CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno V - n. 1 - Gennaio-Marzo 1992 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

TEOLOGIA OGGI

TEOLOGIA DEL BATTESIMO*

Romeo Cavedo

1. *Fede e battesimo*

La vita cristiana prende origine dal battesimo, ma, come ha affermato il Concilio di Trento riecheggiando S. Paolo, inizio e fondamento della giustificazione e della salvezza è la fede: battesimo e fede sono dunque tra di loro indissolubilmente legati.

Nel caso di un adulto che si fa cristiano i due aspetti sono compresenti, ma da ciò non consegue che sia evidente la loro correlazione; si è tentati, infatti, di pensare che l'elemento decisivo sia l'esser giunti a credere, mentre il battesimo rischia di essere ridotto a un rito conclusivo di ratifica e di accoglienza festosa nella comunità. Nel caso invece dei bambini il battesimo appare più chiaramente come l'inizio di tutto, ma corre il pericolo di essere ridotto appunto a mero inizio, in attesa che a suo tempo venga la cosa sostanziale che è la fede. In entrambi i casi il battesimo slitta in una posizione secondaria. A ciò va aggiunto un dato di esperienza: un giovane o un adulto che riesce a sviluppare una fede matura, sa di esservi giunto attraverso riflessioni, incontri, letture, esperienze di vita cristiana, ma non sente spontaneamente un legame tra la fede che è nata nel suo cuore e il battesimo ricevuto tanti anni prima. Il sacramento rischia di apparire come un punto ufficiale d'inizio del tutto dissociato dall'esperienza di fede che si fa da grandi. L'importanza della fede è compresa spontaneamente da tutti, perchè si sente con immediatezza quanto essa trasformi la vita di una persona; l'efficacia del battesimo non è altrettanto evidente ed esso rischia di apparire come una specie di obbligatoria iscrizione alla Chiesa avente una funzione più formale o giuridica che reale.

La teologia antica si sforzava di far capire il valore del battesimo dimostrando che non è esigito soltanto per una necessità di precetto, ma, come si diceva allora, per necessità di mezzo, dovuta alla natura stessa delle cose, non a un mero regolamento procedurale sia pure imposto da Gesù stesso. Di conseguenza si spiegava che, nel caso di adulti, ignari della rivelazione cristiana, che raggiungano la salvezza grazie a un interno aiuto dello Spirito, il loro atto di fede, anche se essi non se ne possono rendere conto, contiene un implicita volontà di ricevere il battesimo. La formula tradizionale è che si arriva alla salvezza soltanto mediante il battesimo o il desiderio di esso (in latino il *votum baptismi*). Sembra quasi di scorgere in queste classiche impostazioni della teologia lo sforzo di attribuire al battesimo quel ruolo decisivo che non è facile riconoscergli spontaneamente. Di fronte al pericolo di ridurlo a un semplice rito, che prelude o conclude, la teologia e il magistero ordinario della Chiesa esprimono una certezza di fede sull'importanza imprescindibile del battesimo o perfino, come risulterà chiaro più avanti, su una certa priorità, non in senso cronologico, del battesimo sull'atto personale di fede.

I due momenti non si possono concepire come alternativi, perchè, da un lato, non esiste una via di salvezza fondata sulla fede della persona adulta che non comprenda in qualche modo il battesimo e, dall'altro, non esiste neppure una salvezza, come nel caso dei bambini, che si fondi esclusivamente sul battesimo senza esigere la professione personale di fede a cui il battesimo conduce. Si dice, infatti, giustamente, che anche il battesimo dei bambini avviene in un contesto di fede, quello della Chiesa credente, rappresentata dai genitori, dai padrini, dal celebrante e dalla comunità che riceve il neobattezzato nel suo seno. Non si deve per altro pensare a due fattori tra loro complemetari ma diversi, quasi che la fede producesse, per così dire, una metà dell'effetto mentre l'altra sarebbe prodotta dal battesimo. Si tratta invece di un unico evento che si realizza sotto due aspetti indissolubilmente congiunti. Per questo non è corretto impostare il discorso in maniera schematica chiedendosi se sia la fede che deve precedere e giustificare l'ammissione al battesimo o, viceversa, se sia il battesimo che renderà possibile più tardi la fede.

Se l'alternativa viene rigidamente mantenuta in questi termini, è difficile trovare una soluzione. Il pastore Ricca

ha mostrato nella sua lezione che spesso le controversie sul battesimo si sono incanalate entro questa contrapposizione insolubile soprattutto nelle dispute interne al vasto mondo protestante tra anabattisti, che volevano il battesimo solo come frutto di un itinerario di fede dell'adulto, e altre confessioni che hanno continuato a battezzare i bambini, pur senza negare che il battesimo è comprensibile solo entro un contesto di fede.

2. *La realtà sacramentale*

La teologia contemporanea, che trova ampie risonanze in molti ambiti confessionali, segue una via concettualmente più complessa ma sostanzialmente più rispettosa della rivelazione biblica. Non si deve parlare disgiuntamente di battesimo e di fede, ma del battesimo come sacramento della fede e della fede come fede battesimale: i due aspetti sono tra loro indissolubilmente congiunti. Il nocciolo della questione sta nel comprendere che cosa indica la nozione di sacramento e, parallelamente, che cosa intende il cristiano quando parla di fede. Solo chiarificando le due nozioni e comprendendo che una completa l'altra, ci si può avvicinare alla natura vera del mistero cristiano della salvezza. E' di un mistero, infatti, che si tratta, cioè di un intervento divino che supera le nostre normali capacità di rapportarci a noi stessi e alle cose.

L'evento della nostra salvezza è un fatto inedito e propriamente divino, non può quindi non essere complesso e difficilmente definibile, non per mancanza di chiarezza, ma per eccesso di valore e di forza rinnovatrice. Proprio per questo non può essere racchiuso ed esaurito neppure nel più alto degli atti della nostra coscienza, quale la fede, ma ha bisogno di un supporto che supera le nostre persone. Questo supporto, che sta oltre noi stessi, è appunto il battesimo.

Quando, infatti, si dice sacramento, non si indica un rito che sopraggiunge a celebrare qualcosa che già è venuto o verrà alla luce per altre vie, ma si vuol designare l'origine stessa della possibilità che la salvezza si realizzi nella nostra storia. Il sacramento non è solo un segno illustrativo, una specie di metafora celebrata, ma l'autopresentazione del Dio salvatore che riattualizza di fronte a noi la sua opera di salvezza, cioè la Pasqua del Cristo. Ogni sacramento e in particolare la triade detta della iniziazione crsistiana, cioè Battesimo, Cresima ed Eucaristia, è in realtà la stessa Pasqua storicamente vissuta da Gesù che si ripresenta a noi come reale inizio di un nuovo modo di essere e di vivere, nel quale possiamo chiedere di entrare proprio e soltanto perchè lo Spirito ce ne offre la reale possibilità nell'evento sacramentale. Il sacramento è il mezzo con il quale Dio Padre ci dà la possibilità, servendosi della forza comunicativa dello Spirito, di incontrare come contemporaneo a noi l'evento della morte e risurrezione del Signore, che ha in sè la forza di ricreare tutta la storia.

Il fatto che il Figlio di Dio abbia preso su di sè, con amore solidale, la rovina mortale provocata dal peccato di tutta l'umanità e abbia aperto nella sua risurrezione una via reale ed efficace di liberazione e rinnovamento, ha oggettivamente mutato il quadro effettivo della storia umana nel suo complesso. Nella risurrezione di Cristo è data a tutto il mondo una possibilità di uscire dalla schiavitù del peccato e della morte che precede e rende possibile ogni nostra speranza e conseguente decisione di avviarci per quella strada da lui aperta. In questo senso il fatto reale che con la risurrezione del Signore le prospettive siano totalmente mutate precede ogni nostra decisione e la rende possibile. Di fronte a noi sta una concreta possibilità di aderire a un nuovo progetto di vita che non è nato da noi anche se è per noi. Di questo progetto esiste già un modello concreto, una struttura pronta nella quale dobbiamo inserirci. Struttura è forse un termine improprio perchè non si tratta in primo luogo di qualcosa di visibile o di organizzativo: la struttura di cui parliamo non è la Chiesa nei suoi aspetti esterni, ma è quello che Paolo chiama il Corpo di Cristo, ossia la concreta volontà di Gesù risorto di legarci vitalmente a sè, di trasmetterci, come dice ancora Paolo, il suo "nous", la sua mente, cioè il suo orientamento di vita, il suo modo di rispondere alla vocazione umana nella storia rifiutando totalmente il peccato per ubbidire senza riserve a Dio. Il Cristo risorto è pronto e disponibile a farci vivere in concreta unione con sè, come membra del suo corpo, cioè della sua vitalità aperta al contatto con il fluire della storia. Altre immagini bibliche parlano di lui come di un pastore che è pronto a guidare e nutrire il gregge o di un re che si pone a capo di un popolo. L'idea di una struttura già predisposta nella quale basta entrare è talvolta espressa con l'immagine di una casa o di un tempio nel quale possiamo abitare. Giovanni capovolge l'immagine, e talora lo fa anche Paolo, parlando di noi come se fossimo una casa o un tempio e dicendo che sarà Gesù risorto e con lui il Padre e lo Spirito che verranno ad abitare in noi per prendere la direzione della nostra vita, senza per altro diminuire la nostra libertà, in quanto saranno in noi come degli ospiti, sebbene siano loro che ci guideranno e non il contrario. Questi e altri modi di dire vogliono annunciarci che Dio ha preparato ogni cosa e tocca solo a noi aderire.

Orbene, il sacramento e in particolare il battesimo non è altro che il segno di queste possibilità oggettive che precedono la nostra decisione e senza delle quali essa non sarebbe neppure pensabile. In questo senso è vero che il sacramento precede e fonda la fede, non la sostituisce ma la esige in quanto esso solo crea le condizioni perchè la fede possa esistere, esso solo le dà contenuto e senso. Se non esistesse la possibilità storica creata dalla risurrezione di Cristo e soprattutto se non esistesse un segno che la richiama, ne indica il valore e soprattutto la ripresenta come concreta possibilità di scelta e di vita e non soltanto come memoria puramente mentale, non ci sarebbe niente da credere: una fede salvifica che fosse totalmente estranea alla sacramentalità è impensabile. Non si deve dimenticare che il credere cristiano non significa avere in testa delle convinzioni, sentirsi sicuri della loro validità e impegnarsi di conseguenza, ma significa affidarsi alla proposta che Dio ci presenta. Ci dev'essere la proposta e, dal momento che la sua fattibilità non dipende da noi, ci dev'essere anche un punto iniziale di aggancio per la nostra adesione. I sacramenti sono proprio i luoghi in cui Dio apre nella nostra storia una possibilità di ricevere il suo Spirito, che, se lo accetteremo come divino Signore che dà la vita (questa è la fede), ricostruirà la nostra fisionomia ad immagine dell'unico uomo vero che è il Cristo.

