIII, n. 4 - ottobre-dicembre 2005 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
ALLA RICERCA DELL'UNITÀ DI PENTECOSTE
Leopoldo Pietragnoli



_____ pag. 2
IGNAZIO DI ANTIOCHIA VESCOVO E MARTIRE
TESTIMONE DELLA RESURREZIONE
Michelina Tenace



_____ pag. 5
IL MONDO DEL PROFETISMO BIBLICO
Gianantonio Borgonovo



_____ pag. 10
LA SETTIMANA DI PREGHIERA
PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI
Frithjof Roch
CORSO ECUMENICO 2006
Gregorio Plescan



_____ pag. 12
IL GIOVANE BARTH
Sergio Rostagno
SEGNALAZIONI DALLE RIVISTE
Marco Da Ponte e Gennaro Liguori

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 BELLAIR - CAMPUS SAN MARCO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041 521947

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 Forlati, 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, 5104b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: grafart@libero.it