3. *Il peccato originale e la rinascita in Cristo*

A immagine di lui eravamo stati creati, ma il nostro peccato ha inattivato del tutto quell'immagine, ferendola al punto che di essa rimane soltanto una traccia che solo

Dio può rivitalizzare. Noi non ne siamo più in grado, perchè fin dall'inizio il nostro agire si è opposto al disegno di Dio e noi abbiamo perduto non solo la forza di risanarci, ma talvolta perfino la capacità di ricordare come saremmo stati se avessimo ubbidito a Dio. Questa confusione e impotenza è quel che si chiama il peccato originale. Con il peccato originale - ci dice il catechismo - si nasce e la Chiesa nella sua liturgia, sia pure con grande discrezione nei moderni rituali, considera quei bambini appena nati, che spontaneamente tutti ritengono l'incarnazione stessa della purezza e dell'innocenza, come dei peccatori bisognosi di essere ricreati e ricondotti a uno stato positivo di cui sono privi. A una quantità di cristiani tutto questo suona come un'assurdità o un residuo di antiche paure da eliminare. Ma il magistero e la teologia insistono nell'affermare che il peccato originale è una realtà, anche se forse l'espressione che la designa non è la più felice. I teologi sono dell'opinione che si è più vicini alla verità (anche se non si riesce a dirlo con la precisione che si vorrebbe) se si afferma che ogni bambino che nasce è già in una condizione di reale peccato e non soltanto un potenziale peccatore. Infatti la condizione storicamente creata dalle colpe umane fin dall'inizio della storia e l'interdipendenza che tutti ci lega è tale che il peccato non solo è inevitabile, s'intende se Dio non intervenisse a sanarci, ma in un certo senso è già operante anche se in modo latente dovunque c'è un uomo, anche al suo primo vagito. Infatti ogni uomo che nasce è tale entro una storia, l'unica storia di tutti, nella quale non esiste alcuna possibilità reale di amare Dio come deve essere amato se non quella che trae origine dalla persona di Cristo. Tutto il resto sta dalla parte opposta, dalla parte del rifiuto e del dubbio, cioè dalla parte di Adamo. Anche qui tocchiamo una struttura oggettiva che coinvolge la persona e la incanala irrimediabilmente verso il rigetto del piano di Dio, come ci ha rivelato S. Paolo nella contrapposizione tra il vecchio e il nuovo Adamo.

Questo può aiutare a spiegarci la situazione in cui si trova il bambino che entra nel mondo. Non ha ancora la possibilità di compiere alcun atto libero, ma potrà farlo solo in Adamo o in Cristo, non potrà essere persona libera se non in dipendenza dell'uno o dell'altro orizzonte. Se rimane in Adamo, sarà uomo a sua immagine, anzi, propriamente parlando, è già peccatore come lui; se viene inserito in Cristo è già, in senso proprio anche se germinale, un credente che affida a Dio tutta la sua vita. Incredulità e fede sono presenti come possono esserlo in un bambino, sostanzialmente allo stesso modo, a seconda se egli rimanga oggettivamente inserito nell'orizzonte di Adamo o venga collegato al nuovo mondo instaurato dallo Spirito sotto la sovranità del Risorto nella piena soggezione a Dio Padre. Il battesimo è l'atto con cui la potenza di Dio distrugge il legame con Adamo e ricrea l'uomo ad immagine di Cristo. La fede è disporsi ad accettare su di sè questa azione ricreante del Padre che ci configura all'umanità del suo Figlio mediante lo Spirito. Prima che un nostro pensare o fare è un lasciar fare a Dio, che è paradossalmente più connaturale al bambino che all'adulto, tanto che quest'ultimo per poter rinascere dall'alto deve diventare come un bambino, totalmente aperto all'opera ricreante di Dio. In questo senso si potrebbe dire che la vera fede battesimale è infantile anche nell'adulto e che il battesimo è evento di fede anche nel bambino.

Se tutti devono rinascere in Cristo mediante il battesimo, ci si deve allora chiedere quale sia la condizione di chi non è battezzato, se lo si debba ritenere un uomo in grado di rispondere ai suoi compiti oppure uno schiavo del peccato irrimediabilmente portato a sprecare la sua vita nella lontananza da Dio. Quest'ultimo interrogativo porta inevitabilmente con sè la tremenda domanda sulla necessità del battesimo e dell'appartenenza mediante esso alla Chiesa ossia, in termini più chiari, l'antichissimo dubbio se ci sia salvezza per l'uomo che rimane, privo di battesimo, al di fuori della Chiesa. Per evitare superficialità e faciloneria la tradizione è sempre stata molto cauta nel rispondere, ma oggi si va sempre più consolidando la certezza di una risposta affermativa e, anche se può sembrare un paradosso, proprio in nome dell'economia sacramentale della salvezza. La via del sacramento ci rivela, infatti, che l'intenzione di Dio è quella di inserire nella nostra storia concreti appigli perchè possiamo agganciarci a quella struttura salvifica fondamentale che è, come abbiam detto, il Corpo del Signore risorto. Questa assunzione della nostra mondanità per farne strumento del legame con Cristo ci dà buoni fondamenti per ritenere che il Padre, che ha mandato il suo Figlio per la salvezza di tutti, invierà lo Spirito all'interno di altre realtà, che pur non avendo la pienezza di senso ed efficacia dei sacramenti da lui ideati, potranno ricevere per un momento la luce e la forza per suscitare in ogni uomo il desiderio di essere ricreato da Dio. Implicito e oscuro il *votum baptismi*, ossia il desiderio di incontrare la vera immagine di uomo che è il Cristo, potrà essere suscitato da Dio in ogni coscienza, valorizzando quel gemito che in molteplici forme sale da ogni creatura, che spera di essere liberata dalla corruzione del peccato e della morte per essere ricreata da Dio.

---

* *Sintesi delle relazioni tenute al Centro da don Cavedo durante il corso sul battesimo nei mesi di febbraio e marzo 1992.*

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA

IL FIORE DELL'OBBEDIENZA

Paolo Bettiolo

Si narra che un giovane visitasse nel deserto un Anziano e gli chiedesse di divenire suo discepolo. L'Anziano allora gli chiuse in faccia la porta della cella. Egli tuttavia attese - un giorno, due giorni, tre giorni -, e l'Anziano infine, vedendone la pazienza, lo prese con sé. Lo prese e lo portò nel deserto, lontano dalla cella alcune ore di duro cammino. Lì piantò il bastone con cui si aiutava e disse al giovane: "Ogni giorno verrai qui e innaffierai questo bastone". Nulla aggiunse e tornarono.

Giorno dopo giorno, mese dopo mese il discepolo percorreva diligentemente la via con l'acqua e bagnava il secco legno. Ed ecco, dopo alcuni anni, il bastone improvvisamente fiorì. L'Anziano venne, prese il fiore e portò con sé il giovane alla sinassi dei fratelli. Qui mostrò quel *fiore dell'obbedienza* e presentò ai fratelli il fratello.

Così narra l'apoftegma. Qui importa meditare il senso del compito, minimo e sciocco, affidato da quell'Anziano al discepolo. Tutto - la salvezza di sé e di molti, l'avere vita - tutto è in quel gesto, nella fedeltà a quel gesto.

Sì: *disprezzi i superbi, le cose grandi le guardi di lontano; ciò che è vile e stolto hai scelto, ti sei chinato su ciò che è piccolo; hai coperto di confusione il volto degli orgogliosi, di quanti dicono: Del nostro braccio siamo forti, la nostra lingua percorre la terra e il nostro occhio fissa il cielo: non saremo mai scossi.*

Sì, in quella minima custodia - frantumazione del cuore nel suo sentire alto - è vita, intelligenza e vita, come è detto del precetto del Signore: *Hanno buon intelletto coloro che lo praticano.*

Qui, non nell'affanno, nella stessa sollecitudine per Dio o per la creatura. "I giovani" - scrive un Anziano - "nella loro naturale veemenza, nel loro ardore e tumulto, si avventano su quel che non è loro" - su opere grandi, verso le altezze... Ma ecco: "La grazia li trascura un po' e sono tenuti in una miriade di prove e sono tormentati da ottenebramenti dell'anima e capitano loro frequenti ribellioni e turbamento e accidia. Se allora non si ricordano della loro anima e non mettono in odine se stessi" (lavorando *silenziosamente nella vigna* del cuore, come è detto altrove, *fino al tempo del vero riposo* - il regno), "cadono nella follia".

Cadono nella follia. Parola dura.

Pure è così. Ricordate le parole su Tiro? *Tu hai detto: Io ho cinto me stessa della mia bellezza.* Certo davvero il Signore attesta del principe di quella città: *Tu fosti suggello di somoglianza e corona di bellezza nella delizia del giardino di Dio.* Sì, era suggello, sigillo del conformarsi a Dio della creatura: per questo Adamo fu suscitato, costituito *pieno di sapienza, perfetto in bellezza, signore* e, insieme, *pegno di amicizia* per il creato. Tipo del Vivente, come lui tutto curava e raccoglieva nella *philia*, in quell'amizizia che è in uno, l'opera bella della creatura e il dono perfetto a lei accordato: *Non vi chiamo più servi, ma* amici. Sì, è evidente: "L'unione del Cristo con la divinità ci ha rivelato l'unione misteriosa di tutto con il Cristo". L'unione di tutto con il perfetto Adamo, l'amicizia di tutto che egli suggella, è compiuta e manifestata nella sua insospettata ampiezza dall'unione di lui a Dio, da quell'unione che è amicizia, *reciproco scambio*, e più, in lui e solo in lui, *il* Figlio incarnato, unità (inconfusa, ipostatica). Così Tiro è bella, ma *si è innalzato il tuo cuore sulla tua bellezza, si è corrotto il tuo sapere per la tua bellezza*, e chi *con il cherubino era posto sul monte santo di Dio*, rovinò. Eppure le parole di Dio non sono solo testimoni del passato: ancora, *tu bella, mia colomba*, è per lui l'umanità, giovinetta stupenda e amabile. Ancora la sua bellezza lo trattiene si Israele e dice: *Quante volte ho voluto raccoglierti* e, sì, *tu non hai voluto...* Ma ancora di lui è scritto: *Fino all'ultimo li amò*, perché non può dimenticare la sposa della sua giovinezza.

Sì, non v'è opera della creatura che non porti il segno di questa prima bellezza che suscita irrevocabile amore. Testimoniarlo, dirlo, pur nella persecuzione: questo *solo* è il lavoro del credente - *nel poco*, poiché è scritto: *Nel poco fosti fedele*. Nel poco: "Tu sei tutto" - dice il Signore -. "Cosa cerchi? Fermati, acquietati, tu, principio e fine. Entra in te stesso, trova lì, di lì, misura al tuo gesto, a quel gesto finito che così, vedi, avrà la potenza del mio: darà salvezza". E questo gesto è attenzione al prossimo come a se stessi - nei diversi casi in cui viene a noi, nelle diverse elezioni o pazienze che lo legano a noi. Attenzione *modesta*: noi così e *non di più* possiamo, e appena accompagnamo infelici, malati, morenti... Come lui, venuto, è venuto in una sua ora e neppure tutti in essa ha consolato, sanato, vivificato. Di più può *Lui*, nelle sue vie nascoste, e noi con lui, nella chiarezza della vita e nel segreto della preghiera amanti, raccolte.

Scoraggia questo? Scoraggia e distrae dal rendere giustizia ed operare pace, dall'onorare il corpo in *vesti ricamate d'oro* o esaltare l'intelligenza in parola penetrante e veloce? Scoraggia?[1] Ma perché? Dov'è nelle Scritture odio per la creatura? Dove invidia per la sua grandezza? Non vi si promettono terra, città, vesti mirabili ai santi, e il ritrovarsi dei cari e conoscenza alta e fonda, fino alle profondità di Dio?

Forse il Signore dice solo: "Non così, non con gesto di rapina... Non avere timore, è tutto, tutto è tuo ed io anche sono per te. Prendi con semplicità, dividi rettamente - senza avidità. E' tuo e sovrabbonda".

Certo poi forse dice: "Ecco la tua nudità confusa. Vedila, conoscila, arrossisci". Ma aggiunge: "Essa è mia, ancora. La porto, vedi? Con te la porto, io, io - sfigurato, silente, crocefisso - la porto".

V'è disprezzo in questo? L'empio dice: *Non c'è giusto sulla terra, neppure uno.* Il *suo* cuore dispera. Ma si inganna, e il Signore dice: "Taci: tu ancora attendi - io vengo. Anche ai morti vengo, a loro vengo, che addolorati attendono.

---

1) *Che dire degli uomini del "grande impegno" che travolge le vite? Che dire degli uomini della "grande ascesi" che mortifica corpo e intelletto? Nulla. Si comprendono e ammirano, anche, ma non secondo la loro potenza distruttiva. Non era possibile altrimenti in questo tempo di mescolanza? Forse, ma si guarda loro con cuore contrito. Francesco, si narra, chiese perdono al proprio corpo morendo, per la durezza e negligenza verso di esso. Non sono parole vane.* Deus dedit mihi facere misericordiam, *e ancora:* Deus dedit mihi fratres... *certo gli ha dato anche di non disperare nelle asprezze patite e anche perseguite, e poichè retto era il suo cuore e umile, e chiedeva, peccatore, perdono, nell'ora difficile gli ha mostrato il crocefisso e gli ha dato le sue stimmate. Tutto qui.*

_ SOLIDARIETA' CRISTIANA E PACE _

Carissimi, abbiamo ascoltato l'evangelo: cosa vuol dire il testo che abbiamo letto?
Esso si colloca agli inizi della vita di Gesù, nella sinagoga di Nazareth: Gesù si presenta alla gente. E' un giorno di sabato. Egli si trova a Nazareth - la sua città, dove tutti lo conoscono - e va nella sinagoga: qui prende il rotolo del profeta Isaia, e lo legge:
Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione,
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,
e ridare ai ciechi la vista;
per rimettere in libertà gli oppressi,
e predicare un anno di grazia del Signore. (Lc. 4,18-19)
Poi dice alla gente che lo fissava: "Oggi si è adempiuta la parola che voi avete udito". Che è come dire: le parole pronunciate dal profeta Isaia riguardano me. E siccome quelle parole descrivevano l'unto di Dio, il Messia, il Salvatore, Gesù, dicendo che quelle parole si riferivano a lui, si proclama Messia e Salvatore. Cioè colui che, pieno dello Spirito di Dio, è mandato nel mondo a liberarlo dal peccato e dalle conseguenze del peccato: le malattie, le schiavitù; e a proclamare l'anno di grazia del Signore, cioè l'anno del perdono, della riconciliazione, della salvezza.
Tutto il vangelo che segue a queste parole ne è l'adempimento: Gesù entra nelle strade del mondo, condotto dallo Spirito, e porta a tutti i poveri - cioè a tutti coloro che sentono il bisogno di essere salvati da Dio - il perdono, la guarigione, la liberazione, la salvezza.
Il suo gesto più alto sarà la croce, che non sarà la sua sconfitta, ma la sconfitta del male, la vittoria dello Spirito e dell'amore.

Ma perché abbiamo proclamato questo testo?
Esso inizia il Vangelo di Gesù e richiama un'altra pagina, che fa da *pendant* a questa e dà inizio al Vangelo dalla Chiesa. E' la pagina della Pentecoste, quando gli Apostoli ricevono la Spirito Santo.
La Pentecoste è legata al brano che abbiamo letto e ci dice che, dopo la morte di Gesù, la sua risurrezione e ascensione al cielo, lo Spirito che aveva fatto di Gesù il Salvatore, viene trasmesso a noi, perchè noi portiamo a compimento l'opera di Gesù. L'opera liberatrice e salvatrice di Gesù non è compiuta con la sua morte/risurrezione: noi la dobbiamo portare a compimento. Gesù risorgendo ci dona il suo Spirito, perchè noi lo portiamo a compimento.
Le parole del profeta Isaia proclamate da Gesù sono la grande attesa della storia. Di queste parole siamo responsabili noi. Per questo ci è stato dato lo Spirito di Gesù.
A questo punto io vi dico tre direttive di applicazione della parole che abbiamo ascoltato: tre campi che attendono la salvezza di Gesù: una salvezza che Gesù compirà attraveso noi.

1. Gesù si presenta come il liberatore dell'uomo: liberatore dal peccato, ma anche dai mali e dalle schiavitù che vengono dal peccato. Questo, se vogliamo continuare l'opera di Gesù, da parte nostra esige il rifiuto di ogni esclusione per quanto riguarda il nostro fratello. Vorrei essere molto chiaro. In questi giorni la televisione e i giornali ci hanno parlato di casi dolorosi di intolleranza e di razzismo. Ed io vi dico: non c'è niente che sia più anticristiana, che più radicalmente neghi la pagina evangelica letta stasera, del razzismo. L'esclusione di un fratello perché è diverso, perché ha un colore della pelle diverso dal nostro, perché è povero e quindi viene visto come potenziale concorrente di beni che riteniamo esclusivamente nostri, nega radicalmente il Vangelo, nega l'Eucaristia, nega la riconciiazione. La tentazione razzista è un rischio gravissimo per i nostri giorni che vedranno ineluttabilmente crescere l'immigrazione di stranieri. Guai a noi se concediamo anche il più piccolo spiraglio a questi sentimenti.
L'immigrazione è una realtà estremamente seria e va regolata con leggi opportune e sagge. Ma questo non ha nulla a che vedere con i sentimenti di rifiuto dello straniero, che sono contrari ad ogni senso di giustizia, di solidarietà e di pace.
Né possiamo dimenticare, noi veneti, che i nostri padri furono stranieri in altre terre, fino a pochi decenni fa.
Le parole di Gesù appena proclamate esigono di essere tradotte in una cultura dell'accoglienza del diverso.

2. "Il giorno di grazia del Signore" richiede di essere tradotto in termini di solidarietà. Mi riferisco alla solidarietà del povero che ci è vicino, ma soprattutto alla solidarietà con i poveri dei paesi sottosviluppati.
Voi mi domandate: ma questo non è un problema che ci supera, che tocca la grande politica?
No, cari amici: questo è un problema che ci tocca tutti e investe il nostro stile di vita. I poveri del terzo mondo sono come sono e diventeranno sempre più poveri se noi non incominceremo ad assumere un altro stile di vita più sobrio, più austero, meno indulgente ai consumi. Questa è una mentalità che dobbiamo costruire tutti, nessuno escluso. Tutti, tutti i giorni, possiamo e quindi dobbiamo, fare un gesto di sobrietà, di misura nell'uso dei beni, di autolimitazione, come segno concreto di solidarietà verso i popoli che non solo non possono vivere come noi, ma patiscono la fame. Se vogliamo dirci cristiani, questa istanza non possiamo assolutamente più eluderla. Un cristiano consapevole e conseguente non può evadere la solidarietà con i due terzi del mondo che vivono in povertà.

3. Da ultimo vorrei fare il discorso esplicito della pace. Due anni fa (novembre 1989), con la caduta del muro e dei regimi totalitari dell'Est, ci eravamo illusi che le guerre non fossero più possibili. Lo scorso anno abbiamo celebrato la marcia della pace quando era appena scoppiata la guerra del Golfo. Dopo questo dramma, abbiamo conosciuto una guerra nel cuore stesso dell'Europa: quella fra Serbi e Croati, non ancora placata. Oggi sappiamo che la pace è un bene da costruire ogni giorno, da tutti: con il rispetto della verità, della libertà e dei diritti di ciascuno, con la giustizia, la solidarietà, la condivisione, la bontà... Tutti impegni che hanno il sapore del pane quotidiano.
Oggi sappiamo che le strade della pace saranno dure, faticose e potranno nascere solo dalla profondità delle coscienze.

E io vi dico che tutti i nostri sforzi non basteranno - anche se sono necessari, oggi più di ieri - se con essi non coniugheremo la preghiera, anzi la supplica, perchè il dono della pace viene da Dio, quel Dio che dà forza alle nostre mani di operatori di pace e vuole la nostra collaborazione: Cristo è Lui stesso la pace.
Preghiera e impegno siano il nostro programma se vogliamo essere, con tanti uomini di buona volontà, costruttori di pace.

Card. Marco Cè
Patriarca di Venezia

PAROLA E PROFEZIA

Prima di scendere nelle vie della marcia per la pace, vogliamo scambiarci alcuni pensieri. Vorrei proprio attirare la Vostra attenzione su questa nostra capacità molto, troppo normale ma anche tipica di noi esseri umani che ci permette di fare una differenza fra pensieri da comunicare e vie da percorrere, fra riflessione e azione, fra teoria e prassi.
Non vorrei sottovalutare ciò che adesso stiamo facendo con le nostre parole, leggendo, pregando, cantando... Dovremmo renderci conto del potere della lingua: siamo profeti! Quando parliamo, chiaccherando, predicando, citando, insegnando, abbozziamo una realtà non soltanto vissuta, una strada non soltanto percorsa ma ancora da vivere, da percorrere nel futuro. Parlando diventiamo profeti. Nel nostro parlare c'è sempre qualcosa che aspettiamo, parliamo sullo sfondo delle probabilità quotidiane. Le nostre frasi fanno parte della grande mappa verbale che rappresenta e abbozza il nostro iter professionale, il nostro essere nella famiglia, lo stato di vedovanza..., di veneziano, di prete...
Di questo potere profetico delle parole fa prova sorprendemente la scienza di questa nostra era: la logica della fisica moderna con tutte le sue ipotesi ha tracciato una mappa di eventi probabili che la tecnica ha reso pratici. Non sono gli scienziati i grandi profeti del nostro secolo?
Attenzione però: anche la preghiera fa parte dello stesso potere profetico della lingua umana. Sullo sfondo della lode, delle lamentele ed intenzioni riscopriamo un'altra mappa, quella della fede: anch'essa rappresenta un ordine del mondo, le vie da percorrere e no.
Ci scambiamo un pensiero, e proprio così - parlando, riflettendo, leggendo, cantando - siamo profeti. Ci sentiamo collaboratori, alleati del creatore, disegnamo accanto a lui la terra e il cielo, gli animali e le piante, la donna e l'uomo... Partecipi, oso dire: compagni di un patto: così non recitiamo solo il Padre Nostro, ma parliamo al nostro padre nei cieli. A noi interessa il suo nome, la sua volontà, il suo regno. A lui interessa il nostro pane, la nostra innocenza, la nostra libertà... Pregando progettiamo il mondo futuro dei suoi figli ed amici e non dei suoi schiavi e sudditi... Pregando non siamo degli automi, nemmeno dei mammiferi programmati nel corto circuito tra pensiero e azione. Non invochiamo un Dio che "forse è occupato, o ha degli affari, o è in viaggio, che forse dorme e si sveglierà", come ha detto polemicamente il profeta Elia ai profeti di Baal. (1 Re 18, 27)

Vogliamo scambiare tra di noi, tra noi e Dio padre, alcuni pensieri, abbozzando vie da percorrere verso la pace. Perciò la nostra preghiera non è solo un balbettare e gridare ma anche un progettare, un rispondere - le nostre parole non possono essere che in se stesse una risposta, un'azione positiva.
E se le nostre parole, le nostre preghiere fossero una maledizione? Attenzione! Anche il nostro parlare negativo, i nostri progetti egoistici, le nostre mappe verbali distruttive, infettate dal male, possono verificarsi e concretizzarsi attraverso vie che conducono nell'abisso: i nostri pensieri negativi, ostili, vivono della forza creatrice della parola come l'ombra vive della luce. Quante preghiere per la vittoria, per la distruzione dell'altro, quante mappe ideologiche e pensieri di xenofobismo e fanatismo religioso sono diventati una realtà tremenda e hanno lasciato città bruciate, popoli e anche cristiani divisi...
Davvero, le nostre liturgie e preghiere sono da revisionare: ricordiamo soltanto l'antisemitismo che ha disegnato tanti testi dell'inno e catechismo cristiano.
Chi ci dà la garanzia di parlare, di pregare nel modo costruttivo e di essere veri profeti? Come risposta mi avete proposto un testo biblico, proprio del profeta Isaia, affinchè io possa abbandonare le tante voci, idee e prospettive che si impongono in questo momento come mappa seducente: cioè un nuovo ordine del mondo, il mercato libero, il benessere di tutti, la casa comune d'Europa ecc. Leggiamo allora Is 55:
Cercate il Signore, mentre si fa trovare,
invocatelo, mentre è vicino.
L'empio abbandoni la sua via e l'uomo iniquo i suoi pensieri;
ritorni al Signore che avrà misericordia di lui
e al nostro Dio che largamente perdona.
Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri,
le vostre vie non sono le mie vie - oracolo del Signore.
Quanto il cielo sovrasta la terra,
tanto le mie vie sovrastano le vostre vie,
i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri.
Come infatti la pioggia e la neve
scendono dal cielo e non vi ritornano
senza avere irrigato la terra,
senza averla fecondata e fatta germogliare,
perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare,
così sarà della parola uscita dalla mia bocca:
non ritornerà a me senza effetto,
senza aver operato ciò che desidero
e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata.
Voi dunque partirete con gioia, sarete condotti in pace.
I monti e i colli davanti a voi eromperanno in gridi di gioia
e tutti gli alberi dei campi batteranno le mani.
Invece di spine cresceranno cipressi,
invece di ortiche cresceranno mirti:
ciò sarà a gloria del Signore,
un segno eterno che non scomparirà.
Come e cosa possiamo pregare nella prospettiva di questa profezia? Io direi: in mezzo ad altri itineranti, coinvolti nel grande processo chiamato dalla scienza "evoluzione", dagli Ebrei "esodo", da noi Cristiani "sequela" e dai Musulmani "hadsch", -espresso adesso dalla nostra partenza verso la marcia di pace attraverso Venezia.
Preghiamo davvero camminando, alzandoci lentamente dalle quattro zampe verso una andatura eretta, una bocca liberata dal solo masticare per poter comunicare. Preghiamo perché siamo terrorizzati dalla sensazione di rimanere seduti, trincerati nella nostra città, nel nostro privato, nella normalità delle nostre confessioni e di non essere partecipi di una pace che accompagna soltanto coloro che vivono nel clima della partenza.
Preghiamo nella speranza folle, nel disegno profetico di una evoluzione che farà applaudire e cantare i cipressi e tutta la montagna, ma noi purtroppo stiamo seduti in mezzo ad una laguna triste.

Ed ora vogliamo forse scambiarci un pensiero profetico? Eccolo, secondo l'oracolo di Isaia: possiamo davvero riconoscerci come gente, accompagnata dalla pace proprio sulle vie per Gerusalemme?... Quale invito imbarazzante per noi, figli di Abramo, o Musulmani, Ebrei o Cristiani che non dobbiamo e possiamo mai dimenticare questa città! Chi di noi ha mai pregato per Gerusalemme come per un segno, un simbolo eterno di pace e giustizia?

Jurg Kleemann
Vicedecano della Chiesa Luterana in Italia

** Riflessioni suggerite dal Patriarca di Venezia e dal Vicedecano della Chiesa Luterana in Italia il 25 gennaio '92 durante la veglia per la pace.*

IL LIBRO DEL QOELET

L'INAFFERRABILITA' DELLA SAPIENZA: TUTTO E' VANITA'

Romeo Cavedo

1. *Il Qoelet*

Il termine ebraico *Qohélet*, assunto a denominazione del testo biblico, costituisce di per sè un problema. Sembra trattarsi del participio presente della radice *qhl*, nella sua forma femminile, per indicare una professione che di fatto, però, è maschile. Alla stessa radice appartiene il sostantivo *qahal* che designa l'assemblea radunata: di qui il significato più probabile attribuito a Qohélet di predicatore, convocatore o presidente di un'assemblea.

E questo è il senso del titolo "Ecclesiaste" che compare nelle antiche traduzioni bibliche in lingua greca e latina: Ecclesiaste è il membro di diritto dell'*ecclesia* (la chiesa), ossia colui che prende la parola in una pubblica adunanza.

Attualmente la Conferenza Episcopale Italiana ha optato per il ritorno al titolo originale del testo, nella forma Qoelet, che è una traslitterazione dall'ebraico, anche se, da un punto di vista strettamente ortografico, la lettera "q" seguita dalla vocale "o" può suscitare qualche giustificata perplessità.

Al di là di ogni interpretazione più o meno controversa, Qoelet può essere semplicemente considerato un nome proprio di persona ad indicare un maestro saggio ed autorevole, dalla forte carica carismatica, capace di evocare con la sua parola immagini suggestive e di toccare nel profondo le coscienze.

Per un lungo periodo è stato impropriamente identificato con Salomone, il re ricco e sapiente per antonomasia, a causa del primo versetto del testo che recita: "Parole di Qoelet, figlio di Davide, re di Gerusalemme."

In realtà "figlio" potrebbe essere sinonimo di "discendente", ma inteso nel suo sgnificato letterale si riferisce certamente a Salomone, l'unico figlio di Davide che sia stato re d'Israele.

Tutta la critica odierna è però concorde nel ritenere che il libro non possa essere fatto risalire alla penna di Salomone, per la presenza di numerose espressioni neo-ebraiche, che fanno piuttosto pensare ad una datazione molto più tarda, collocabile intorno al III secolo o alla prima metà del II secolo a.C.

Il versetto iniziale trova la sua spiegazione nel fatto che nel mondo ebraico post-esilico era consuetudine attribuire uno scritto, non tanto al suo autore nell'accezione comune del termine, quanto all'iniziatore del genere letterario a cui lo scritto stesso apparteneva.

Così un salmo portava spesso il nome di Davide, uno scritto sapienziale quello di Salomone, quasi ad invocare la protezione del maestro, considerato una specie di patrono in eterno.

Del resto è questione tuttora dibattuta se questo versetto sia stato effettivamente scritto da Qoelet: più probabilmente è dovuto ad un suo discepolo, forse quello stesso epiloghista che raccolse i detti del maestro ed aggiunse alcune sue osservazioni finali, molto sottili in verità, le quali, però, sembrano sottintendere un avvertimento al lettore perchè consideri con distacco, o meglio con spirito critico, i contenuti del testo. Nella postfazione si legge infatti: "Qoelet, oltre ad essere sapiente lui, insegnò anche la scienza al popolo. Ascoltò, meditò, scrisse molte massime. Qoelet si studiò di trovare parole piacevoli e scrisse la verità onestamente. Le parole dei sapienti sono come pungoli, come chiodi ben piantati sono le raccolte delle loro sentenze; le une e le altre vengono dallo stesso pastore."

Si tratta certamente di un elogio del maestro, della sua sapienza, dell'onestà intellettuale con cui scrisse e pronunciò parole vere; segue tuttavia una riflessione inattesa sui detti dei sapienti, che sono paragonati sia a "pungoli" sia a "chiodi ben piantati" nel muro. La maggior parte degli esegeti propende per un'interpretazione che metta in risalto il carattere di fermezza proprio delle parole dei saggi; ma non traspare, forse, l'insinuazione che esse siano talora pungenti, e capaci di penetrare dolorosamente, come punte acuminate?

E' oscuro anche il riferimento all'"unico pastore" da cui provengono parole e sentenze: alcuni pensano che si alluda a Salomone, il maestro di tutti i sapienti, altri a Dio stesso che come unico pastore ispira e suggerisce diverse riflessioni.

I versetti che seguono sono anche più maliziosi: "Da ciò che va al di là di questo punto, figlio mio, sta' in guardia. A scrivere molti libri non si finirebbe mai, e il molto studio logora l'uomo. Fine del discorso. Si è già sentito tutto."

Riecheggia qui un buon senso popolare che prende le distanze dallo studio eccessivo, accusato di logorare le forze. Al lettore o allo scrittore? Certamente al lettore, ma non è escluso un riferimento molto larvato al maestro, quasi per attutire la sensazione di disagio che potrebbe derivare da certe sue affermazioni, a volte troppo drastiche.

La conclusione è il tipico ammonimento di un anziano pastore d'anime: "Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché l'uomo è tutto qui. Dio giudica ogni azione, anche ciò che è nascosto, o che sia buono o che sia cattivo".

E il libro termina con questa esortazione a temere il giudizio di Dio, il quale conosce tutte le azioni, buone e cattive, comprese quelle che si compiono in segreto. Sono parole che hanno il potere di mettere sempre un po' in apprensione chi le ascolta, di togliere la sicurezza, di instaurare un lieve stato d'ansia, quella salutare ansia che fa parte dell'esperienza religiosa.

Gli interventi redazionali di persona estranea all'autore non sono infrequenti nella letteratura ebraica dell'Antico Testamento: era cura, infatti, dei discepoli raccogliere le parole del maestro, colmare qualche eventuale lacuna, aggiungere, a volte, una breve osservazione finale a vantaggio del lettore.

Alcuni commentatori hanno supposto, tuttavia, che la mano estranea a Qoelet, riconoscibile sia nel prologo

come nell'epilogo, fosse intervenuta qua e là anche all'interno del testo per inserire una massima, un detto della sapienza tradizionale, proprio allo scopo di controbilanciare l'effetto sconcertante che poteva derivare dall'arditezza di talune frasi.
Si è persino parlato di due distinte mani: quella del sapiente (*hakam*) e quella del pio (*hasid*): al primo verrebbe attribuita la maggior parte dei detti sapienziali, al secondo tutte le affermazioni riguardanti il valore del culto e delle pratiche religiose.
Oggi la critica è più orientata ad ammettere l'unità dell'opera e a riconoscere che, se emerge qualche aspetto contraddittorio, questo è dovuto soprattutto alla personalità dell'autore, il quale è per natura sua un uomo problematico, che vuole andare in fondo alle questioni e di conseguenza le esamina con molta durezza, con logica severità; un uomo che non si accontenta di luoghi comuni e, quando li ripete, lo fa solo per riscontrare che sono in tensione irresolubile con le sue osservazioni.

2. *Critica alla sapienza tradizionale*
Ne deriva un messaggio sconcertante che deve aver lasciato perplessi anche i contemporanei a cui era rivolto. Infatti, come sempre avevano fatto i sapienti, Qoelet esamina le situazioni della vita, ma a differenza dei suoi antichi predecessori che andavano alla ricerca degli aspetti positivi, chiarificatori del reale, egli mette in luce solo le contraddizioni, le insensatezze, le illogicità dei comportamenti umani.
All'inizio del capitolo 4 si legge: "Ho poi esaminato tutti i soprusi che si fanno sotto il sole. Ho considerato il pianto degli oppressi e ho visto che nessuno li consola. Dalla mano dei loro oppressori non esce che violenza: nessuno li consola."
E' compreso anche Dio in questo "nessuno"? Qoelet non lo dice, si limita a denunciare una contraddizione di fatto: viene commessa un'ingiustizia, l'ingiustamente perseguitato piange, invoca aiuto e non interviene nessuno. Come mai?
Un'altra situazione tipica si riscontra nello stesso capitolo: "C'è un uomo che non ha nessuno, nè un figlio nè un fratello, eppure la sua fatica non conosce limiti; nè smette mai di sognare nuove ricchezze. E per chi si affatica e si priva di star bene?" (4, 8ss.)
Anche in questo caso viene evidenziata l'assurdità di un comportamento, la vanità di una fatica tanto incessante quanto immotivata.
Nella sua visione del mondo Qoelet è spietato e gli esempi si potrebbero moltiplicare, perchè in fondo è ripetitivo nel senso che prende in considerazione sempre e soltanto gli aspetti contraddittori della vita trascurando intenzionalmente tutti gli altri. E c'è un punto di forza nelle sue argomentazioni, una specie di formula sicura che ritorna più volte nel libro: il tema della morte. Quando l'analisi della singola situazione non è sufficiente da sola a farla apparire assurda, Qoelet ricorre al pensiero della morte, come destino ultimo che accomuna tutti gli uomini: il ricco e il povero, lo stolto e il sapiente, il giusto e l'ingiusto. Misurato con il metro della morte ogni agire diventa vano, in quanto perde di significato e di valore.
Una delle frasi più dure si legge in 3, 16ss.; dopo aver rilevato che nel mondo ci sono giudici ingiusti ed amministratori disonesti, Qoelet afferma: "Ne ho concluso che il giusto e l'empio sono sotto il giudizio di Dio, perché c'è un tempo per ogni cosa e un giudizio per ogni azione. Ho pensato fra me a proposito degli uomini: Dio fa questo per provarli e per mostrare che essi per sè non sono che bestie."
Nell'affrontare qui il problema della giustizia, Qoelet si discosta, com'è suo stile, dalle posizioni della sapienza tradizionale: di fronte alla sofferenza del giusto e alla prosperità dell'iniquo non risponde come il saggio antico: è educativo soffrire, più fortunato il giusto che soffre, perchè ha la possibilità di maturare come uomo. Egli nega che esista un principio di retribuzione e che alla lunga la giustizia finisca per prevalere; al vecchio problema prospetta una soluzione nuova: la sofferenza è voluta da Dio per dimostrare all'uomo la sua insufficienza, la sua inadeguatezza, la sua impotenza dinnanzi al nulla cui è destinato, come lo sono gli animali.
E prosegue infatti: "La sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere. Chi lo sa se lo spirito vitale dell'uomo sale in alto e se quello dell'animale scende sotterra!"
Qoelet, che aderisce alle credenze diffuse al suo tempo di una vita limitata all'esistenza terrena, ironizza sulle teorie greche ed egiziane di una soprvvivenza post-mortem. Lo spirito vitale che Dio ha dato all'uomo, a Dio ritornerà, senza che a nessuno sia concesso di varcare l'estremo limite (3, 22).
Chi può sapere, infatti, che accadrà dopo di lui? Qoelet vorrebbe le certezze, ma i suoi interrogativi restano senza risposta. In quest'ottica diventa assurdo persino acquisire la sapienza: "Toccherà ache a me la stessa sorte dello stolto; e a che pro, allora, sono diventato tanto sapiente? Così conclusi fra me che anche questo è un'assurdità. Infatti la memoria del sapiente scompare come quella dello stolto, per sempre; ben presto tutto è dimenticato. E come muore anche il sapiente insieme allo stolto!" (2, 17ss.)
E' una constatazione amara, capace di demolire anche l'ultimo valore che dà all'uomo una superiorità sugli altri esseri viventi. Qoelet arriva così ad autodistruggere la sua professionalità. E' vero che in parte si contraddice perché lui stesso pensa, e pensa molto; e forse la sua felicità sta proprio nel pensare, cosa che non gli impedisce, tuttavia, di affermare che "dove c'è molta sapienza, c'è molta tristezza, e se si aumenta la scienza, si aumenta il dolore." (1, 18)
La lucida consapevolezza che allo sforzo umano non corrisponde un' adeguata ricompensa non induce Qoelet alla rinuncia e allo sconforto: egli non dice mai che non vale la pena di pensare, anzi qua e là nel testo si possono trovare degli elogi della sapienza. All'inizio del capitolo 8, ad esempio, si legge che soltanto l'uomo sapiente "conosce l'interpretazione delle cose". "La sapienza dell'uomo illumina il suo volto mentre l'ira lo sfigura". Questi passi che sembrano ripetere concezioni più tradi-

zionali, secondo alcuni commentatori, potrebbero persino essere aggiunte dovute ad un'altra mano. Chi invece ritiene che siano da attribuire allo stesso autore deve ammettere che Qoelet a volte aderisce ai comuni parametri di giudizio, a volte se ne allontana in una continua oscillazione di punti di vista, che sconvolge il pensiero del lettore. Sono significativi in tal senso i vv. 7 ss. del capitolo 7, nei quali è ribadita l'importanza dell'essere sapienti, ma solo per concludere in ultima analisi che anche questo è "vanità", perché nemmeno il sapiente è tale in assoluto, dato che un semplice donativo può corromperlo e renderlo simile allo stolto.

3. *Vanità*

Vanità" è un'espressione tipica di Qoelet che ricorre molte volte nel testo. Con questa parola si è tentato di rendere il termine ebraico *hebel*, ma tutta la critica è concorde nel ritenere la traduzione parziale ed inadeguata ad esprimerne l'autentico significato. Hebel, infatti, è un sostantivo che indica un soffio, un fumo leggero, qualcosa che non si può afferrare perché svanisce, sfugge, evapora. La stessa radice è contenuta nel nome Abele; il debole soffio, colui che è vissuto poco.

"Vanità delle vanità" è la forma superlativa e può essere resa con una locuzione del tipo "assoluta e totale vanità", oppure "fumo e nient'altro che fumo". L'immagine è popolare: probabilmente si rifà all'esperienza della pentola sul fuoco, del fumo che si sparge per l'aria, dilegua, si dissolve confondendosi con altri odori.

Questa molteplice sfuggevolezza sta a significare l'incapacità da parte dell'uomo di *comprehendere*, ossia di cogliere il senso della vita, di orientarsi fra i suoi aspetti contraddittori. Il discorso non è, perciò, moralistico, ma soltanto gnoseologico, anche se in realtà vi è implicito un giudizio di valore: dal momento che tutto ciò che accade è incomprensibile all'intelletto che vorrebbe conoscerlo, anche la rilevanza e il peso ne risultano ridimensionati.

E' doveroso sottolineare, tuttavia, che Qoelet non assume mai un atteggiamento rinunciatario nei confronti della vita, né oppone una ribellione irrazionale alla sua mancanza di senso. Il brano famoso con cui inizia il capitolo 3 sembra anzi lasciar intravvedere qual è, a suo giudizio, la motivazione ultima dell'inafferrabilità del senso delle cose:

"Per tutto c'è il suo momento, un tempo per ogni cosa sotto il cielo:

Tempo di nascere	*tempo di morire*
tempo di piantare	*tempo di sradicare*
tempo di uccidere	*tempo di curare*
tempo di demolire	*tempo di costruire*
tempo di piangere	*tempo di ridere*
tempo di lutto	*tempo di allegria*
tempo di gettare	*tempo di raccogliere*
tempo di abbracciare	*tempo di allontanarsi*
tempo di guadagnare	*tempo di perdere*
tempo di conservare	*tempo di gettare*
tempo di stracciare	*tempo di cucire*
tempo di tacere	*tempo di parlare*
tempo di amare	*tempo di odiare*
tempo di guerra	*tempo di pace."*

L'assioma di base è che per ogni azione esiste un tempo opportuno, dove la parola "tempo" significa proprio ciò che sarà in greco il *kairòs*, cioè il momento giusto, il contesto adatto, la condizione favorevole, l'unica che possa garantirne il successo. Le quattordici coppie di termini, poste in antitesi tra loro, riassumono tutto l'agire umano. Qoelet riprende qui uno dei pilastri della sapienza tradizionale, ma solo come premessa ad una visione dell'uomo più chiaramente sua, anche se purtroppo il testo presenta notevoli difficoltà interpretative.

La nostra attuale percezione della sintassi ebraica è scarsissima; e lo è anche per gli Ebrei che in liturgia hanno continuato a parlare la loro lingua: il cordone ombelicale con l'ebraico antico s'è rotto e pare che non esista, almeno per il momento, una tradizione di ebraico parlato sufficientemente consapevole dei propri lavori linguistici da aiutare a cogliere i nessi sintattici che incidono sul senso della frase.

L'orientamento di molti commentatori è che in questi versetti Qoelet chiarisca in che cosa consiste il dramma dell'uomo e lo descriva. Dio, oltre a creare l'insieme di tutte le cose ha anche fissato il momento, il luogo, la relazione che ogni cosa deve avere. Nel cuore dell'uomo ha posto l'*òlàm*, un vago senso della durata, che gli consente d'intuire l'opera di Dio nella sua globalità. Paradossalmente questo *òlàm*, che costituisce il carattere peculiare dell'uomo distinguendolo da ogni altro essere vivente, lo fa soffrire perché egli è incapace di collegare all'estensione il singolo posto che ogni cosa deve occupare, gli sfugge la relazione tra il tutto e le parti, fra l'azione e il suo risultato finale.

Si tratta in fondo di un altro modo di riprendere il grande problema dell'uomo biblico di tutti i tempi: all'azione prevista corrisponderà l'esito sperato? L'uomo antico non lo sa, interroga Dio per saperlo, ma a volte rimane senza risposta.

La problematica che qui emerge è del tutto simile: non è dato all'uomo di conoscere i tempi e le relazioni che soltanto Dio conosce.

Certo il contadino sa la stagione per seminare e la stagione per raccogliere, ma il tempo per amare il tempo per odiare, il tempo per fare il tempo per non fare, il tempo per vivere il tempo per morire nessuno lo sa. E poiché non lo sa, l'uomo vive in continua tensione fra il senso della totalità che è in lui e la coscienza dei propri limiti.

Anacronisticamente si potrebbero attribuire a Qoelet analisi del modo di essere uomini che sono proprie del nostro pensiero attuale: è questione tuttora irrisolta, che si dibatte dai tempi della filosofia greca, la contraddittorietà della natura umana, costretta entro i limiti della materia, ma aperta all'infinito.

E dunque allorché Qoelet afferma che tutto è vanità non intende che le cose sono in sè vane, assurde, spregevoli, ma che lo sono soltanto per l'uomo, il quale è incapace di giudicare e comprendere la volontà di Dio.

Sotto questo aspetto Qoelet non può essere definito uno scettico: egli non ha risolto il problema, non ha rinunciato, non è rassegnato a niente. Soprattutto è perfettamente convinto che Dio conosce il senso delle cose e, come il Dio di Giobbe non gli rivelava il perchè e non rispondeva alle sue domande, ma gli si presentava come il Dio che deve essere accolto ed accettato e che tiene per sè i suoi segreti o li rivela come, a chi e finché vuole, così il Dio di

Qoelet non si manifesta apertamente agli uomini, rendendo ogni loro azione inutile quanto il tentativo di afferrare il vento. Tuttavia Qoelet non esorta mai a desistere dall'agire, si limita talora a consigliare di moderarsi, ma egli sa bene che gli uomini continueranno sempre ad inseguire il vento, perchè è il loro modo di essere uomini.

4. *Il messaggio*

Di fronte alla constatazione che tutto è inafferrabile, in quanto solo Dio conosce la verità ed il senso delle cose, si prospetta una soluzione pratica che, sotto certi aspetti, ricorda da vicino alcuni esiti della filosofia contemporanea, la quale consiglia di imboccare la via della prassi, come alternativa all'impercorribilità delle vie della ricerca teorico-metafisica.

Imbocca anche Qoelet la via della prassi, con quelle sue paradossali proposte che hanno, a volte, sconcertato il lettore. Si veda, a tale proposito, la conclusione del capitolo 3 (vv. 22 ss.): "Così ho compreso che non c'è alcun bene per l'uomo se non che egli goda di quello che fa, perchè solo questo gli è concesso."

Precedentemente, nello stesso capitolo, aveva affermato con chiarezza che "per l'uomo non c'è alcun bene se non starsene allegro e godersi la vita" (3, 13 ss.).

Soprattutto è celebre la finale del libro: "Se un uomo vive anche per molti anni, tutti cerchi di goderseli, pensando ai giorni della tenebra che saranno molti, tutto ciò che capita all'uomo è vanità. Sii allegro, o giovane, nella tua adolescenza, e nei giorni della tua giovinezza sia nella gioia il tuo cuore. Fà tutto ciò che desideri e che i tuoi occhi vagheggiano" (11, 9 ss.).

Sarà Qoelet che aggiunge quel che segue: "Ma tieni presente che, riguardo a tutte queste cose, ti giudica Iddio."

Sarà quell'anziano pastore d'anime a cui si alludeva all'inizio? Chissà!

"Tieni sgombro il tuo cuore dalla malinconia, e tieni lontano il dolore da te, perchè giovinezza e adolescenza sono un soffio. Pensa al tuo creatore nei giorni della tua giovinezza, prima che vengano i giorni brutti e che ti capitino anni dei quali tu dica che non ti piacciono" (letteralmente: non ci provo più gusto).

"Pensa al tuo creatore", in questo contesto, sembra essere più che un invito alla preghiera, un'esortazione a rammentare che Dio, come ha stabilito i tempi e l'alternarsi dei momenti, così ha anche fissato la giovinezza per godere: è da giovani, pertanto, che si devono cogliere i frutti della vita, prima che arrivino gli anni tristi della vecchiaia, in cui non sarà più possibile godere delle gioie, concesse a Dio agli uomini, nella sua imperscrutabile generosità.

Alcuni commentatori hanno parlato di edonismo, altri di epicureismo, ma in realtà Qoelet è lontano da queste posizioni: egli non esorta gli uomini a cercare il piacere; ha già spiegato nei paragrafi precedenti che affannarsi per i piaceri è ancora più incomprensibile e vano di ogni altra ricerca: non spetta all'uomo essere l'artefice del proprio destino.

Tuttavia il saper accettare i piaceri che Dio offre nella vita è suprema saggezza perché vuol dire vivere del dono e non sentirsi così ricco, intelligente o superiore da poter dire: "Grazie, non mi serve". E invece paradossalmente quello che sembra edonismo è invece suprema ascesi, testimonianza di fede. Se l'uomo non conosce i tempi che solo Dio conosce, si lasci guidare dai segni sparsi sulla sua strada: uno di questi segni è l'alternarsi delle età e il presentarsi delle forze della vita che sono: il mangiare, il bere, il gioire, l'amare.

Negli ultimi versetti la vita perde così la dimensione di male metafisico per riconfermare il suo valore di dono: Qoelet ne evoca la solarità con immagini suggestive e pure, che si traducono in un invito a vivere con pienezza l'esperienza umana:

"prima che si tronchi il filo d'argento,
si rompa la sfera d'oro
si frantumi la brocca sulla fonte
si spacchi la carrucola per finire nel pozzo.
Allora la polvere torna alla terra da dove è venuta, e il soffio vitale torna a Dio che lo ha dato".

GUIDA BIBLIOGRAFICA

1. Commentari

Ecclesiaste, a cura di L. Di Fonzo, Marietti, Torino 1967, pp. 400

Ecclesiaste, a cura di P. Sacchi, Ed. Paoline, Torino 1971, pp. 224

Qoelet, a cura di G. Ravasi, Ed. Paoline, Torino 1988, pp 474

2. Studi

S. Leanza, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico Cristianesimo*, EDAS, Messina 1978, pp. 150

F. Festorazzi, "Il Qoelet: un sapiente di Israele alla ricerca di Dio. Ragione e fede in rapporto dialettico", in: *Quaerere Deum*. Atti della XXV Settimana Biblica, Brescia 1980, pp. 173-190

id., "Giobbe e Qoelet: crisi della sapienza", in: *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, pp. 233-258

id., "Qoèlet", in: *Il messaggio della salvezza*. Gli 'scritti' dell'AT, Torino 1985, pp. 84-119

A. Bonora, *Qoehlet. La gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987, pp 160

G. Ravasi, *Il libro del Qoelet*. Ciclo di conferenza tenute al Centro culturale S. Fedele, EDB, Bologna 1988, pp 120

B. Maggioni, *Giobbe e Qoelet: la contestazione sapienziale nella Bibbia*, Cittadella, Assisi 1989, pp 112

Altre indicazioni bibliografiche, in italiano e in lingua straniera, sono fornite nel testo citato di A. Bonora

---

**Testo della conferenza tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia, rivisto e corretto per la stampa da A. Placa*

NOVITA'IN BIBLIOTECA

ELIA BENAMOZEGH, *Israele e l'umanità. Studio sul problema della religione universale.* Presentazione di Martin Cunz, Marietti, Genova 1990, pp. XVI-290, L. 39.000.

Com'è noto, i nuovi rapporti tra cattolicesimo ed ebraismo hanno preso l'avvio ufficialmente solo con la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* (1965), ma già alla fine della seconda guerra mondiale le Chiese cristiane di varie denominazioni, di fornte alla sconvolgente notizia del genocidio nazista degli Ebrei, avevano preso ad interrogarsi circa le loro responsabilità, più o meno remote e indirette, nella tragedia di questo popolo per secoli e secoli colpevolizzato ed emarginato dal mondo cristiano. Da questa nuova consapevolezza che, lentamente e non senza difficoltà, cominciò ad emergere a livello di coscienza collettiva, nacque l'esigenza di incontrarsi col mondo ebraico, di conoscerlo, di confrontare le rispettive posizioni, di dare un senso ed un significato alla sopravvivenza di questo popolo che, secondo la dottrina tradizionale, dall'avvento di Cristo in poi aveva esaurito la sua missione salvifica. In ambito cristiano perciò sono sorte nuove teologie che hanno cercato e cercano di considerare l'ebraismo secondo la sua stessa autocomprensione e ritengono tuttora valido e fecondo, per la nostra fede, il ruolo di questa realtà vivente, la cui alleanza non è stata mai revocata da Dio (Rm 2, 29).
Alle iniziative di incontro e di dialogo, promosse dai cristiani, si è risposto finora da parte ebraica con maggiore o minore convinzione, a volte con giustificate riserve e residui di diffidenza, spesso ammettendo con schiettezza che le vicende degli ultimi cinquant'anni sono state troppo rapide e sconvolgenti per consentir loro una pacata riflessione ed un sereno esame dei rapporti con i non ebrei. Perciò il mondo ebraico, pur non mancando di spiriti illuminati e di personalità ricche di dottrina, in questa nuova fase storico-culturale dell'incontro tra fedi diverse non ha ancora preso in esame, a livello teorico e sistematico, il confronto con le altre religioni. Le due uniche opere esistenti su questa tematica risalgono ad un periodo molto anteriore al dialogo e sono il frutto della riflessione di due pensatori di rilievo: *La stella della Redenzione* del filosofo tedesco Franz Rosenzweig, composta negli anni Venti, e *Israele e l'umanità*, che qui esamineremo, opera postuma del rabbino livornese di origine marocchina Elia Benamozegh (1823-1900), biblista, cabalista, filosofo della religione, di origine marocchina.

La sua opera, poco nota, e in parte ancora inedita, ha precorso oltre un secolo, con felici e ardite intuizioni, atteggiamenti di pensiero che avrebbero cominciato a manifestarsi, a livello collettivo e istituzionale, solo in questi ultimissimi decenni. Come si spiega un fenomeno tanto raro ed eccezionale in una personalità che, per quanto geniale, era immersa in un'atmosfera tutt'altro che propizia al dialogo tra le religioni? Elia Benamozegh, per la sua formazione cosmopolita e poliedrica, possedeva una chiave di lettura della realtà a pochissimi nota, specie nel mondo occidentale, e considerata con sospetto dagli stessi ebrei osservanti. Egli era infatti cultore delle dottrine cabbalistiche, ritenute a torto dai più un ammasso di superstizioni puerili e nocive per l'integrità della fede. Invece, secondo Benamozegh, la *Qabbalah* era, oltre che "la più legittima teologia ebraica", anche un sistema filosofico con punti di contatto col platonismo e con altri sistemi, che egli riusciva ad inserire senza sforzo nella cultura moderna, per farne uno strumento di riconciliazione tra scienza e fede. Egli giunse a dimostrare che la *Qabbalah* può stabilire una segreta armonia tra le segrete concezioni di Dio, le idee politeistiche e il monoteismo. Anticipando di secoli lo studio delle religioni comparate (che solo nel XIX secolo cominciava a rivalutare le antiche mitologie), la *Qabbalah* aveva insegnato a scoprire nelle divinità pagane una scintilladi verità. Era quindi possibile stabilire un punto d'incontro tra il rigoroso monoteismo ebraico e le credenze degli altri popoli e, a maggior ragione, col Cristianesimo e l'Islam che dall'Ebraismo hanno tratto origine. A questo punto Benamozegh si pone due interrogativi fondamentali, la cui soluzione costituisce lo scopo della sua trattazione: "Qual è la missione d'Israele fra i popoli? Qual è la via delle genti a Dio?" A monte della sua ricerca c'è il rifiuto categorico del pregiudizio, diffuso tra i non ebrei, anche a livello scientifico e teologico, che la religione di Israele sia solo particolaristica, locale (nazionale) e superata. L'Ebraismo contiene invece in sè i principi della religione universale, anche se nel corso della sua storia non ha mai avuto l'opportunità di esplicare questa sua vocazione.

Per Benamozegh, che in questo non si discosta dalla tradizione talmudica e rabbinica, il rapporto tra Dio e gli uomini e tra gli uomini tra loro si può così sintetizzare: nei cieli un solo Dio, Padre comune di tutti gli uomini e sulla terra una famiglia di popoli, tra i quali Israele è il primogenito, col compito di insegnare all'umanità la vera religione di cui è sacerdote. Il legame tra il Dio unico e il popolo ebraico non costituisce un privilegio gratuito, ma un gravoso impegno, in vista del compito specifico di Israele di diffondere il monoteismo, di unificare il genere umano e di condurlo alla fraternità e alla giustizia attraverso l'adorazione e l'obbedienza al vero Dio che si concretizza nell'osservanza dei precetti della Torah. Ma la Torah ricevuta da Mosè sul Sinai costituisce una legge speciale che riguarda solo Israele "regno di sacerdoti e nazione santa" (Es 19, 5); invece, per gli altri popoli (i "laici") la via della salvezza si attua con l'osservanza dei sette precetti, ricevuti da Dio dopo il diluvio, dai figli di Noè (Gen 9, I-7) e perciò detti "noachidi": l'istituzione di tribunali, il divieto di blasfemia e di idolatria (precetti questi che presuppongono che anche i non ebrei servano l'unico Dio di Israele), divieto di fornicazione, di omicidio, di furto, di cibarsi di membra di animali ancora vivi e di berne il sangue.
Secondo la tradizione rabbinica, ribadita da Maimonide, i non ebrei, se vorranno aver parte nel mondo futuro, osservando i precetti noachidi, dovranno considerarli frutto della rivelazione divina e non della ragione umana in vista di una migliore convivenza civile. Benamozegh afferma che una riconciliazione ed un'interazione armo-

nica tra Israele e l'umanità sarebbero possibili solo se Israele adempisse veramente il suo compito sacerdotale e se l'umanità fosse disposta ad accettarlo, ma ciò sarà solo il risultato di un lungo e faticoso cammino. Il Cristianesimo, derivato dall'Ebraismo, ha il merito di aver diffuso per primo, oltre i confini del mondo ebraico, l'idea di una religione universale, ma non avendo voluto considerare la *Torah* come la prassi unificante di ebrei e non ebrei, ha annullato la duplice struttura biblica Israele-umanità ed è caduta nell'equivoco di considerarsi "il nuovo Israele". La sfida centrale che Benamozegh lancia alle Chiese cristiane, per una radicale riforma (di cui nel XIX secolo, si avvertiva tutta l'urgenza), avrebbe dovuto consistere nel riconoscere nuovamente il ruolo sacerdotale di Israele che prega e insegna perché l'umanità tutta possa inserirsi nel piano salvifico di Dio e nella rinunzia all'"ecclesiocentrismo" e al "cristocentrismo", a favore della centralità di Israele e della *Torah*. Con ciò egli non intendeva togliere Cristo ai cristiani, ma ridimensionare la sua figura, considerandolo un Maestro della Torah, nella forma prevista per i non ebrei.
A questo punto Martin Cunz. che presenta questa edizione del libro, osserva che sarà compito dei teologi cristiani affiancare a questa prospettiva ebraica, una nuova prospettiva cristiana che sia, al tempo stesso, "cristocentrica" e "torahcentrica"). Benamozegh nonostante i suoi giudizi severi (e coraggiosi, data la posizione d'inferiroità in cui l'ebraismo si trovava), considerava il Cristianesimo e l'Islamismo come le tappe provvidenziali verso la costituzione di quella religione universale che i Profeti di Israele avevano annunciato all'umanità e che non comportava la rinunzia alla specificità di ciascun popolo alla cui salvezza era ritenuta necessaria e sufficiente l'adesione ad alcuni principii generali, individuati appunto nei precetti noachidi.
Il nostro autore conclude la sua ampia dissertazione, affermando che l'era messianica verrà quando Israele e l'umanità osserveranno insieme la Torah e la regalità di Dio sarà riconosciuta su tutta la terra e da tutti gli uomini.

Alla morte di Benamozegh, *Israele e l'umanità* non era ancora pronto per le stampe (ad eccezione dell'introduzione, datata 1885). Era costituito da un enorme manoscritto di circa duemila pagine, senza suddivisioni e capoversi e con frequenti digressioni e ripetizioni. Aimè Pallière, che curò la prima edizione dell'originale francese nel 1914, cercò d'interferire il meno possibile sul testo, data la venerazione che nutriva per l'autore, pur essendo egli cattolico. Nel 1961 seguì una nuova edizione francese in cui furono operati drastici tagli e ritocchi dello stile, per renderlo accessibile ad un più vasto pubblico. La presente edizione italiana segue il testo della seconda edizione, come precisa una nota del traduttore.
Questo vasto trattato, per il contenuto erudito e le affermazioni arditamente polemiche, potrebbe produrre nel lettore ecumenicamente sprovveduto un certo sconcerto, ma possiede invece, per la sua lungimiranza e la carica innovativa che lo pervade, la capacità di produrre un franco confronto chiarificatore tra i diversi interlocutori ed è in grado di aprire, per il futuro, orizzonti nuovi, assolutamente impensabili quando fu concepito, oltre un secolo fa.

Teresa Salzano

JACOB NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 172, L. 19.000.

Tra le nuove acquisizioni della Biblioteca del Centro, quest'opera merita senz'altro di essere segnalata, benché non recentissima. Si tratta di un volumetto agile e di lettura piuttosto scorrevole nel quale l'Autore, noto studioso americano del'ebraismo, intende offrire, attraverso i cinque capitoli, le coordinate essenziali per una "descrizione del mondo ebraico nella terra di Israele, là dove Gesù nacque e visse e dove presero forma le sue vicende e i suoi insegnamenti". Un testo importante, dunque, per chi voglia acquisire strumenti in più per una comprensione dell'*ebraicità* di Gesù, quale è sempre più sottolineata nel dialogo ebraico-cristiano, ma anche nella ricerca cristologica contemporanea.

Non si tratta, infatti, - è bene sottolinearlo - di un semplice studio erudito, mirante ad una conoscenza storica o geografica, importante per conoscere lo "sfondo" della vita del Signore, ma in fondo debolmente significativa per la comprensione del *messaggio* evangelico. Al contrario, Neusner mette molto bene in luce come l'annuncio del Regno si inserisca in modo organico, anche se profondamente originale, all'interno del dibattito che agitava l'ebraismo dell'epoca, su concetti quali salvezza, santità, perdono; solo in questo contesto è dunque possibile un suo effettivo approfondimento. Solo una comprensione attenta del ruolo e del significato di concetti quali Sacerdote, Maestro, Messia all'interno dell'ebraismo (cap.II) permette di cogliere l'uso e la riorganizzazione linguistica e concettuale che viene ad operare in essi la figura di Gesù. Il capitolo V, dedicato alla figura di Hillél, il grande Rabbi contemporaneo di Gesù, mostra poi come, anche da un punto di vista metodologico, un dialogo ed un confronto possano offrire spunti assai significativi per la ricerca.

Tutto questo, però rende necessario penetrare realmente all'interno del dibattito, del travaglio che agitava Israele all'inizio dell'Era Volgare e, ancor più, dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C.. Come servire Dio quando il sacrificio non è più possibile? E come interpretare, come vivere questa situazione, che sembra segnare una distanza forte dalla speranza di Israele? Neusner evidenzia come proprio nel quadro di questo dibattito, venga progressivamente a costituirsi la differenziazione/opposizione tra il giudaismo rabbinico (presentato in riferimento alla figura di Johanàn ben Zakkàj) ed il cristianesimo, entrambi eredi di un'esperienza fatta di sofferenza, ma anche di salvezza, entrambi tesi ad un'obbedienza radicale al Dio di Israele. Si comprende così la distanza ed insieme la profonda vicinanza tra due forme di pietà, due modi di leggere la Scrittura; comprendiamo le forme diverse in cui viene vissuta l'eredità dell'Antico Testamento (il *Tanakh* ebraico): "il Nuovo Testamento è infatti come un prisma attraverso cui la luce dell'Antico giunge ai cristiani, mentre il canone degli scritti rabbinici è la stella che guida gli ebrei alla rivelazione sinaitica, la Torah".

Un testo, dunque, che attraverso una ricerca storica seria e fondata, ma insieme esposta in modo senz'altro acces-

sibile, ci guida verso una ricomprensione del nostro oggi, dell'identità cristiana, profondamente legata e distinta da quella di Israele. Un testo che, significativamente, si chiude con un interrogativo: " Non è forse il momento che,nell'umiltà, dinanzi al Dio vivente, si incontrino ancora una volta questi comuni eredi delle antiche Scritture e della speranza dell'antico israele? Insieme con tutta l'umanità, guardando indietro ad Auschwitz, e, in avanti, verso la possibilità di un annientamento totale del mondo quale lo conosciamo, non è forse il momento?"

Simone Morandini

ANTONIO LANZA - MARCELLINA TRONCARELLI (a cura di), *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze, Ponte alle Grazie 1990, pp.342, L. 50.000

Sovviene il *Multas per gentes et multa per aequora* di catulliana memoria leggendo e rileggendo con curiosità ed interesse via via crescente questo volume; motto più azzeccato certo non potrebbe esserci per i sei resoconti di viaggio di altrettanti pellegrini toscani verso i luoghi della devozione cristiana in Palestina e nelle regioni limitrofe. Sono testi già noti e studiati dagli specialisti, che questa edizione ha il merito di proporre ad un pubblico più vasto non solo per la veste tipografica ma anche grazie all'agile apparato critico che li correda e che consente anche al lettore meno preparato di poterli collocare in una precisa dimensione storico-culturale.
Scritti per lo più nella seconda metà del Trecento, in un toscano rapido e piano - inevitabile il confronto con la prosa e la lingua di Boccaccio - questi testi resistono ad una rigida classificazione nell'ambito di un singolo genere letterario: sono redatti, infatti, di volta in volta come racconto continuo sul filo della memoria, come resoconto pignolo e a tratti persino pedante di cose, luoghi, persone, distinto per argomenti e paragrafetti, come vademecum con consigli utili e informazioni per altri viaggiatori pellegrini (vd. pp. 306 - 312 in cui sono elencati tutti i pedaggi pagati durante il viaggio) o infine addirittura come preghiera in rima che - a mo' di lungo *flash-back* - ripercorre e ricorda l'itinerario seguito.
La cifra degli autori traspare proprio da questa scelta stilistica, perché la loro personalità e biografia è poco nota ed affidata notizie scarne e frammentarie, anche se si tratta di personaggi provenienti da famiglie facoltose ed importanti, spesso nobili, a cui non difettavano possibilità economiche e gusto per l'avventura.
La componente avventurosa - con cui è intimamente fuso quel gusto e quell'interesse per il meraviglioso che tanta parte ha avuto nell'occidente medievale cristiano e a cui era immune probabilmente solo marco Polo - è la più immediata e la più ovvia chiave di lettura, quella che consente l'approccio più godibile e più avvincente. Si può così cogliere l'incerto discrimine tra strano - diverso - esotico - che accomuna episodi e situazioni tanto diverse: l'ingenuo stupore di fronte a Venezia (sic!), prima tappa del lungo cammino, l'ansia e l'angoscia nei perigliosi viaggi per mare, l'incredula curiosità di fronte a cammelli e "frutta del paradiso", ai costumi e alle usanze dei popoli musulmani.
Insinuandosi poi abilmente sottotraccia e spigolando con cura ciascuna pagina si può penetrare nella mentalità degli autori. Fondamentale è la cultura religiosa che permea letteralmente ogni brano di questi testi, il naturale sistema di riferimento per comportamenti e scala di valori. E' in prima istanza la motivazione del pellegrinaggio, come rivela il fervore religioso con cui lo si intraprende, è la disinvolta dimestichezza con passi evangelici, episodi dei vangeli apocrifi, di vite dei santi, di leggende a sfondo religioso, è l'interesse per le chiese cristiane d'oriente di cui si citano le peculiarità teologiche, è la naturalezza con cui si vive il miracoloso.
Accanto a questa e con questa convivono una solida mentalità mercantile e cittadina (rivelata per esempio dalla contabilizzazione delle indulgenze ottenute, nonché dalla registrazione delle caratteristiche economiche delle città attraversate) e una radicata diffidenza nei confronti degli altri: gli infedeli. Proprio su questo particolare aspetto insiste il curatore nella sua introduzione, sottolineando i molti pregiudizi, preconcetti e sensi di superiorità più o meno giustificati che accompagnavano i pellegrini: ne sono prova l'ostilità dichiarata nei confronti di persone ed usanze in molti episodi. Oltre a questo atteggiamento c'è da sottolineare il tono di reverenziale rispetto con cui questi cristiani si esprimono nei confronti di realtà loro estranee. Proprio perché provenienti da una realtà cittadina in pieno sviluppo, essi sono tanto più in grado di apprezzare la ricchezza, la popolosità, l'estensione di città come Damasco, Beirut, Il Cairo: di queste città si parla con ammirazione, con competenza (la descrizione di queste città comprende sempre le mura, il numero delle porte, il numero degli abitanti, l'esistenza di orti) e con rispetto. Se quindi l'europocentrismo cristiano impediva loro di avvicinarsi da pari a pari alle genti musulmane, la cultura cittadina di cui erano imbevuti permetteva di cogliere con estremo acume i punti di forza e le caratteristiche di quel sistema politico.
Si deve quindi essere grati ai curatori per aver messo a disposizione un tale ricco materiale, riabilitato dalla critica come esempio di microstoriografia, vera e propria miniera di informazioni su un vissuto e un quotidiano d'eccezione da proporre anche - perché no? - come una lettura propedeutica ad un moderno pellegrinaggio in Terrasanta.

Maria Katia Gesuato

VOLKMAR FRITZ, *Introduzione all'archeologia biblica*, Paideia, Brescia 1991, pp. 256, L.43.000

Una disciplina che certamente ha fornito allo studio biblico numerosi e significativi contributi di comprensione è l'archeologia. Questo termine, che nella lingua greca significa racconto della storia antica, è stato usato da Giuseppe Flavio, il massimo storico ebraico dell'antichità, per intitolare un'opera che costituisce una fonte indispensabile per fornire al mondo non ebraico un'immagine chiara del giudaismo. Con lo stesso titolo, tradotto in latino con il termine "Antiquitates", l'Umanesimo

identificava le antichità bibliche. L'archeologia biblica era quindi intesa come studio dell'antichità condotto allo scopo di spiegare nomi e fatti riportati nella Sacra Scrittura.
Solo a partire dallo scorso secolo il termine fu esteso allo studio dei frammenti che venivano estratti dal suolo e delle rovine riportate alla luce, ma il suo obiettivo rimase invariato nonostante la crescita del numero dei reperti e dei monumenti rinvenuti con gli scavi. Inoltre, il continuo riferimento agli scritti biblici non poté essere mantenuto dopo che gli intensificati scavi effettuati in Palestina hanno portato alla luce reperti che non trovano riscontro nella Bibbia. Abbandonato il concetto tradizionale di archeologia biblica intesa come descrizione delle antichità dell'Israele biblico, oggi la ricerca archeologica assume i connotati di uno studio della storia degli insediamenti e della cultura materiale della Palestina e dei territori limitrofi dal periodo neolitico all'età ellenistica.
Volkmar Fritz, docente di Antico Testamento all'università di Giessen (Germania), autore di testi di esegesi veterotestamentaria, di geografia e di storia di Israele nonché partecipante ad alcune campagne archeologiche nel Negev e sulle sponde del lago di Gennezaret, ha realizzato un testo sicuramente interessante per chi studia la Sacra Scrittura, un'informazione sui metodi e sulla ricerca propri dell'archeologia biblica come oggi è intesa.
Diversi sono i motivi che hanno condotto gli studiosi a valorizzare l'importanza dell'archeologia per la ricerca biblica, ma due appaiono forse i più significativi. Uno è il ruolo di primissimo piano assunto dalle questioni di storia della redazione e di storia dei concetti. L'altro è il progresso delle metodiche e degli strumenti - pure di sofisticata tecnologia - oggi a disposizione della ricerca archeologica, anche se sovente i risultati sono ancora incerti.
Secondo Fritz, di fronte all'enorme aumento del materiale e delle conoscenze finora acquisiti, è giunto il momento di rivedere la relazione esistente fra archeologia biblica e ricerca biblica. Ciò nasce dalla constatazione che ormai l'archeologia biblica costituisce una disciplina specifica che possiede metodi e capacità di impostazione dei problemi talmente peculiari che non può più essere considerabile come uno strumento subordinato alla ricerca biblica. Fu Martin Noth, il noto esegeta veterotestamentario germanico, che per primo pose in evidenza la necessità di riconoscere tale autonomia. L'analisi dei testi può e deve essere condotta con i metodi sviluppati che le sono propri, indipendentemente dai risultati archeologici. Analogamente la ricerca archeologica biblica deve poter procedere nella sua attività con assoluta autonomia. Solo in un secondo tempo le due discipline possono confrontarsi rapportando i risultati rispettivamente conseguiti, stante che esse sono comunque legate, secondo Fritz, da tre vincoli di relazione. Il primo è caratterizzato dal fatto che i monumenti individuati dall'archeologia biblica permettono di fornire un supporto essenziale per lo studio delle realtà rappresentate dalle Scritture. Inoltre, ricostruendo la storia degli insediamenti, l'archeologia biblica contribuisce ad allargare la conoscenza storica dei luoghi biblici. Da ultimo, le forme architettoniche, l'evoluzione delle caratteristiche morfologiche e costruttive degli insediamenti, gli oggetti di uso comune e gli arredi di culto offrono un'idea, siappure approssimata, del modo di vivere di una collettività.Tutto ciò che viene fornito dalla cultura materiale costituisce quindi un supporto importante alla comprensione dei testi.
Il libro, la cui lettura non sempre si rivela scorrevole per i profani, ha il pregio di una razionale struttura, tipica della tradizione scientifica germanica. Di particolare interesse si rivelano i capitoli riguardanti la geografia, la storia e l'etnografia dei luoghi biblici. Proprio perché abbraccia un arco di tempo tanto lungo comprendente l'"ante" e il "post" degli eventi biblici, lo studio costituisce un'importante fonte informativa per coloro che, pur non essendo degli specialisti, sono appassionati studiosi della Sacra Scrittura. L'opera, per ammissione dell'autore medesimo, non pretende di fornire una presentazione esauriente di tutti i risultati finora raggiunti, tanto meno suggerisce risposte agli interrogativi rimasti senza esito o soluzioni alle numerose controversie tuttora aperte. E' solo un primo orientamento caratterizzato peraltro da una ricca bibliografia (che Fritz definisce "incompleta"), in linea con una consolidata abitudine tipicamente germanica, volta a fornire un immediato supporto alle affermazioni dell'autore. Si tratta, in ultima analisi, di un volume di iniziazione per chi vuole approfondire la materia, ma nel contempo è fonte di preziose informazioni anche per coloro che hanno come obiettivo uno studio umile, ma serio e non superficiale, della Parola di Dio.

Maurizio del Maschio

DONO DEL PATRIARCA

Un'opera di eccezionale valore arricchisce da qualche settimana la biblioteca del Centro: gli Atti e decreti del Concilio Vaticano II pubblicati dalla Tipografia Poliglotta Vaticana dal 1960 al 1986, in cinquantesei volumi.
Essi costituiscono non solo la fonte primaria per chiunque voglia studiare la storia dell'evento conciliare ma anche per quanti desiderano conoscere i percorsi della teologia di ieri e di oggi.
Un grazie vivissimo alla generosa sensibilità del card. Patriarca che ce ne ha fatto dono.

Allarga lo sguardo, riscopri la tua Diocesi GENTE VENETA settimanale di informazione e di opinione

BILANCIO DEL CORSO DI ECUMENISMO

CRISTIANESIMO, EBRAISMO, ISLAM: ORIZZONTI DI DIALOGO

La ricchezza e la complessità degli interventi rende difficile un resoconto adeguato del corso, organizzato in collaborazione dal Centro Pattaro e dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) di Venezia, e dedicato al dialogo islamico-ebraico-cristiano. Un dialogo - lo ha sottolineato in particolare il prof. Luzzatto (della Comunità Ebraica di Venezia) - che ormai va piuttosto qualificato come "trialogo", come confronto fra tre interlocutori che si rifanno, sia pure in modi profondamente diversi, ad una tradizione comune e che sempre più si trovano ad incontrarsi nell'area europea e mediterranea. Significativo in questo senso è apparso il richiamo alla data del 1492, in cui l'espulsione di Ebrei e Musulmani dalla Spagna pose fine ad una esperienza di convivenza interreligiosa estremamente significativa, che aveva creato un clima di confronto e di ricerca culturale ricco di frutti. Oggi, a cinque secoli di distanza, siamo di fronte alla sfida di trovare vie diverse, per costruire una "casa comune europea", in cui la differenza - religiosa, culturale, etnica - non sia fonte di conflitto, ma occasione autentica di crescita per tutti.

Certo, questo non può portarci all'imitazione di forme passate, oggi irripetibili; il prof. Allam (docente di Islamologia presso le Università di Trieste e di Urbino) ha sottolineato con forza come, con l'avvento della modernità, la cultura occidentale abbia abbandonato il modello culturale "olistico" - caratteristico della riflessione islamica ed in parte anche di quella ebraica - in cui l'identità e i diritti del singolo sono pensati sempre a partire dalla comunità, che è fatto religioso e civile insieme. Se questo poteva essere terreno comune di incontro nel contesto tardo-medievale, oggi l'Occidente è piuttosto caratterizzato da un paradigma che sottolinea la primarietà del singolo e dei suoi diritti individuali, costituendo una costellazione religioso-culturale-giuridica molto distante da quella islamica. La stessa secolarizzazione, ormai caratteristica tipica - e per molti aspetti probabilmente irreversibile - dell'Europa occidentale, viene percepita come fattore assai problematico dall'Islam, da sempre molto esigente quanto alla rilevanza ed alla visibilità di Dio in tutti gli aspetti del vivere umano.
Il dialogo, dunque, deve assumere fin dall'inizio la coscienza della differenza, di una distanza di fedi e culture, che non può però significare contrapposizione, ma piuttosto ricerca di possibilità nuove di incontro. Il dialogo interreligioso, dunque, ha ricordato Mons. Sartori nei suoi interventi come sempre di grande ricchezza - deve investire tutti i livelli, da quello della ricerca teologica e culturale, a quello della vita e della testimonianza reciproca, fino a quello dell'incontro spirituale. E'questo, del resto, il cammino percorso dalla Chiesa Cattolica, a partire dalla "Nostra Aetate", ed anche dalle Chiese che fanno riferimento al Consiglio Ecumenico delle Chiese e che, specie negli ultimi anni, ha visto passi avanti di grande rilievo.
L'intervento del prof. Stefani (teologo, esperto di ebraismo), denso e articolato, ha posto in particolare l'accento sui mutamenti che hanno caratterizzato la visione cristiana dell'ebraismo e che hanno aperto - ma solo nel nostro secolo - la possibilità di un vero dialogo "cristiano-ebraico" (un espressione che Stefani ritiene più corretta rispetto a quella "ebraico-cristiano"). Si è passati, infatti, da una forma più o meno aperta di "antisemitismo teologico", caratterizzato dall'accusa di "deicidio" e dalla teoria della "sostituzione" di Israele, dichiarato ormai decaduto dalle promesse di Dio (una posizione non senza responsabilità anche nella *Shoah* nazista dell'ultima guerra), ad una valutazione indubbiamente più positiva. Il Concilio Vaticano II ha segnato una decisa riscoperta del valore delle promesse di Dio ad Israele, che sono "senza pentimento" - secondo l'espressione di Paolo nella Lettera ai Romani - della sua testimonianza di fede monoteista, della sua esistenza di popolo dell'Alleanza. Oggi, poi, la teologia sta ripensando profondamente il significato del "mistero di Israele", nel segno di un rispetto che non può più tollerare la polemica facile nè il proselitismo.
Il dialogo così è possibile e, in questi ultimi anni, si è sviluppato con un'intensità che supera la sua diffusione quantitativa; anche in Italia (anche a Venezia - ha ricordato il prof. Luzzatto) crescono gli spazi di incontro tra Ebrei e Cristiani, per superare diffidenze e pregiudizi e per un approfondimento della conoscenza delle diverse tradizioni di appartenenza. Le resistenze e le difficoltà sono ancora numerose, ma proprio per questo è necessario continuare ed approfondire il confronto.
La testimonianza della prof. Bernareggi (del SAE e del Centro "H. Le Saux" di Milano) è stata quella di chi opera da molti anni nel campo del dialogo interreligioso, con un'attenzione particolare al mondo dell'Islam, studiato ed incontrato con vera passione. Accanto ad un veloce bilancio del cammino delle chiese cristiane nei confronti dell'Islam - un cammino per la verità faticoso e caratterizzato da incertezze da ambo le parti - il suo intervento ha tratteggiato soprattutto le difficoltà di un incontro autentico dell'Islam nel nostro paese. Si tratta, infatti, di una presenza molto recente, fatta di comunità piccole e isolate, staccate dal loro contesto culturale e di fede, magari spaesate in un ambiente percepito come complesso ed alieno. In questo quadro grave è la responsabilità delle comunità cristiane, chiamate ad un incontro che sappia essere delicato, accogliente, ma non assorbente, capace di giungere ad una autentica testimonianza reciproca della fede, ma insieme caratterizzato dal rispetto per un'identità culturale e religiosa già così messa alla prova.

Al termine del corso - seguito con interesse e continuità da un folto pubblico - l'impressione è quella di un cammino ancora lungo e non facile, che chiede impegno, volontà di incontro e di ricerca da parte di tutte le comunità coinvolte, che invita tutti all'autenticità ed all'essenzialità. La stessa partecipazione al dibattito - intensa e costante - ha, d'altra parte, messo in luce tutta l'importanza e la necessità del dialgo interreligioso, perché il tempo che viviamo, così esposto al rischio di ricadere nella xenofobia razzista, possa essere invece fecondo di novità ed arricchente per la vita e la fede di tutti coloro che lo vivono.

Simone Morandini

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO
Organo
del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium CattolicoVeneziano

Anno V, n. 1
gennaio - marzo 1992
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli
Redazione
Maria Angela Gatti
Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO

TEOLOGIA DEL BATTESIMO — *Pag. 1*
Romeo Cavedo

IL FIORE DELL'OBBEDIENZA — *Pag. 4*
Paolo Bettiolo

SOLIDARIETA' CRISTIANA E PACE — *Pag. 5*
PAROLA E PROFEZIA

IL LIBRO DEL QOHLET: — *Pag. 7*
L'INAFFERRABILITA' DELLA SAPIENZA:
TUTTO E' VANITA'
Romeo Cavedo

DALLA BIBLIOTECA — *Pag. 11*
NOVITA' IN BIBLIOTECA
DONO DEL PATRIARCA

VITA DEL CENTRO — *Pag. 15*
BILANCIO DEL CORSO DI ECUMENISMO
CRISTIANESIMO, EBRAISMO, ISLAM:
ORIZZONTI DI DIALOGO

Venerdì 22 maggio 1992 alle ore 18.00
presso la sede del Centro

p. Lino Pacchin presenterà il libro

Charles Péguy
poeta, educatore, teologo

di G. Basadella - E. Bastion - M. Caccin - L. Furlan - G. Goisis
a cura di G. Goisis

interverranno gli autori

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli Amici. Per i versamenti può essere utilizzato il CCP 12048302 intestato a: Centro di studi teologici "Germano Pattaro", San Marco 2760 - 30124 Venezia.

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 9.30 alle 12.30 e dalle 16.00 alle 19.30.
Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura sia per il servizio di prestito.

Il volume di GERMANO PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, pp. 680, è in vendita presso la libreria Studium (San Marco 337/c) a L. 38.000.

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA