

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VI - n. 1 - Gennaio-Marzo 1993 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

TEOLOGIA OGGI



IN ATTESA DELLA SUA VENUTA: LA PARUSIA*

Romeo Cavedo

La verità prima su cui tradizionalmente si basa la teologia dei "Novissimi" è che alla fine il Cristo ritornerà. E, come recita il Credo, "verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti". Nella professione di fede si esplicita che la parusia avverrà nella gloria, per distinguerla dalla prima venuta del Signore, gloriosa anch'essa in quanto manifestazione di Dio, eppur conclusa nell'umiltà della croce.

I testi biblici che danno informazioni chiare sulla parusia sono sostanzialmente due ed appartengono entrambi all'epistolario paolino: l'uno è incluso nella prima lettera ai Tessalonicesi, l'altro nella prima lettera ai Corinzi.

"Non vogliamo poi lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuate ad affliggervi come gli altri che non hanno speranza. Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui. Questo vi diciamo sulla Parola del Signore: noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore. Confortatevi dunque a vicenda con queste parole" (I Ts 4,13-18).

Il brano ha lo scopo di assicurare i Tessalonicesi, i quali temono che i loro fratelli defunti abbiano a mancare l'imminente incontro con il Cristo risorto. Paolo afferma che Dio saprà radunare tutti in sé, e si appella, forse per dare maggior credito al suo discorso, alla "parola del Signore". Che cosa significhi in realtà questo inciso, non è del tutto chiaro, dal momento che Paolo non ha conosciuto il Signore terreno. Intende forse alludere ad una rivelazione privata? La domanda è destinata probabil-

mente a rimanere senza risposta.

Altrettanto problematica è l'affermazione secondo la quale Paolo sembra dare per scontato di essere ancora in vita alla venuta del Cristo. C'è chi riconosce in questi versetti una traccia delle antiche convinzioni sull'imminenza della parusia. Altri ritengono che si tratti semplicemente di un modo di dire: Paolo si identificherebbe così con i superstiti, pur nell'intima convinzione di non farne parte.

Il testo termina con un tentativo di rappresentare l'incontro con il Risorto, in termini che risultano fin troppo realistici per il ricorso agli elementi tipici della letteratura apocalittica: la voce divina, la tromba, le nubi del cielo.

Nella prima lettera ai Corinzi si assiste ad un vero e proprio capovolgimento della prospettiva: *"Ecco io vi annuncio un mistero: non tutti, certo, moriremo, ma tutti saremo trasformati, in un istante, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba: suonerà infatti la tromba e i morti risorgeranno incorrotti e noi saremo trasformati. E' necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità"* (I Cor 15,51-53).

Si noti come in questo contesto pare che sia la morte la condizione privilegiata per accogliere il Signore che viene. Nella I Ts, invece, era la vita. Ecco com'è cambiato il punto di vista nell'arco dei cinque o sei anni che separano i testi! L'unico elemento che rimane immutato è la tromba. E non a caso, in quanto si tratta di un elemento di richiamo, spesso usato nell'apocalittica giudaica, che doveva suonare familiare ai giudeo-cristiani, destinatari della lettera. La presenza di immagini stereotipate dimostra che Paolo si è servito di elementi della cultura popolare religiosa, sia ebraica sia ellenistica, per raffigurare un evento di cui evidentemente ignorava le modalità. Di conseguenza, le contraddizioni, che si rilevano da un testo all'altro, non sono frutto di un ripensamento, ma il

risultato di una ricerca di tipo linguistico-descrittivo, svolta allo scopo di rappresentare per i lettori quello che non è dato a nessuno di conoscere in anticipo. In altri termini, Paolo sa bene che non è possibile fornire anticipazioni sugli effettivi sviluppi della fine, per cui si limita a darne possibili descrizioni, ispirate ai modelli culturali dell'epoca. Ad ulteriore conferma si aggiunga che le immagini del Cristo, che scende dal cielo, e dei risorti, che con lui si librano nell'aria, riproducono in linea verticale lo schema classico del cerimoniale, seguito nelle città elleniche, in occasione della visita di un personaggio illustre. Ne è la prova la presenza del termine "parusia", che è usato per la prima volta nel Nuovo Testamento, appunto nella I Ts, e significa letteralmente: la venuta, l'arrivo. Nell'ambiente ellenistico popolare la parusia dell'imperatore, o di un suo inviato, era motivo di festeggiamenti e di letizia, se non altro per i benefici che ne derivavano agli abitanti della città.

In genere, si formava una delegazione che andava incontro all'ospite e lo scortava fin dentro le mura, tra le festose acclamazioni della folla al seguito.

Nel testo biblico sono strutturate sul medesimo modello la venuta del Cristo, l'accoglienza dei vivi e dei risorti, l'ascensione collettiva al cielo.

Una volta individuati i possibili riferimenti culturali che hanno ispirato le immagini del testo paolino, diventa più facile cogliere il messaggio teologico, che è centrato sull'incontro di vita con il Dio che salva. In questa ottica, la frase più importante di tutto il passo è quella conclusiva: "... così saremo sempre con il Signore".

La parusia è, dunque, la realizzazione piena, in tutti gli uomini, del dono di salvezza proveniente dalla risurrezione del Cristo. E' il compimento definitivo del disegno salvifico che Dio stesso ha avviato nell'antica alleanza e concluso nel mistero pasquale. E' l'attuazione ultima ed irreversibile della predestinazione di Cristo. Non spaventi questa parola, perché, in termini teologici, predestinazione significa semplicemente quello che Paolo ha scritto nella lettera ai Colossesi: "*Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili... Egli è il primo di tutte le cose e tutte sussistono in lui. Egli è... il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose*" (Col 1,15-18).

Questo è il vero significato teologico della parusia: Cristo è il fine ultimo dell'universo che Dio ha creato, consentendo che si dilatasse nella storia per giungere all'ordine, alla pace, alla perfetta sottomissione. Quando l'ordine nuovo si sarà universalmente esteso per mezzo di Cristo e in Cristo, tutto sarà compiuto.

L'interpretazione teologica del passo paolino comporta la svalutazione delle immagini che sono servite per illustrarlo? Naturalmente no. Anche se nessuno è costretto a credere che verrà un giorno in cui il Risorto apparirà visibilmente sulle nubi del cielo o in altro luogo, tuttavia il ricorso a questi simboli è consigliato ogni volta che il testo esige una descrizione per immagini. Sono infatti i simboli venerabili della nostra antica tradizione e ci vengono riproposti, sia pure con grande sobrietà, anche nel Credo, dove è scritto che Cristo "verrà" nella gloria. "Verrà" è una parola "descrittiva" perché indica lo sposta-

mento da un luogo all'altro, il movimento fisicamente compiuto. E' lecito perciò raffigurarsi la venuta escatologica del Signore, usando categorie umane; guai però ad identificare l'immagine con la realtà dogmatica. Paolo stesso ha dimostrato di essere consapevole di tale netta distinzione, per il fatto di aver usato con libertà le immagini, modificandole a seconda delle circostanze.

La separazione metodologica del livello linguistico da quello dogmatico lascia aperti molti problemi.

Cosa intende, ad esempio, la Scrittura quando afferma che la potenza salvifica, conferita da Dio alla risurrezione, giungerà alla sua piena efficacia nella parusia? Significa forse che sarà la *manifestazione visibile* di quella unione di pace e di vita con Dio che attualmente *già possediamo*? In tal caso, il momento finale non porterebbe quasi niente di nuovo.

Una conferma in questo senso potrebbe venire dalla teologia giovannea, per cui il Signore dimora in chi crede ed osserva i comandamenti: "... io sono nel Padre e voi in me ed io in voi" (Gv 14,20).

Ancora più esplicita la prima lettera di Giovanni: "Quale grande onore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente... Carissimi, noi *fin d'ora, siamo figli di Dio*, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato" (I Gv 3,1-2).

Tutta la differenza sta allora nella rivelazione! "Sappiamo però che quando egli - Gesù - si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è" (I Gv 3,2). Come dire che la parusia consiste nella capacità di *vedere* oggettivamente la propria realtà di "figli di Dio"; realtà che ogni credente vive già nella sua dimensione terrena.

Vi sono altri testi biblici per i quali il ritorno del Signore comporterà invece un profondo rinnovamento di tutta la realtà. Si pensi, ad esempio, agli ultimi capitoli dell'Apocalisse, secondo cui deve sparire la città terrena per lasciar posto alla città santa, la nuova Gerusalemme, che scende dal cielo "pronta come una sposa adorna per il suo sposo" (Ap 21,2).

E' evidente che anche questa è solo un'immagine descrittiva, però sembra sottintendere l'invito a disfarsi del vecchio in vista del nuovo.

Dato che l'Apocalisse, come la lettera precedentemente citata, è attribuita a Giovanni, diventa difficile conciliare le diverse posizioni assunte dall'autore nei due testi; posizioni che, se non contrapposte, sono certamente in dialettica tra loro.

La Scrittura ha lasciato insoluta la tensione tra i possibili aspetti della parusia: quello del rinnovamento e quello della manifestazione di una realtà già latente. Optare per l'uno o per l'altro non è un puro esercizio retorico, perché da essi dipende il nostro modo di rapportarci con la storia e con la vita. Basta pensare, ad esempio, a come cambi il nostro agire a seconda dell'esito che ci viene prospettato. Forse l'atteggiamento più corretto è quello di non prendere partito per una sola soluzione, ma di accoglierle entrambe per farne oggetto di meditazione, di confronto, di dialogo.

Un altro problema che rimane aperto riguarda il momento della parusia. Quando verrà il Signore? Nel Vangelo di Marco si legge: "In verità vi dico: non passerà questa

generazione prima che tutte queste cose siano avvenute" (Mc 13,30). Ma le generazioni passano e niente accade. La seconda lettera di Pietro ne spiega il motivo: "Davanti al Signore un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno solo" (II Pt 3,8). Si tratta di una risposta diplomatica per giustificare una profezia che non si è ancora avverata, oppure è un modo per dire che la dimensione cronologica va esclusa dalla fede?

In realtà il Nuovo Testamento attribuisce un'importanza relativa alla data della parusia, indicandola a volte come prossima, a volte come molto lontana nel tempo. Ma proprio questa elasticità può costituire la prova che il ritorno di Cristo è stato *appositamente* collocato alla fine della storia per distinguerlo, in quanto evento divino, dalla precarietà, dalla temporaneità, dall'incertezza degli eventi umani. In altre parole, la dimensione cronologica potrebbe essere considerata un elemento espressivo della differenza sostanziale, metafisica, definitiva tra l'agire di Dio e il procedere della storia.

Se non si accetta questa opzione, ma si crede che la dimensione cronologica contenga un'oggettiva verità, allora si presentano altri problemi da risolvere. Uno, ad esempio, riguarda i segni premonitori della fine che si trovano in molti testi: guerre, terremoti, sconvolgimenti cosmici. Sono vere profezie o semplici elementi ornamentali che fanno parte della retorica biblica, per far capire l'irreversibilità dell'azione divina?

Di maggior rilievo teologico è la domanda suscitata dai capitoli 9-11 della lettera ai Romani. Paolo afferma che la storia non avrà raggiunto la sua meta fino a quando anche

Israele non sarà riammesso, insieme a tutte le genti, nell'unità della comune salvezza. Sarà questo evento che segnerà il tempo della fine? E si tratta di un evento storicamente constatabile o di un giudizio custodito nel segreto di Dio?

Un altro problema è quello del "millennio" di cui si parla in Ap 20. Il testo è stato interpretato in molti modi, ma non si può escludere che esso supponga che la fine sia preceduta da un particolare periodo di grazia e di vitalità della fede, durante il quale si sperimenterà, già su questa terra, che il regno di Cristo è regno di verità, di giustizia e di pace.

Vi è, infine, una tensione nei testi biblici che parlano della parusia: molti di essi adottano l'immagine della festa e, come i brani della prima lettera ai Tessalonicesi citati all'inizio, non accennano a minacce di condanna; altri invece parlano di fuoco e di stridore di denti. Sarà prevalente la dimensione del giudizio o quella del perdono e dell'accoglienza misericordiosa?

Tutte queste domande rimangono aperte: di quel giorno non ci è dato di sapere se non che è il giorno del Signore Gesù, nel quale riponiamo ogni fiducia, nonostante i molti interrogativi senza risposta.

** Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" il 15 novembre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato. La trascrizione, rivista dall'autore, è a cura di A. Placa.*

IL DONO DELLO SPIRITO E L'UNITÀ DELLA CHIESA



Riflessioni suggerite dal card. Marco Cè, Patriarca di Venezia, e dal rev. Francis Stephens, cappellano temporaneo A.R.C.A. della Chiesa Anglicana di San Giorgio, in occasione dell'incontro di preghiera per l'unità dei cristiani il 22 gennaio 1993 nella basilica di San Marco.

LA FORZA CHE VIENE DALLA RESURREZIONE

Abbiamo ascoltato la Parola del Signore. E l'abbiamo ascoltata da dentro le nostre situazioni, che sono situazioni di morte. La figlia di Giairo che sta per morire siamo noi: noi con le nostre guerre che seminano distruzione, dolore e morte, con le nostre mostruose violenze, le nostre ingiustizie strutturali che possono - per non dire che vogliono - perpetuare la divisione del mondo fra poveri e ricchi.

Noi cristiani siamo in questo mondo: per la grazia del Battesimo - che ci fa corpo di Cristo perché la Parola di salvezza giunga fino agli ultimi confini della terra - noi dovremmo essere un fermento di unità nella storia del mondo: di fatto siamo dolorosamente divisi.

Ma quando, per la grazia dello Spirito Santo, pur rimanendo le nostre divisioni dottrinali e di prassi ecclesiali

le nostre storie molto diverse, noi riusciamo a superare ciò che ci divide, per ritrovarci almeno a pregare insieme, a fare insieme opera di amore e di pace, il mondo tira un respiro e si apre a speranza.

Allora noi, gettandoci ai piedi di Gesù come il capo della sinagoga, lo preghiamo di recarsi a casa nostra e gli diciamo: "Signore, vieni presto a chinarti sulle nostre malattie e guariscici". Se non ci soccorre la sua misericordia, non soltanto noi rimarremo nelle nostre divisioni, ma daremo lo scandalo di viverle nell'empietà e nell'odio.

Io lo so, fratelli e sorelle nel Signore, che noi dobbiamo essere fedeli alla nostra identità di fede, non svendendola mai con irenismi di facciata: essi sono offesa a quell'ossequio alla verità, come onestamente ci appare, a cui ciascuno di noi è obbligato. Sempre con la consapevolezza che la verità di Dio da noi non è mai compresa in pienezza, ma il nostro è sempre cammino di umile, pio, adorante avvicinamento. Sempre supplicando perché il peccato e l'errore non ci portino da essa lontano.

Fatto salvo questo - e quindi il confronto e il dialogo comune, per verificare e dilatare sempre di più gli spazi del consenso, per individuare e chiamare per nome i dissensi - noi con la fede di Giairo dobbiamo chiedere al Signore due grazie di risurrezione.

La prima è la risurrezione *del pregare insieme*, di dire

insieme il Padre Nostro e poi scambiarci un segno di pace, quale segno d'una unità sinceramente amata anche se non posseduta. E' lo Spirito che suscita in noi la preghiera.

E poi piangere insieme, come facevano i parenti della fanciulla, il dolore di non poter partecipare alla stessa Eucaristia.

Le lacrime del pentimento e del desiderio dell'unità, non sono ancora il pane eucaristico, ma sono l'acqua per impastarne la farina.

La seconda è *la risurrezione mediante l'amore*. Io non so se e quando le nostre Chiese ritroveranno l'unità piena della fede; non so quando verrà esaudita la nostra speranza. Io però credo che se noi lo imploreremo con fede, il Signore ci donerà l'amore; esso è presenza dello Spirito Santo che agisce in noi, quello Spirito che il Padre dà a tutti coloro che lo chiedono (Lc. 11, 13). Quell'amore che ci fa stare insieme; ci fa confrontare e dialogare e ci dona anche la capacità di fare insieme le opere della carità e della misericordia nei confronti dei fratelli che si trovano nel bisogno, specialmente a favore dei più poveri, afflitti e umiliati, con totale disinteresse e gratuità.

Quando, con la nostra morte, per grazia ci saremo incontrati con Dio e lo vedremo faccia a faccia, da figli, la fede e la speranza cesseranno: rimarrà invece l'amore.

Andiamo a Gesù con la fede di Giairo, portando con noi la nostra povera umanità peccatrice e chiediamogli il dono dell'unità piena. Insieme però teniamo stretta, ringraziando e benedicendo, la grazia che ci è già stata data, della comune umile preghiera e della carità fraterna fra di noi e con chi ha bisogno, che ci aprono la strada e ci conducono, nella rettitudine di coscienza, all'incontro pieno con la Verità, che è Dio, benedetto nei secoli.

card. Marco Cè

UNO SPIRITO CHE DA' FORZA, AMORE, SAGGEZZA

"Perché Dio non ci ha dato uno spirito che ci rende paurosi, ma uno spirito che ci dà forza, amore e saggezza" (2 Tm 1,7).

Permettetemi innanzitutto di dire quale privilegio sia per un prete anglicano predicare qui, nella sacra Basilica di San Marco a Venezia; e quale gioia, per chi ama Venezia e San Marco. Tanti inglesi e americani, uomini e donne, nel corso dei secoli si sono innamorati di Venezia e hanno scritto o dipinto, costruito o donato, per dimostrare in qualche modo il loro amore. Vengono in mente nomi famosi: Thomas Coryat, Sir Henry Wotton, primo ambasciatore inglese, John Evelyn, il console Joseph Smith, mecenate del Canaletto (la sua lapide si trova nella nostra chiesa di San Giorgio), Robert Browning, Lord Byron, Henry James, Shelley, Ezra Pound, Peggy Guggenheim, Jan Morris, lo storico Peter Lauritzen, John Julian Norwich, Sir Ashley Clarke, ambasciatore e fondatore del *Venice in Peril Found*. I legami sono molti e vari; e io sono orgoglioso di poter offrire il mio minuscolo dono qui, oggi, mentre siamo riuniti per ricordare la nostra unità cristiana e il reciproco amore e sollecitudine e considera-

zione all'interno del popolo di Cristo.

Il dr. Austin Farres, grande studioso e teologo anglicano, scrivendo sul tema dell'unità dei cristiani cita la beffarda accusa di ubriachezza rivolta contro i primi cristiani il giorno di Pentecoste, *la vera e propria data di nascita della Chiesa*. Il Santo Spirito dell'Onnipotente Iddio era disceso sugli apostoli, ed essi stavano mostrando i segni esteriori del comportamento carismatico, comune a tutte le religioni in momenti di sovrabbondante consapevolezza della presenza di Dio. Deridendoli, i passanti dicevano: "Sono pieni di vino nuovo! Sono ubriachi!".

Il dr. Farrer indica questa scena come immagine della Chiesa. "Che cos'è la Chiesa?" egli dice. "E' come una folla di tifosi di calcio, cacciati fuori dal bar all'ora di chiusura, che fanno baldoria per le strade, tutti tenendosi sotto braccio - alcuni spingendosi avanti, altri restando indietro, ciascuno a suo modo e ciascuno a un passo diverso. Vista da una finestra ai piani superiori, che rezza disordinata, che folla confusa, tutti che si tirano l'un l'altro in direzioni diverse! Ma, attenzione! tutti se ne stanno uniti insieme, tenuti insieme in qualche modo dalla lealtà e dalla fede e fiducia nella stessa squadra".

Così oggi, mentre preghiamo per la più grande unità di tutto il popolo cristiano, riflettiamo anche sui fattori di unificazione all'opera nel passato, e all'opera oggi. Siamo *tutti* uniti, ci piaccia o no, volenti o nolenti, con tutti gli altri cristiani che esistono o che sono esistiti. La vita battesimale in Cristo ci unisce, e nel guardare all'insieme della grande famiglia cristiana siamo consapevoli, più di quanto mai lo siamo stati nel passato, dei legami creati dall'influenza reciproca e dall'esempio.

Negli anni più recenti, nell'Europa orientale, due tradizioni della famiglia cristiana hanno richiamato la nostra attenzione. La prima è l'antica Chiesa Ortodossa d'Oriente con le sue tradizioni di culto e di teologia così tenacemente mantenute nel corso degli anni. Una grande forza conservatrice, sopravvissuta all'era del comunismo, quasi sigillata a tenuta stagna nei confronti di quel movimento; come, in effetti, lo è stata nei confronti dell'era della Riforma e di quella del Vaticano II. Ora, finalmente libera, essa torna alla vita - e Dio solo sa quale influsso essa avrà sulla nuova epoca che si apre davanti a noi.

Il secondo gruppo è quello dei battisti, soggetti ad aspre persecuzioni per la loro zelante opera evangelizzatrice. Molto diversi dagli ortodossi - e tuttavia "in Cristo" ortodossi e battisti si tengono sotto braccio; spingono e tirano insieme attraverso i tempi, buoni o cattivi: insieme.

E naturalmente le tradizioni delle grandi famiglie ecclesiali diffuse in tutto il mondo esercitano di continuo la loro influenza per incoraggiarsi, per stimolarsi, per correggersi reciprocamente, per contribuire all'avvicinamento. Noi anglicani ci sentiamo spinti sia alla gratitudine sia a nuovi sforzi guardando ai nostri amici cattolico-romani, con il loro corpo di dottrine più unitario e coerente che nel nostro anglicanesimo - sebbene forse meno aperto al nuovo pensiero, e ai nuovi movimenti mondiali di opinione. Per entrambi, la strada che ci si apre dinanzi ci metterà alla prova e avrà bisogno della più profonda ispirazione dello Spirito Santo.

Anche all'interno delle nostre grandi tradizioni vi sono individui che con il loro esempio riaffermano e rinforzano il nostro tenerci sotto braccio nel condividere il nostro umano cammino. John Wesley, fondatore del metodismo ora diffuso in tutto il mondo, i cui inni profumano di spiritualità dell'Oriente ortodosso (come di recente è stato solidamente dimostrato). John Henry Newman, le cui radici anglicane sono state un dono per la Chiesa di Roma, espandendosi a tolleranza e ad abissi di devozione. Madre Teresa, un canale attraverso il quale scorre la compassione, ci unisce tutti nella pietà e nell'amore di Cristo, il nostro Signore crocifisso.

Dalla vita di tutti costoro, e di tanti altri, noi cristiani continuiamo ad essere collegati insieme, e così collegati, l'uno attraverso l'altro, a quell'Uno glorioso il cui orgoglioso nome "il Cristo" non ci vergognamo di confessare,

come non ci vergognamo di lottare vigorosamente sotto il suo stendardo della Croce contro il peccato, il mondo e il diavolo.

Quest'ultimo, il diavolo - l'avversario - otterrebbe una grande vittoria se potesse allentare quel legame che tiene unite le nostre braccia e che tiene uniti noi stessi. Il nostro progresso sembra impacciato, lento, confuso, proprio come quella folla per strada a Pentecoste. Ci pestiamo i piedi l'un l'altro, ci diamo gomitate nelle costole, ci tiriamo in tante direzioni diverse - eppure proseguiamo, andiamo avanti, insieme e tenendoci uniti, le nostre braccia sempre intrecciate l'una all'altra. Con Cristo presente e lo Spirito in mezzo a noi, nessuno ci costringerà con la forza a separarci. Davvero siamo *legati insieme*, nell'amore e nella verità.

rev. Francis Stephens

SAGGI



LA FEDE NEL MONDO DOPO GALILEO

Simone Morandini

La formale chiusura del "caso Galileo" da parte dell'apposita Commissione istituita da Giovanni Paolo II sembra avere riaperto sulla stampa italiana l'interesse per la *vexata quaestio* del rapporto scienza-fede⁽¹⁾. C'è, da un lato, chi si interroga sul senso di una ricerca volta - secondo le parole stesse del Papa - a far scomparire la sfiducia che "si oppone in molti spiriti, a una fruttuosa concordia tra scienza e fede."⁽²⁾ C'è, più radicalmente, la riproposta di una lettura del processo a Galileo come un capitolo dell'"insanabile" contrasto tra scienza e fede⁽³⁾. Non credo valga la pena di spendere troppe parole sulla valutazione storica dei fatti del passato: anche fatta salva la buona fede di tutti i singoli attori⁽⁴⁾, è innegabile che il processo segnò per la Chiesa Cattolica un momento di grave incomprensione del nuovo emergente nella scienza moderna, delle sue metodologie e del suo significato. La pericolosa identificazione della verità del Vangelo con un sistema culturale particolare - tipica della cristianità medioevale - portò in quella sede un frutto tardivo, amaro e carico di conseguenze negative. Né si può negare che nella riflessione di Galileo (lo ricordiamo, un cattolico credente) assieme all'affermazione - sia pure supportata in modo ancora parziale da esperimenti - di una "verità" scientifica, fosse ben presente anche una proposta ermeneutica estremamente ricca di prospettive⁽⁵⁾. Nelle lettere galileiane sembra infatti già emergere lo sforzo di individuare la verità salvifica come unico senso della rivelazione divina, indicando in essa ciò che va tenuto per fede, aldilà di forme espressive spesso culturalmente condizionate. Eppure quest'istanza sarà assunta in modo consapevole dalla riflessione cattolica solo col Vaticano II⁽⁶⁾, quasi a testimoniare la storicità, la fatica e la difficoltà della ricerca in cui "cresce la comprensione delle cose quanto delle parole trasmesse"⁽⁷⁾. Certo, ormai sappiamo bene che non vi è - non può esservi - una cosmologia cristiana od una scienza cristia-

na, da contrapporre ad un pensiero laico: l'antievolutionismo creazionista dei fondamentalisti USA non fa un buon servizio alla scienza, ma certamente neppure alla fede.

Ma ciò che sembra fare problema oggi, ancor più che la memoria degli scontri del passato, è piuttosto il senso stesso dell'affermazione religiosa, in un mondo ormai integralmente disponibile alla ricerca scientifica, in cui il gioco delle cause intramondane appare completamente leggibile. E' questo l'interrogativo posto da Barrow⁽⁸⁾, che presenta la vicenda della teologia nei secoli della modernità come un costante indietreggiare di fronte al progressivo dispiegarsi della potenza esplicativa della scienza, fino a ridursi ormai a parlare di un "Dio degli scarti", un tappabuchi nascosto nelle pieghe del reale. E, d'altra parte, Scalfari in un suo articolo, sostiene che l'emergere del ruolo del caso, dell'imprevedibile, come meccanismo essenziale per spiegare il sorgere del cosmo e della vita, sembra negare ogni possibilità di parlare di un'azione efficace e carica di senso di Dio su di esso, mettendo radicalmente in discussione ciò che la tradizione cristiana chiama coi nomi di creazione e di provvidenza. Sono obiezioni con connotati divergenti, ma dure e che chiedono risposta.

Barrow ha certamente ragione nel cogliere nella modernità la progressiva estenuazione, fino alla morte, di quel filone di "teologia naturale" (peraltro sostenuto tra gli altri da pensatori come Newton, Leibniz e per certi aspetti lo stesso Einstein), che legava strettamente al mondo osservabile ed all'indagine su di esso la propria pretesa di un accesso razionale ed universalmente cogente a Dio. E' questa, oggi, una via che appare preclusa, ma non è certo l'unica per parlare di Dio: la teologia contemporanea è molto più attenta nel valorizzare il tema - caro alla tradizione orientale - del nascondimento e dell'incomprensibilità di Dio⁽⁹⁾. Un Dio, però, che ci si fa lui

stesso accessibile nella narrazione delle storie in cui scopriamo le sue tracce - per la tradizione cristiana nel cammino di Israele e nell'esistenza di Gesù Cristo. Questo è il senso del ri-velarsi di Dio, una manifestazione, storica molto più che cosmologica, che - senza esaurire il mistero - offre a chi la accoglie il dono di una vita nuova da sperimentare e da condividere, uno sguardo nuovo sul reale che si fa sequela, ma anche parola, interpellazione, discorso.

D'altra parte sarebbe sintomo di una vecchia mentalità positivista vedere il discorso scientifico come l'unico adeguato, anche di fronte a domande che non riguardano la fattualità o la costituzione del mondo e dell'uomo, ma piuttosto il senso del suo agire e del suo sperare. Vi è un ambito linguistico in cui la scienza tace e solo la poesia, la filosofia e - umilmente - la fede e la teologia hanno qualcosa da dire. In quest'ottica, piuttosto, va osservato che è difficile intendere bene che significhi "concordia tra scienza e fede" in senso stretto: certamente sono numerosi gli scienziati che sono credenti ⁽¹⁰⁾, ma ben pochi sono credenti in quanto scienziati; certamente scienza e fede sono entrambe (o possono essere) forze importanti nella costruzione di un mondo abitabile, ma possono esserlo solo nel radicale riconoscimento di una reciproca indipendenza, di una netta distinzione di piani e di linguaggi.

Non sembra cogliere questa pluralità linguistica e concettuale la posizione di Scalfari, che vede una contraddizione intima tra il riconoscimento della casualità non deterministica tipica della scienza degli ultimi vent'anni e la possibilità di pensare sensatamente un Dio che non sia remoto dal mondo, ma in esso attivo. Va rilevato in primo luogo come fino a qualche decade fa sarebbe stata piuttosto una lettura deterministica della causalità ad essere vista come divergente rispetto ad un discorso su Dio (secondo la posizione di Laplace, che "non aveva bisogno di quest'ipotesi" per sostenere il suo sistema cosmologico); lo spostamento della critica dà già di per sé da pensare. Soprattutto, però, occorrerà qui testimoniare l'esperienza di un Dio che opera in modo reale, in primo luogo nella sua parola, come forza che offre salvezza e interpella in modo sempre nuovo gli interlocutori. Chi poi voglia riflettere sulla dimensione "cosmologica" della sua azione - anch'essa efficace per il credente - non può dimenticare che essa non è qualcosa che lasci tracce, ma un dono di amore che si esercita materialmente solo nel libero dispiegarsi delle cause intramondane, qualunque sia il loro "meccanismo" - deterministico o indeterministico (nel linguaggio tecnico della metafisica si parlerebbe forse di una causalità trascendentale che sostiene e fa essere le cause mondane nella loro catego-

rialità, senza mescolarsi od essere individuabile accanto ad esse). Ma allora non vi è - non può esservi - una cosmologia laica od una scienza laica, da contrapporre alla fede cristiana, quasi che essa potesse esserne messa in crisi. Vi è una libertà sovrana del credente rispetto al mondo (ed alle visioni del mondo) che non è toccata da queste obiezioni.

Del resto, perché cercare tensioni là dove non possono esservene; perché non volgere piuttosto lo sguardo ai quei problemi di frontiera (ecologia, bioetica, sperimentazione scientifica ...) là dove è necessario il contributo di tutti per trovare vie nuove? Forse, in fondo, il dibattito sulla contrapposizione scienza-fede non merita tante parole. Forse ciò di cui si sente davvero il bisogno è la presenza di una comunità credente davvero capace di testimoniare un'esperienza di Dio vissuta senza riserve dentro la modernità - nella mondanità secolare, secondo l'indicazione di Bonhoeffer - e insieme profondamente intessuta di quella carica di speranza, pace, vita e libertà che il Vangelo sa offrire.

NOTE

1) In particolare un acceso dibattito si è svolto sulle pagine de "La Repubblica", con interventi di diversi esponenti del mondo scientifico e culturale (Bernardini, Ruelle, Barrow, Ruini...). Un bilancio parziale nell'articolo di E. Scalfari: Noi uomini tra cielo e terra, in "La Repubblica", 15.1.1993, cui fa peraltro seguito ancora un intervento di C. Ruini: E io torno a S. Tommaso, in "La Repubblica", 10.2.1993. Qui comunque ci si riferisce soprattutto ai primi interventi che hanno aperto il dibattito.

2) AAS 71 (1979), 1464-1465.

3) Cf. J.D. BARROW, Stasera tutti da Euclide, in "La Repubblica" del 20-21 dicembre 1992.

4) Secondo l'istanza del Card. Poupard nel presentare a Giovanni Paolo II il lavoro della Commissione; il testo del discorso in "Il Regno Documenti" 21, 1992, 703-704.

5) Sull'ermeneutica galileiana cf. M. PESCE, L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua recezione. Storia di una difficoltà a distinguere ciò che è religione e ciò che non lo è, in "Ann. Storia Egesi", 4 (1987), 239-284.

6) Cf. DV 6; 11.

7) Cfr. DV 8.

8) Cf supra.

9) In questa direzione va ad esempio tutta la riflessione dell'ultimo Rahner sull'agnosticos theos dei cristiani.

10) Un sondaggio di qualche anno fa, promosso dalla Fondazione Agnelli parla di percentuali intorno al 50%.



LA MORTE NELLA BIBBIA "TU SEI POLVERE E POLVERE RITORNERAI"

Antonio Bonora

Pubblichiamo la relazione tenuta al Centro Pattaro da mons. Antonio Bonora, docente di Sacra Scrittura nel Seminario vescovile di Mantova e alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale: in essa egli aveva efficacemente sintetizzato a viva voce il proprio saggio apparso sotto la voce "Morte" nel Nuovo Dizionario di Teologia Biblica (ed. Paoline, Milano 1988).

La pubblichiamo in commossa e riverente memoria dell'Autore che improvvisamente e prematuramente ha incontrato la morte il 3 febbraio 1993.

Nella società contemporanea

La morte è la certezza più sicura e allo stesso tempo la più inquietante che abbiamo perché ci appare come qualcosa di enigmatico, di buio. Oggi, per molta gente, essa è diventata anche un "tabù", qualche cosa di cui è sconveniente parlare. Si cerca di non parlare della morte. Basta scorrere gli annunci sui giornali: raramente si dice "è morto" il tale, bensì "ci ha lasciati", "non è più". Si cercano espressioni meno crude dell'espressione "è morto...".

Uno studioso, uno specialista del segno della morte, lo storico francese Philippe Arieu, in un volume tradotto anche in italiano dal titolo *Saggio sulla storia della morte in occidente* edito da Laterza, ha scritto:

"La morte è diventata un tabù, una cosa innominabile e, come una volta il sesso, non bisogna nominarla in pubblico. Nel XX secolo la morte ha rimpiazzato il sesso come principale interdizione. Una volta si diceva ai bambini che si nasceva sotto un cavolo, ma sapevano bene cos'era la morte. Non sapevano come venivano al mondo i bambini perché il sesso era proibito, ma assistevano alla grande scena degli addii nella camera o al capezzale del morente. Quando il papà o la mamma o il nonno o un familiare moriva si chiamavano anche i bambini, perché anche loro dovevano salutare i morti. Oggi i bambini sono iniziati sino dalla più giovane età alla fisiologia dell'amore e della nascita, ma quando non vedono più il nonno e domandano perché non c'è più, allora non si dice che è morto ma si risponde loro che è partito per un lungo viaggio, all'estero anche, e che non si sa quando ritornerà, si dice che si trova in una terra piena di fiori. Non sono più, oggi, i bambini che nascono sotto i cavoli ma sono i morti che scompaiono tra i fiori". Così questo autore vuole dirci come ci sia nella cultura dominante di oggi un tentativo di mascherare la morte, anzi di non nominarla neppure.

Tuttavia la morte resta un problema: si può cercare di evadere, ma il fatto che non se ne vuole parlare crea ancora più angoscia e smarrimento o addirittura un risentimento verso la vita. La conseguenza è che molti non comprendendo la morte non comprendono nemmeno la vita, e allora come intaccano il senso della morte così smarriscono il senso della vita. E' quanto ci viene messo sotto gli occhi tutti i giorni dalla televisione: siamo abituati a vedere scene di uccisione, di violenza, di

stragi, di cadaveri ammassati l'uno sull'altro. Ce li fanno vedere con un cinismo straordinario. La morte ha perso il suo mistero, ma ha perso anche la sua dignità, perché si cerca di renderla un fatto banale. Oggi si muore non più circondati dai familiari, non più nella propria casa, non più salutando le persone care, ma si muore sotto una selva di macchinari, in ospedale, con aghi infilzati dovunque ci sia spazio. Si muore soprattutto per le strade. Il filosofo X. Tilliette ha scritto che sono tipici del nostro tempo i grandi cimiteri dei lager, dei gulag, i forni crematori, le ecatombi delle battaglie, dei bombardamenti che hanno trasformato le città in necropoli, ed anche la morte terrorista, indifferente, la morte "coltellaccio" che colpisce alla cieca e risolve l'equazione razionale della identità: "Io = Io".

E' un tentativo che si arroga un potere divino: togliere il velo alla morte nel senso di distruggerla nel suo mistero, nel suo significato ... facendo così, però, si toglie il significato anche alla vita. E' questo che la Bibbia ci vuol dire: non si può capire la morte se non in connessione stretta con la vita. La morte non è qualche cosa di indipendente dalla vita, anzi ne rappresenta, potremmo dire, la foce, il punto in cui tutta la vita confluisce. Allora l'atteggiamento che la vita ci suggerisce è quello di guardare in faccia la morte, di smascherare la morte. Questo è salutare; di questo ha bisogno la cultura moderna proprio per rinunciare a mettere un velo non pietoso ma falso sulla morte. La vita, invece, guarda in faccia alla morte cogliendo in essa il mistero profondo dell'esistenza umana.

Tre prospettive

Come affronta la Bibbia questo tentativo di guardare in faccia la morte? Le prospettive sono molteplici. Troviamo nella Bibbia molti modi di presentare la morte: in molti testi dell'Antico Testamento essa è vista come la naturale conclusione della vita e quindi come emblema della creaturità dell'uomo, mentre altrove si riflette sul collegamento fra la morte e il peccato; in altri testi ancora la morte fa problema, ad esempio quando si tratta della morte di un giovane, non di un vecchio come Giobbe, Abramo, i patriarchi, morti "sazi di giorni" dopo aver vissuto pienamente la loro vita. Sono tutte prospettive, anche antropologiche, differenti, che non è sempre facile coordinare insieme, pur non essendo, alla radice, del tutto contraddittorie.

Secondo criterio generale da tener presente è che la Bibbia si interessa alla vita più che alla morte. Questo sembra ovvio, ma in realtà è molto importante perché la morte non ha significato in se stessa, tanto è vero che nella Bibbia si usa molto meno il termine "morte" e invece, in modo molto più frequente, il verbo "morire". Non è a caso che "la morte" come sostantivo sembra indicare una entità a sé, mentre "il morire" è il morire di qualcuno. Usando di preferenza il verbo, la Bibbia sotto-



linea l'aspetto personale della morte e anzi collega la morte con la vita, di cui la Bibbia prevalentemente si interessa.

Come terza osservazione bisogna dire che la Bibbia più ancora di chiedersi che cosa è, che senso ha la morte, si chiede come affrontarla. Ha un atteggiamento pragmatico, lo stesso atteggiamento che usa quando affronta il problema del dolore. Anziché chiedersi cos'è il dolore, la Bibbia dice "come superare il dolore". Più che farsi un interrogativo astratto, vediamo che Gesù incontra tante volte persone che soffrono, persone tormentate da spiriti maligni, da malattie varie, e lui stesso patisce, soffre e muore; eppure Gesù parla molto poco del dolore, ma dice invece come si deve affrontarlo; Gesù lotta contro il dolore, guarisce dalla sofferenza, reagisce al dolore. Questo è anche l'atteggiamento della Bibbia nei confronti della morte: poiché la morte non è un'entità in sé, più che l'interrogativo astratto, eroico anche, "che cos'è la morte, che senso ha la morte", la Bibbia dice come l'uomo può affrontare la morte, come dovrebbe affrontare la morte, come lottare contro la morte.

Queste sono tre premesse, semplicemente annunciate, di criteri generali da tener presente quando noi leggiamo la Bibbia.

Desiderio umano di vivere e desiderio di Dio di far vivere

Per illustrare il tema della morte nella Bibbia, dobbiamo richiamare un principio fondamentale, una tesi che la Bibbia, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, ha sempre presente. La Bibbia, sappiamo tutti, vede la realtà, il mondo, l'uomo a partire da quello che Dio fa. Ora, nel caso del tema della morte, la Bibbia parte innanzitutto da due desideri che vede coincidenti: il desiderio di vivere e il desiderio di Dio di far vivere.

Nella Bibbia l'uomo è definito spesso *nefesh* che in ebraico vuol dire "la gola" ma anche "respiro" e "desiderio", ed è soprattutto questo il significato di *nefesh*, quello che poi la Bibbia greca tradurrà con *psyché* e quindi le nostre versioni italiane con "anima". Però da *nefesh* ad "anima" abbiamo perso il significato originale di *nefesh*, che è quello di "desiderio".

Nel II capitolo di Genesi, quando Dio plasma l'uomo gli soffia dentro non solo la *ruah*, la "spiritualità" che è comune a tutti gli esseri viventi, anche agli animali, ma anche la *meshia-ma* che in ebraico equivale al "respiro", che nella Bibbia viene usato solo per l'uomo e per Dio. Del respiro di Dio si parla anche, per esempio, in Proverbi 20-27, dove si dice che nell'uomo Dio ha messo un respiro che è la "lampada di Jahvè" con cui l'uomo scruta il suo io. Il respiro cos'è? È l'autocoscienza, perché la "lampada di Jahvè" fa sì che l'uomo scruti se stesso. Allora Genesi 2, 7 dice che quando Dio gli ha ispirato la *meshia-ma* l'uomo diventa *nefesh*, vivente, cioè un desiderio vivente.

Chi è l'uomo? Noi siamo abituati a dire che è un animale ragionevole, oppure un animale politico o altre cose ancora. La Bibbia dice che l'uomo è "un essere che desidera" e desidera vivere, quindi desidera conoscere, amare ed essere amato. L'uomo è desiderio: desiderio di Dio. Ma allora Dio chi è? Secondo la Bibbia Dio è il

desiderio di far vivere. Sono due desideri che alla fine coincidono, si incontrano. Dio è colui che fin dall'inizio della Bibbia ci viene presentato come colui che desidera far vivere, che vuole comunicare la vita, crea e comunica la sua vita, fino a Gesù Cristo il quale è Dio che comunica se stesso, non per farsi vedere, non per prendere qualche cosa dagli altri: Dio si comunica in Gesù Cristo per dare la sua vita e Gesù dirà "Io sono la vita.. Io sono venuto perché abbiate la vita". Il vangelo di Giovanni ripete spesso che tutto ciò che Gesù ha detto e fatto è perché "vivate". Questo è Dio: colui che desidera far vivere. Dio non ha altri desideri: ha un unico desiderio, perché Dio non può avere tanti desideri: noi ne abbiamo tanti, buoni e cattivi, ma Dio è semplicissimo, è univoco, e l'unico suo desiderio è quello di far vivere l'uomo. Questo è l'orizzonte dentro il quale dobbiamo considerare il tema della morte, dunque entro l'orizzonte dell'uomo, della persona umana intesa come desiderio di vivere e dentro l'orizzonte di Dio inteso come desiderio di far vivere.

Allora che cosa è la morte? La morte è il fallimento del desiderio umano di vivere: questo è la morte, come il dolore, che ha una parentela con la morte, è un fallimento solo momentaneo, non finale, del desiderio di vivere. Il dolore non è una cosa, e quando fa soffrire di più è quando il desiderio di vivere viene bloccato, e siccome il desiderio di vivere è innanzitutto desiderio di conoscere, desiderio di amare e di essere amati, ciò che fa soffrire di più è l'incapacità di capire, di conoscere, o l'incapacità di amare o il non sentirsi amati.

La morte dunque rappresenta il fallimento del desiderio di vivere e questo fallimento per la Bibbia è scandaloso, soprattutto quando è una morte violenta oppure la morte di un giovane; invece se questo desiderio viene spento alla fine di una lunga vita quando uno è vecchissimo, "sazio di giorni", quando ha colmato il suo desiderio di vivere, allora la morte è una normale conseguenza della natura dell'uomo e non del peccato.

Così, per esempio, in Genesi 3, dopo il peccato dell'uomo, si dice quali sono le sue conseguenze negative: la violenza che si esercita fra uomo e donna perché uno vuole dominare sull'altra; la fatica del parto, dove il dolore è preso a simbolo di tutte le sofferenze, non solo delle donne ma anche degli uomini, perché Adamo ed Eva sono una coppia che rappresenta tutta l'umanità e dunque in questo caso, come in molti altri, i dolori del parto sono il simbolo di ogni dolore; la fatica del lavoro. In Gen 3, 19 si dice: "... col sudore del tuo volto mangerai il pane ... finché tornerai alla terra perché da essa sei stato tratto ... polvere tu sei e polvere tornerai". Non viene detto "Hai peccato e quindi morirai ...", ma le conseguenze del peccato sono un'ostilità per l'uomo finché vivrà. Quindi la morte è vista non come conseguenza del peccato ma come un fatto normale, legato alla limitatezza dell'uomo.

Così pure nel capitolo 17 di Siracide si parla della creazione dell'uomo e si dice "... il Signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo ... e assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato ...": non si parla di peccato, perché la morte fa parte della natura umana,



di una natura limitata, di una natura creata e quindi è conseguenza naturale che l'uomo cominci e chiuda un ciclo di esistenza.

L'angoscia di fronte alla morte

Vediamo però che non solo per gli uomini della Bibbia ma anche per noi è difficile accettare questa naturalezza della morte, proprio perché noi sperimentiamo la morte non più come un passaggio naturale, come un evento logico legato alla natura umana, ma come un nemico: "L'ultimo nemico ad essere vinto" dirà san Paolo, "è la morte".

E' l'uomo peccatore che sperimenta la morte come "nemico", cioè l'uomo che vive facendo fatica a dare senso alla sua vita. Allora non si sente mai sazio e non gode pienamente della sua vita: vorrebbe sempre avere un domani perché oggi e ieri non ha goduto, non ha vissuto in pieno, e vorrebbe perciò avere almeno un altro giorno, almeno un altro anno, perché pensa: "Che cosa ho avuto io fino ad ora? che cosa ho potuto godere? che senso ha avuto la mia vita?". C'è chi vive nell'insensatezza o nel vuoto o con il senso del patimento della propria vita: gli sarà difficile accettare il senso della morte, anzi si ribella all'idea della morte perché vorrebbe avere ancora un po' di tempo per fare qualcosa di buono, poter riempire quei suoi giorni che non ha riempito prima.

Questa angoscia di fronte alla morte sperimentata soprattutto da chi non vive pienamente la sua vita, non lo troviamo mai nei Vangeli: Gesù non è angosciato dall'idea della morte perché pensa di avere ancora tante belle cose da dire e da fare ancora; Gesù è tranquillissimo perché lui ha vissuto fino in fondo, pienamente, ogni giorno la sua vita e non ha da rimpiangere nulla, non ha da correggere nulla, e se avesse vissuto ancora avrebbe continuato a fare le stesse cose che aveva fatto. Questo atteggiamento sereno, tranquillo di fronte alla morte è ciò che scandalizza molte volte chi legge la Bibbia. Addirittura leggiamo dei Patriarchi che fanno delle grandi abbuffate prima di morire. Si pensi al vecchio Isacco che dice al figlio Esaù di andare a prendere un po' di selvaggina, di preparargli un bel pranzo e dopo "ti benedirò e morirò tranquillo e sereno".

Non c'è, nella Bibbia, un atteggiamento angosciato di fronte alla morte, se non di fronte alla morte violenta, perché è una protesta di fronte alla violenza che c'è nel mondo, oppure la morte prematura, perché la morte di un giovane è sempre impressionante.

La protesta contro la morte

Ma nella Bibbia troviamo un altro atteggiamento che mi pare importante, e cioè una protesta contro la morte, soprattutto nei Salmi. Nel Salmo 88, definito il più tenebroso di tutti, il salmista descrive la sua situazione come quella di uno che sta per morire e in qualche modo accusa Dio e dice: "Tu mi hai ridotto in questa situazione; ormai ho un piede nella tomba... Tu mi hai isolato da tutti. Io andrò nello *Sheol*, nel mondo dei morti dove non potrò più lodarti e dove non sarò più in contatto con gli altri...". Che significato ha questa protesta contro la morte? Noi diciamo spesso che la preghiera più bella è quella della

lode. Ma a leggere i Salmi ci si accorge che le lodi sono poche e invece nella maggior parte dei casi si tratta di crudeli proteste, le cosiddette "lamentazioni". Questo perché bisogna lamentarsi; non è lecito, ma bisogna. La Bibbia è piena di lamenti. Si pensi al libro di Giobbe: è tutta una protesta, una lamentazione. Molti Salmi e la stessa preghiera di Maria, nel Nuovo Testamento, il "Magnificat" che noi cantiamo, è una protesta. E' vero che dice "La mia anima esalta il Signore perché è grande ..." ma poi soggiunge "Lui toglierà dal trono i potenti, abbasserà i superbi ...". Nella sua preghiera protesta contro chi opprime gli altri in questo mondo, contro chi usa il proprio potere per fare ingiustizia o chi usa le ricchezze proprie per soffocare gli altri.

La Bibbia è soprattutto una preghiera di protesta contro il male, contro tutto ciò che limita il desiderio di vivere e quindi anche contro la morte. Perché contro la morte? Non per ribellione contro Dio che ha creato l'uomo in peccato: la protesta biblica è un modo per dire "desideriamo vivere", "vogliamo vivere" e allora si protesta contro tutto ciò che produce morte, che porta la morte. Non c'è mai una rassegnazione di fronte alla morte, nemmeno in Gesù. E questo è molto bello perché noi a volte abbiamo confuso l'atteggiamento di fede con l'atteggiamento della rassegnazione: rassegnazione al dolore, rassegnazione alla morte. Ma la rassegnazione è un rinunciare a vivere e pertanto non è mai una virtù biblica. Abbiamo imparato la rassegnazione dalla filosofia stoica o da altre correnti filosofiche ma non è certamente la Bibbia che ce la insegna, perché anzi la Bibbia ci sprona a lottare contro tutto ciò che impedisce di vivere pienamente.

Il desiderio di morire

Certo, la Bibbia sa anche e ricorda che l'esistenza umana finirà, ma ciò significa non rassegnarsi ma essere realisti cioè capire come stanno le cose e accoglierle nella loro verità. Quindi l'atteggiamento della Bibbia non è quello di chi vuole invitare a un semplice cinismo o, diciamo pure, a una rassegnazione del tipo "vada come vada"; non è mai così.

Anche questo è un dato molto importante che va tenuto presente, perché nell'uomo se c'è il desiderio di vivere, c'è anche una segreta tendenza autodistruttiva che noi sperimentiamo soprattutto nei momenti in cui ci sentiamo meno riusciti, e allora, magari, sentiamo di più il desiderio di morire.

Gesù, invece, non ha mai il desiderio di morire e nella Bibbia non troviamo quasi mai gente che si uccide. Il suicidio è sconosciuto, mentre oggi, come anche in altre epoche della storia è una tentazione molto forte. Ma il suicidio è proprio il segno della mancanza di desiderio di vivere per la mancanza di senso, per la mancanza di speranza.

Nella Bibbia troviamo due o tre casi di suicidio, ma si tratta sempre di situazioni in cui, per esempio, un re o un generale di un esercito è colpito in battaglia e per non cadere vivo in mano al nemico, sapendo che verrà in ogni modo ucciso, si fa uccidere da qualcuno dei suoi soldati. Troviamo poi nel primo secolo il suicidio di quegli ebrei che si erano ritirati a Masada, ma essi si uccidono per non



cadere vivi in mano dei romani, per non farsi uccidere da loro. Non è mai però il suicidio come soluzione di fronte a un dolore, per paura di una morte dolorosa e innanzi tempo, come succede oggi.

La riflessione cristiana sulla morte

La Bibbia è tutta percorsa da questo desiderio di vivere, e credere in Dio significa non solo desiderare di vivere, ma anche credere che Dio vuol farci vivere ed è questa consapevolezza che farà maturare un po' alla volta l'idea di una vita immortale. L'Antico Testamento non riusciva a immaginarsi come potesse essere la vita dopo la morte, non riusciva a pensare il *post mortem*, però era tale la convinzione che Dio vuol farci vivere che pian piano è maturata questa riflessione di cui troviamo traccia nel II secolo, nel libro di Daniele al cap. 12. e nel libro dei Maccabei, al cap. 2 e soprattutto al cap. 7, con la preghiera della madre dei sette figli Maccabei. Poi con il libro della Sapienza si arriva ad affermare che noi risorgiamo.

E' chiaro infine che nel Nuovo Testamento, l'esperienza della resurrezione di Gesù porterà i cristiani a risolvere il problema di questo desiderio di vivere affermando che Dio vuole e può farci vivere per sempre. Il centro della tesi cristiana diventerà la fede nella resurrezione di Gesù, perché il fatto più straordinario nel Nuovo Testamento è proprio questa esperienza: l'aver sperimentato che in un mondo dove tutto finisce e si consuma, dove ogni esistenza umana si conclude nella tomba, dove tutto, cioè, ci parla di morte, Dio è intervenuto facendo resuscitare Gesù, per dirci che lui vuol fare così per ogni altro uomo. Questa è l'affermazione stupenda della fede cristiana: che Dio è il Dio della vita, colui che vuol far vivere. Noi vediamo allora che tutte le riflessioni sulla morte nel Nuovo Testamento sono improntate da questa idea. Anche la vita di Gesù è raccontata nei Vangeli a partire dalla fede nella resurrezione perché i Vangeli furono scritti, molti anni dopo che il Cristo era risorto, non come delle semplici cronache di quello che Gesù ha detto e fatto, ma come ripensamento, alla luce della fede nella resurrezione, di quello che Gesù ha detto e fatto. Basterebbe allora leggere I Corinzi 15 dove Paolo dice: "Se Cristo non è risorto, è vana. è vuota tutta la nostra fede ...". Se così fosse, noi saremmo le creature più disgraziate di questo mondo perché, crederemmo in un Dio che alla fine non ci può veramente far vivere per sempre.

La fede nella resurrezione di Gesù è il centro della riflessione cristiana sulla morte e alla luce della resurrezione si capisce anche che senso ha la morte di Gesù e quindi come i cristiani interpretano la propria morte.

Gesù non muore da eroe, non si esalta nell'affrontare una difficoltà, anzi, cerca di sfuggire alla morte; non si vanta di accettare il supremo sacrificio, di mostrare il massimo del coraggio umano, di affrontare la morte come se fosse una cosa da niente. Gesù non muore come gli eroi che vengono celebrati nella storia umana. Non muore neanche da stoico indifferente, come colui al quale potete piantare i chiodi nelle mani, potete squarciargli il costato, senza che egli reagisca; non è lo stoico che ha raggiunto questo dominio di sé al punto da affrontare la morte con freddezza estrema. Gesù muore gridando. Il Vangelo

dice: "Emise un alto grido ...". Tutti gli evangelisti lo ricordano. L'ultimo gesto di Gesù è un grido; un grido di protesta, un grido di lamento, un grido di guerra. E' come un segnale di guerra: Gesù che sta lottando contro la morte. Il suo non è il morire di chi si lascia andare, del rassegnato, dell'eroe o dello stoico. No: è il morire, direi, battagliero. C'è un canto, che noi ritroviamo anche nella liturgia della messa, che parla del duello della morte nella passione di Gesù. E' stato proprio un duello, e tutta la tradizione cristiana dice che la morte di Gesù è un trionfo sulla morte stessa e in tutta la iconografia orientale si raffigura Gesù in croce come seduto su un trono con la corona sul capo. Nella teologia orientale ciò vuole dire che la morte di Gesù è l'atto regale con cui Egli vince. E' una battaglia perché Cristo risorgerà e mostrerà in questo la sua vittoria sulla morte. Gesù muore lottando, quindi protestando, ma muore anche confidando in Dio: "Nelle tue mani, Padre, affido l'anima mia". Questo è un atteggiamento cristiano di fronte alla morte: da una parte una lotta, perché non si deve accettare la morte ma si deve lottare per vivere, dall'altra parte, però, un abbandono fiducioso in Dio, che non significa "lui farà quello che vuole", perché Dio non è il destino, non è il fato, non è una volontà misteriosa. Noi lo sappiamo chi è Dio: Dio è colui che vuole farci vivere e allora ci si affida a Dio perché vogliamo vivere; desidero vivere e mi affido a colui che può farmi vivere.

Concludendo si può dire che la Bibbia non vuole spaventarci col pensiero della morte. Qualche volta lo si è fatto, nella tradizione cristiana, con le prediche sulla morte atte soprattutto a spaventare la gente, perché si confessi o perché rinsavisca. Non si deve parlare della morte per spaventare o per incutere, come si dice, una "salutare" paura. Seguendo la Bibbia si impara anche a non manipolare la morte, a guardarla per quel che è, e sarebbe, il nostro, un grave fraintendimento pensare che la Bibbia ci proponga una *ars moriendi* come è stato scritto da Erasmo da Rotterdam nel *De arte bene moriendi*, oppure S. Alfonso de' Liguori con *Apparecchio alla morte*, quasi che ci sia un'arte per morire. C'è chi si è preoccupato di fare della morte quasi una cerimonia, per cui uno pensa già a disporre per i funerali tutta una scenografia, quasi ci fosse un'arte, una retorica della morte. Il credente, invece, accetta la morte nell'amore di Dio, e accetta anche di dovere e di poter morire con la stessa fiducia, con la stessa speranza in colui che gli ha dato di poter vivere. La misura della fede in Dio non dipende dalla paura o non paura della morte, perché in questo caso la paura di morire non è solo viltà, ma è l'orrore di ciò che è estraneo a Dio; estraneo a Dio perché nella nostra esperienza storica, concreta dove domina il peccato, la morte non è semplicemente la conclusione di una esistenza finita, ma è anche connessa a tutte le conseguenze del peccato e quindi noi sperimentiamo la morte come una minaccia di separazione da Dio. Per questo noi proviamo paura della morte. Per questo noi anche rifiutiamo la morte in quanto potrebbe separarci da Dio. Invece come cristiani dobbiamo cercare di accettare la vita, desiderare la vita e credere che Dio non è che desiderio di farci vivere.



SUL DIGIUNO

Paolo Bettiolo

“Un tempo, agli inizi - cioè al tempo in cui il beato Francesco cominciò ad avere dei fratelli, restava con loro presso Rivotorto. Una volta, verso mezzanotte, mentre tutti riposavano sui loro giacigli, uno dei fratelli gridò, dicendo: ‘Muoiò! Muoiò!’. E tutti i fratelli, stupiti e atterriti, si destarono. Alzatosi, il beato Francesco disse: ‘Levatevi fratelli, e accendete un lume’. E, acceso il lume, il beato Francesco disse: ‘Chi è che ha detto: Muoiò?’. Quel fratello disse: ‘Sono io’. E gli disse il beato Francesco: ‘Che hai, fratello? Come muori?’. E quello: ‘Muoiò di fame’.

Il beato Francesco, da uomo pieno di carità e discrezione, affinché il fratello non si vergognasse di mangiare da solo, subito fece portare un tavolo e insieme a lui mangiarono tutti. Sia quello sia gli altri, infatti, si erano convertiti al Signore da poco e affliggevano oltremodo i loro corpi. Ma dopo il pasto il beato Francesco disse ai restanti fratelli: ‘Fratelli miei, vi dirò così: ciascuno consideri la propria natura, perché, se qualcuno di voi è in grado di sostentarsi con meno cibo di altri, non voglio che chi abbisogna di un cibo più abbondante cerchi di imitarlo in ciò, ma che offra al suo corpo, considerando la propria natura, quel che gli è necessario. Infatti, come siamo tenuti a guardarci dal nutrimento superfluo, che nuoce a corpo e anima, così pure da un’astinenza eccessiva, tanto più perché il Signore vuole misericordia e non sacrifici’. E disse: “Fratelli carissimi, quel che ho fatto, e cioè che, per carità verso questo mio fratello, mangiasimo insieme con lui, perché non si vergognasse di mangiare da solo, mi ha spinto a farlo l’estrema necessità

e la carità. Ma vi dico che non voglio fare più così, perché non sarebbe né religioso né onesto, bensì voglio e vi comando che ciascuno, conformemente alla nostra povertà, dia soddisfazione al suo corpo secondo quel che gli è necessario”.

Così Francesco, con sapienza e autorità, soccorrendo e ammonendo, perché l’astinenza è doverosa, ma praticata con prudenza, con senno, e senza che in alcunché ci induca a presumere che per essa saremo accetti a Dio.

Un monaco scriveva un tempo ad un suo fratello: “Mangia una sola volta al giorno, né bramare di mangiare una seconda volta, perché tu non divenga uno che si nutre troppo e il tuo sentire ne sia intorbidato. Solo a partire di qui potrai abbondare in opere di beneficenza e mortificare le passioni del tuo corpo” (e si badi: prima della mortificazione si menziona la misericordia!). Proseguiva, tuttavia: “Ma se succede che ti incontri con dei fratelli e v’è bisogno che tu mangi una seconda o anche una terza volta, non incupirti né abbatterti, ma piuttosto gioisci, obbediente alla bisogna, e, mangiando la seconda e la terza volta, rendi grazie a Dio, perché hai adempiuto alla legge della carità e perché certo, d’ora in poi Dio stesso provvederà alla custodia della tua vita”.

“Non incupirti”: Francesco diceva che il fratello nel suo digiuno non doveva essere *nubilosus*, aggrondato, e il Signore ci raccomanda di avere allora il capo profumato, il volto lavato ... Un volto lucente come quello di Adamo, prima che mangiasse quel che non doveva - perché il digiuno è anche segno della pienezza ritrovata della nostra creaturalità, della nostra forza e gloria in Cristo.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

J. A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991, pp. 221, L. 60.000.

E’ uscito nel corso del 1991 il primo volume della nuova collana CSANT, cioè del “Commentario Storico ed Esergetico all’Antico e al Nuovo Testamento”, pubblicato dalla casa editrice Marietti. L’avvenimento va segnalato sia per il taglio e le dimensioni dell’opera, sia perché l’iniziativa va in controtendenza rispetto alle opinioni emergenti in questo momento nel dibattito biblico-pastorale.

La collana, il cui primo volume di 221 pagine è dedicato ai capitoli 1-11 della Genesi, si prospetta di notevoli dimensioni: l’opera, oltre a coprire tutti i libri della Bibbia, sarà completamente svolta da specialisti italiani. Tenuto conto anche di quanto la scarna presentazione non dice, ma si può ricavare dalla lettura del primo volume, la collana è rivolta ad una “fascia alta” di lettori, cioè ad esperti o studenti di seminari e di istituti teologici.

Per queste due caratteristiche, l’opera si presenta come originale nell’orizzonte di questo settore dell’editoria italiana, in quanto le altre case editrici, pur con grande merito, o hanno tradotto (o stanno traducendo) collane straniere di elevato livello scientifico, oppure editano opere di autori italiani, ma ad un livello divulgativo e situate più sul versante della teologia biblica, della spiritualità e della omiletica. L’unico tentativo nella stessa direzione era stato compiuto a partire dal 1947 proprio dalla “vecchia” Marietti con la collana “La Sacra Bibbia” pubblicata a cura di mons. Garofalo e, per l’Antico Testamento, sotto la direzione di p. Rinaldi: più che l’usura degli anni è stato probabilmente la maggiore apertura di cui ha potuto godere dopo il Concilio la “provincia” italiana verso il dibattito e la ricerca internazionale (anche se il corrispondente commento alla Genesi steso da p. Testa era del 1974) a far ritenere alla “nuova” editrice Marietti giunto il momento opportuno per riprendere il lavoro dall’inizio.

Sempre dalle poche ma chiare righe della presentazione in copertina, il lettore è avvertito come la linea editoriale

intende offrire una "esegesi alla luce del metodo storico-critico": con la novità però, significativa dell'attenzione verso alcune nuove tendenze esegetiche, che si accoglieranno i contributi delle "più accreditate correnti dell'analisi letteraria contemporanea". Ogni volume si propone di presentare una traduzione originale del testo, un'analisi letteraria, una critica dei generi letterari e delle tradizioni: infine una collocazione storica dei "fatti e dei fenomeni religiosi nel contesto politico-sociale, religioso e culturale della loro epoca". Desiderio dell'editrice è infine che il lettore sia messo in "contatto con i problemi e i risultati della ricerca internazionale".

Primo frutto di questo piano è l'opera di J. A. Soggin ed il lettore deve perciò supporre che questo testo voglia esemplificare le caratteristiche della collana. D'altra parte sorge il dubbio se ciò possa essere del tutto vero, essendo ben note le qualità che contraddistinguono l'autore. J. A. Soggin è professore ordinario di Lingua e letteratura ebraica presso l'Università di Roma "La Sapienza" e docente onorario presso la Facoltà Valdesé di Teologia di Roma. Oltre al pubblico dei suoi allievi e a quello dei ricercatori, egli è noto in Italia a un pubblico più vasto per alcune opere di carattere generale come *l'Introduzione all'Antico Testamento* (Paideia, Brescia 1987 4a ed.) e *la Storia di Israele* (Paideia, Brescia 1984). Caratteristica comune a queste opere, e che il lettore ritrova anche nella sua ultima fatica, è la chiarezza dello stile, la semplicità dell'esposizione e soprattutto l'equilibrio nella presentazione delle ipotesi. L'autore espone tutto quanto ritiene necessario, ma senza appesantirlo di troppi dettagli, in modo da permettere sempre al lettore di seguire con facilità lo sviluppo dell'argomentazione. Si avverte chiara la tensione didattica, seppure di alto livello, come lo stesso autore rivela nella prefazione: "questo commentario al libro della Genesi ha mosso i suoi primi passi, come del resto gran parte delle mie pubblicazioni, in lezioni accademiche tenute all'Università di Roma e al Pontificio Istituto biblico di Roma". Se il testo riflette lo svolgimento e i tempi delle lezioni accademiche, notevole è la cura che l'autore ha dedicato alla bibliografia, che è stata aggiornata a tutto il 1989: essa consiste di 354 titoli, di cui se ne possono contare ben 217 posteriori al 1969. Davanti alla vastità della consultazione qualche lettore potrà essere preso da stupore o scoraggiamento pensando alla modestia delle biblioteche degli istituti italiani (dove, quando manca la modestia, è ampiamente presente l'inagibilità), ma l'autore si affretta a ricordare che ha potuto compiere quest'opera "a New York nell'autunno 1987, durante un soggiorno di studio presso la Columbia University"; ed egli estende per questo la sua gratitudine anche "all'Union Theological Seminary che ha messo a disposizione la sua splendida biblioteca".

Un commentario biblico è opera manualistica e non è quindi la sede più opportuna per la presentazione di nuove tesi. E' opera di sintesi, che riassume e media quanto diversi specialisti hanno prodotto fino a quel momento. Il lettore è perciò autorizzato a chiedersi, prima di iniziare la lettura, come l'autore si collochi nell'orizzonte della ricerca biblica e quali elementi di novità ci si possa attendere rispetto ai commentari più diffusi.

Si può subito dire che l'attesa del lettore verso i contributi

dell'analisi letteraria contemporanea rimane delusa. Soggin, facendo nella sua introduzione il quadro della situazione della ricerca critica relativa a Gn 1-11, riferisce in un breve paragrafo (pp. 16-17) di alcuni risultati ottenuti con i metodi della critica letteraria.

Viene riportata sinteticamente l'ipotesi di Rendsburg, secondo la quale la narrazione delle origini sarebbe "stata composta dalla redazione seguendo una struttura chiasmica": ciò è "prova di una redazione unitaria e coerente, che può prescindere dalle fonti dell'ipotesi documentaria. Gn 1-11 ne risulta strutturato in dieci episodi paralleli e ordinati". Ma Soggin, dopo aver dibattuto alcuni dei sostegni più forti a questa ipotesi, conclude "che la cosa non convince sempre". Riconosce però che, "nonostante queste obiezioni, l'argomentazione di Rendsburg ha il proprio peso: è evidente che i materiali di Gn 1-11, indipendentemente dalla loro originaria provenienza, sono stati sottoposti, come del resto tutto il Pentateuco, ad una redazione finale unitaria, alla quale dobbiamo la loro struttura attuale". Ciò non varrà a indurre il nostro commentatore ad accogliere alcuno degli apporti di questi criteri sostanzialmente nuovi (che egli in un altro punto definisce come "principalmente estetici") se non nel solo commento di Gn 4,8. Egli sembra chiudere definitivamente l'argomento affermando che tutto ciò "non ci esime dall'esaminare se alla base del testo attuale non esistano elementi precedenti che possiamo identificare e quindi studiare".

Pur collocandosi Soggin quindi all'interno del grande alveo del metodo storico-critico, è sempre legittimo chiedersi quali posizioni venga ad occupare, tenuto conto del fatto che tutto il fronte della ricerca, anche nel settore dell'Antico Testamento, è stato negli ultimi anni tutt'altro che immobile. Al lettore particolarmente curioso e disponibile a qualche ulteriore fatica è da consigliare la lettura della rassegna bibliografica di A. Fanuli (A. FANULI, *A proposito di un libro sulla composizione del Pentateuco*, "Rivista Biblica" XXXVII (1989), pp. 469-485), e reperibile nella biblioteca del Centro Pataro, dove si compie una ampia e documentata rassegna delle tendenze in atto.

Per il lettore più frettoloso si può in modo breve e approssimato riassumere, dicendo che il termine di comparazione rimane sempre l'ipotesi documentaristica proposta in modo sistematico da Wellhausen nel 1889. Secondo questa ipotesi l'intero Pentateuco sarebbe il risultato redazionale dell'assemblaggio di quattro precedenti opere o documenti, indicati con le iniziali "J, E, D, P". E per quanto a noi qui interessa, i capitoli della narrazione delle origini, tale ipotesi affermava come il testo biblico fosse stato ottenuto dalla composizione di soli due documenti, il "documento J" e il "documento P". Wellhausen non solo propose la linea di demarcazione tra questi due documenti, ma dall'esame attento delle loro caratteristiche, suggerì per ambedue una data approssimata di composizione. Il contesto storico-religioso-politico del documento J doveva essere il secolo X-IX, mentre quello del più recente documento P era l'esilio e il postesilio (VI-V sec.).

Questa ipotesi, pur tra critiche e correzioni, ha per tutto il secolo successivo ottenuto il consenso della grande maggioranza degli esegeti. E' solo in questi ultimi anni che le critiche hanno ripreso vigore, contestando proprio

i due punti cardine dell'ipotesi: l'esistenza precedente di quattro documenti, già definiti e autonomi, e la loro datazione. Più precisamente i critici, muovendo da una maggiore attenzione prestata alla trasmissione orale e da una più forte consapevolezza dei generi letterari utilizzati, tendono a parlare di "tradizioni" o di "cicli di tradizioni" piuttosto che di documenti, cancellando così le nette separazioni. Il momento poi in cui ognuno di questi diversi cicli si sarebbe formato, non andrebbe più cercato in un arco di tempo compreso tra il regno di Salomone e la fine dell'esilio come sosteneva Wellhausen; le date di composizione dovrebbero essere di molto ravvicinate e spostate verso l'estremo più recente, da situarsi nel dopo esilio. Qualora si accettino queste nuove ipotesi, a maggiormente risentirne sarebbe proprio l'interpretazione delle pagine del "documento J", a cominciare da Gn 2, i cui contorni risulterebbero più sfumati e meno teologicamente caratterizzati. Soprattutto diversa risulterebbe la sua contestualizzazione, che non potrebbe più essere quella del grande regno davidico e della corte salomonica, ma che dovrebbe essere anch'essa vista nell'ambito dei movimenti religiosi del post-esilio.

Quale posizione prende dunque il nostro autore? Sempre nell'introduzione generale (pp. 11-18) Soggin passa in rassegna le conclusioni a cui, nell'ambito dei nostri capitoli, la ricerca esegetica è giunta e richiama (pp. 14-15) il "lavoro effettuato da Rendtorff e dai suoi discepoli a Heidelberg" e ricorda come costoro "si propongono di dimostrare che non è oggi più possibile parlare di «fonti», se applichiamo coerentemente ai testi i metodi storico-tradizionali e lo studio dei generi letterari". Appunto "lo studio delle tradizioni e dei generi letterari, inaugurato da Gunkel e continuato dai suoi discepoli Alt, Noth e von Rad (i quali tutti consideravano però l'ipotesi documentaria pienamente compatibile con le tesi del maestro), viene dal Rendtorff e dai suoi discepoli considerato invece incompatibile con l'ipotesi documentaria". Soggin però conclude affermando che "sulle tradizioni delle origini nessuno della scuola di Heidelberg ha ancora scritto qualcosa, per cui non è possibile, per ora, esaminare tali proposte come un'alternativa all'ipotesi documentaria".

Se il nostro commentatore accetta sostanzialmente ancora l'ipotesi documentaristica, propende tuttavia per una datazione più recente del "documento J". Rinuncia però a intervenire in modo netto nella questione, rimandando il lettore, nelle note, a sue precedenti pubblicazioni. "Non è necessario in questa sede descrivere l'ipotesi documentaria e i criteri per l'assegnazione dei passi alle singole fonti, né dobbiamo preoccuparci qui della datazione di queste ultime. Basti ricordare che alcuni studi recenti tendono ad abbassare notevolmente la data dello «J», collocandola in epoca di poco anteriore al deuteronomista. Dovremo dunque probabilmente dire addio ai tentativi di datare «J» in epoca più antica, per esempio al sec. IX a. C.? Vi sono elementi importanti per rispondere affermativamente a questa domanda: il futuro riserva poco o nessun credito alle ipotesi che prevedono datazioni antiche per le fonti «J» ed «E» (nei limiti entro i quali quest'ultimo esiste)".

Soggin annuncia così uno dei criteri a cui rimarrà fedele per quasi tutto il suo commentario: quello cioè di non

cercare la datazione della stesura o formazione dei singoli brani. Ciò però priva l'interpretazione del testo non soltanto di una notazione formale, ma della possibilità stessa di enucleare il significato che al testo ha voluto dare il suo estensore. E questo è uno dei risultati più fecondi del metodo storico-critico.

L'unica eccezione a questa linea interpretativa sembra presentarsi nel commento di Gn 11,1-9, l'episodio della torre e della città di Babilonia, che viene come sempre attribuito al documento J. Qui tra l'altro si legge: "Le origini della nostra narrazione non vanno cercate in Mesopotamia, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a prima vista. Un'origine tra i rimpatriati in epoca postesilica sembrerebbe più logica".

Il commentario di Soggin non è solo un libro che si legge volentieri, ma è anche un libro che si tiene volentieri tra le mani. Lo sforzo editoriale si manifesta innanzitutto nella veste del volume, rilegato in tela con caratteri in oro, nella qualità della carta, nell'uso di differenti caratteri secondo le diverse parti della pagina, nell'inserimento di intelligenti spaziature e rientri: una cura che farà la gioia di ogni esigente bibliofilo. Il lettore tende perciò a irritarsi con il revisore delle bozze, che con la sua fretta ha intaccato seppure di un nulla la qualità dell'opera. Nell'intestazione di pg. 135 è scritto Gn 6,5-22 quando doveva essere 7,1-24. A pg. 143 si trova a proposito dell'episodio di Noè visto in parallelo a quello dell'eroe mitico Utnapistim: "Un'altra differenza è che l'eroe biblico riceve l'immortalità", dove dovrebbe mancare un "non". Può invece far sorridere il lettore, che pensa alle fatiche del povero Noè, il fatto di leggere a pg. 130 che: "Il cubito è di cm 444,25".

Lasciando pure da parte la discussione sulla determinazione esatta di questa unità di misura, che può variare di qualche centimetro da esperto a esperto, ma che rimane orientativamente di circa mezzo metro essendo la lunghezza del braccio dalla punta delle dita fino al gomito, è da ritenere sia presente un 4 di troppo. Lo stesso errore viene ripetuto però a pg. 135, dove la distrazione si aggrava volendo dare le dimensioni dell'arca e del suo pescaggio: questo comporterebbe che lo scatolone galleggiante, di dimensioni già più che notevoli (cubiti 300x50x30) secondo le pretese del buon Dio, multiplicherebbe di circa 10 volte ogni suo spigolo.

Un "difetto", su cui il lettore sarà meno propenso a sorvolare sarà però il prezzo, che è di L. 60.000; tenuto conto che le pagine, compresi tutti gli indici, sono 221, si giunge così al costo di circa 272 lire per pagina. Non si può non apprezzare il coraggio con cui l'editrice Marietti propone oggi una collana così impegnativa, quando da più parti e nelle sedi più autorevoli si levano voci critiche contro l'applicazione del metodo storico-critico alla Bibbia (si veda in proposito: I. De La Potterie, R. Guardini, J. Ratzinger, G. Colombo, E. Bianchi, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991). Una riproposizione così chiara del classico metodo sembra quasi una sfida ai moderni "profeti di sventura", i quali anche nel settore dell'approfondimento e della diffusione della Bibbia "annunziano eventi sempre infausti, quasi incombessero la fine del mondo".

In tutt'altra direzione va l'opera di Soggin e il progetto di questa collana affidata nelle mani di esegeti italiani.

L'effetto ampiamente positivo dell'impresa sarebbe sicuramente maggiore se il prezzo ne consentisse una maggiore diffusione. A meno che questo non sia stato un fatto intenzionale, per defilarsi dalle mire di autorevoli censori.

Paolo Inguanotto

NOVITA' IN BIBLIOTECA

Stranieri nostri fratelli. Verso una società multirazziale, a cura della Comunità di Sant'Egidio, Morcelliana, Brescia 1989 (Cieli aperti, [2]), pp. 175, L. 16.000.

Al fenomeno dell'immigrazione degli stranieri nel nostro paese, che assume - analogamente a quanto accade nel resto d'Europa - un aspetto sempre più rilevante e porta con sé una serie di risvolti problematici, è dedicato questo volume, curato nel 1989 dalla Comunità di Sant'Egidio. Gli avvenimenti storici che si sono succeduti da allora ad oggi ce lo fanno apprezzare ulteriormente, suggerendoci di non limitare più la nostra considerazione agli immigrati del Terzo Mondo, bensì di estenderla anche alle persone provenienti dall'Est europeo.

Il problema di una società multi-etnica e multirazziale si pone come una delle maggiori sfide per l'uomo d'oggi, tanto più che, allo stato dei fatti, esso non è solo remoto e teorico, ma già reale e già presente, come l'esperienza quotidiana attesta. Le «Venti storie per capire», raccolte da M. Marazziti e poste in calce al volume, sono la testimonianza di un diffuso disagio nell'accettazione e nell'accoglienza dell'altro.

I tre testi che compongono il libro hanno dunque l'obiettivo di stimolare e alimentare la riflessione in proposito, secondo un itinerario che, fondandosi sui dati biblici e storici, ne esplicita le risonanze civili ed ecclesiali.

Il primo contributo, del biblista belga Jacques Dupont, mette a fuoco la tematica dello «straniero» nel *vangelo di Luca*. Se la vita di Gesù si svolge interamente sotto il segno dell'"estraneità" - dalla nascita alla morte -, il suo ministero pubblico mostra un'apertura della missione, che eccede continuamente i confini di Israele, individuando testimonianze autentiche di fede anche tra gli stranieri e i pagani. In particolare, in Luca lo straniero è identificato con il samaritano (Lc 17,11-19; Lc 10), che diventa il modello di fede e la testimonianza di una prossimità capace di superare ogni steccato ideologico e religioso.

L'intervento del card. Martini, arcivescovo di Milano, parte dall'analisi del vocabolario biblico per definire lo «straniero». Se l'evoluzione presente nell'Antico Testamento mostra che l'atteggiamento nei confronti dello straniero dipende dalla concezione di Dio, nel Nuovo Testamento, Gesù rivela il volto di Dio, che chiama tutti gli uomini a prendere parte al suo Regno (cf. Lc 13,29). Su questa rivelazione si deve fondare il discernimento degli *ulteriori passi da compiere oggi*, superando il semplice assistenzialismo. Da una parte, infatti, il contesto in cui inserire il problema degli stranieri è estremamente complesso, e, dall'altra, l'Occidente si mostra impreparato a questo confronto. Appare necessario riflettere sulla nuo-

va vocazione dell'Europa e, in particolare, della Chiesa europea, superando un certo autocompiacimento per la propria cultura e un certo arroccamento in privilegi e posizioni consolidate. Solo l'apertura e l'ospitalità potranno essere le vie per la pace e la conciliazione delle culture.

Andrea Riccardi, presidente della Comunità di Sant'Egidio e ordinario di Storia del cristianesimo all'Università di Roma-La Sapienza, è autore dell'*Introduzione* al volume e del saggio dedicato al passaggio *dalla società omogenea a quella pluriforme* e al *rapporto tra chiesa ed immigrati*, che, data l'affinità, devono essere letti insieme. L'autore si propone di «fare memoria», evidenziando dapprima le dinamiche storiche che, scontrandosi con l'omogeneità degli Stati europei e mediterranei, e in particolare l'Italia, hanno prodotto - dall'Ottocento fino al secondo Dopoguerra e poi ancora ai nostri giorni - fenomeni nazionalistici, coloniali, razzisti di vario tipo. Attualmente, il problema della migrazione dal Sud del mondo costituisce una domanda decisiva per la società civile e per la Chiesa, chiamate a rileggere e a ridefinire la propria identità e il proprio ruolo. In particolare, nasce la domanda sulle attenzioni (e sulle relative modalità) di cui la Chiesa debba farsi carico nei confronti degli stranieri: la soluzione non è scontata o già definita. Tuttavia, proprio qui risiede la speranza: «Non dimenticate l'ospitalità, alcuni praticandola hanno accolto degli angeli senza saperlo» (Eb 13,2).

Giordano Monzio Compagnoni

ACQUISIZIONI

Sacra scrittura

Atlante del mondo biblico, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1991, L. 95.000

MARTIN BOCIAN, *Grande dizionario illustrato dei personaggi biblici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991, L. 120.000

INGO BALDERMANN, *Introduzione alla Bibbia*, EDB, Bologna 1992, L. 26.000

LOUIS BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, L. 24.000

STANISLAS BRETON, *San Paolo. Un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia 1990, L. 16.000

RAYMOND E. BROWN, *Le Chiese degli Apostoli. Indagine esegetica sulle origini dell'ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, L. 30.000

MARIO CIMOSA, *La letteratura intertestamentaria*, EDB, Bologna 1992, L. 28.000

MARIO CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia greca. Studi sul vocabolario dei LXX*, Edizioni Dehoniane, Roma 1992, L. 30.000

JOSEF ERNST, *Luca. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1988, L. 25.000

DAVID FLUSSER, *Il Cristianesimo. Una religione ebraica*, Ed. Paoline, Milano 1992, L. 14.000

ETTORE FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986, L. 45.000

Giovanni, traduzione e commento di Rinaldo Fabris, Borla, Roma 1992, L. 100.000

BERNARD GILLIRON, *Lessico dei termini biblici*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1992, L. 22.000

La lettera di Giacomo, tradotta e commentata da Franz Schneider, "Il Nuovo testamento commentato", Morcelliana, Brescia 1992, L. 30.000

ROMANO PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Ed. Paoline, Milano 1991, L. 40.000

RUDOLPH PESCH, *Atti degli apostoli*, Cittadella, Assisi 1992, L. 120.000

LEOPOLD SABOURIN, *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989; Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, L. 48.000

E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992, L. 65.000

ARISTIDE SERRA, *Nato da donna... (Gal 4,4). Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, CENS, Milano 1992, L. 50.000

GUNTER STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1992, L. 50.000

DAVID SYME RUSSEL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)*, Paideia, Brescia 1991, L. 78.000

Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento, a cura di Walter Beyerlin, "Supplementi all'Antico Testamento" I, Paideia, Brescia 1992, L. 50.000

HANS WEDER, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù, ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991, L. 52.000

Ecumenismo

GIOVANNI CERETTI, *Molte chiese cristiane, un'unica Chiesa di Cristo*. Corso di Ecumenismo, Queriniana, Brascia 1992, L. 35.000

JAKOB J. PETUCHOWSKI, CLEMENS THOMA, *Lessico dell'incontro cristiano-ebraico*, Queriniana, Brescia 1992, L. 48.000

LUIGI SARTORI, *Teologia ecumenica*. Saggi, Gregoriana, Padova 1987, L. 28.000

JOS E. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, L. 25.000

NOTIZIE



IN MEMORIAM

Tony Franckel

Per molti di noi, entrati in F.U.C.I. nel '68, Toni era una specie di fratello maggiore: serio, attento, essenziale nell'espressione, disponibile ad ascoltare, capace di argomentare con rigore le proprie tesi, anche quando erano contro corrente. Ma Toni era anche pronto a sorridere e ridere di cuore quando, anche nel bel mezzo di una accesa discussione, ci si imbatteva in qualche spunto divertente. In montagna fu lui ad accompagnarci e guidarci con prudenza, metodo e capacità di far leggere, nella grandezza della natura, schegge di quell'Assoluto che, pur così imponente l'uomo aveva sempre cercato ed atteso con tenerezza infinita.

Compiuto il suo cammino, il Signore l'ha voluto con sé. Gli studi fatti con intelligenza e senso critico, la professione condotta con tanta passione, l'impegno civile sostenuto con fermezza, la preghiera intensa, la quotidiana meditazione della Parola, il senso nobile ed alto dell'amicizia, gli affetti familiari, l'amore grandissimo per Antonietta e di Antonietta, Elisabetta, ancora così giovane e tenera: Toni era tutto questo e con tutto questo il Signore l'ha accolto presso di sé.

Un caro amico se n'è andato, ma il breve volgere dei suoi giorni in mezzo a noi è stato grazia per la testimonianza di una fede forte, tenace e generosa che Toni ci ha dato e che ha reso più bello il tratto di strada percorso in sua compagnia.

Non dimentichiamo il dolore di Antonietta, di Elisabetta, dei familiari; certo Toni, dalla pace luminosa che condive con il Padre, cercherà in tutti i modi di renderlo meno schiacciante. Noi rendiamoci presenti con quella discrezione che proprio Toni ci ha insegnato ad esercitare in semplicità.

Gabriella Cecchetto

Sergio Montan

Il 29 gennaio è improvvisamente deceduto Sergio Montan, amico carissimo della Scuola Biblica Diocesana di Venezia e del Centro Pattaro di cui è stato fervido sostenitore e a cui portava negli incontri teologici il contributo della sua appassionata conoscenza delle Sacre Scritture.

Siamo vicini alla famiglia nella preghiera e nella sofferenza per il repentino distacco: con la viva speranza nella beata resurrezione.

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

Organo
del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Anno VI, n. 1
Gennaio-Marzo 1993
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



IN ATTESA DELLA SUA VENUTA:
LA PARUSIA
Romeo Cavedo

Pag. 1



LA FORZA CHE VIENE
DALLA RESURREZIONE

Pag. 3

UNO SPIRITO
CHE DA' FORZA
AMORE, SAGGEZZA



LA FEDE NEL MONDO.
DOPO GALILEO
Simone Morandini

Pag. 5



LA MORTE NELLA BIBBIA
"TU SEI POLVERE
E POLVERE RITORNERAI"
Antonio Bonora

Pag. 7



SUL DIGIUNO
Paolo Bettiolo

Pag. 11



DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
NOVITA' IN BIBLIOTECA
ACQUISIZIONI

Pag. 11



NOTIZIE
IN MEMORIAM

Pag. 15

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

Collana di contributi alla storia della Chiesa veneziana

Il volume comprende i seguenti contributi:

Giuseppe Gullino, *Il giurisdizionalismo dello stato veneziano, gli antichi problemi e la nuova cultura*

Bruno Bertoli, *Clero e popolo tra santità e peccato*

Gianni Bernardi, *Echi veneziani ai dibattiti teologici del tempo*

Antonio Niero, *Spiritualità dotta e popolare*

Xenio Toscani, *La dinamica delle ordinazioni sacerdotali*

Silvio Tramontin, *Caorle e Torcello da diocesi a parrocchie*

Boghos Levon Zekian, *Il monachesimo mechtarista a S. Lazzaro e la rinascita armena nel Settecento*

William L. Barcham, *"Sancta Dei Genitrix". La vergine Maria nei soffitti del Tiepolo*

"L'opera si inquadra nella prospettiva post-conciliare diretta a rivisitare la storia delle propeie origini cristiane al fine di riscoprire l'identità della Chiesa locale." ("Osservatore Romano")

"... ricerche sulle comunità locali, dove si può cogliere l'intreccio tra gerarchia ecclesiastica e laicato, tra spiritualità e opere, tra religiosità popolare e pietà" ("Il Sole - 24 Ore")

"Stile leggibile, agile (...) ma anche ricerca accurata delle fonti, riferimenti sempre precisi, bibliografia aggiornata" ("Jesus").

"Rimane da sperare che a questi contributi seguano nuove ricerche sulla storia della Chiesa veneziana" ("Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters")



W.L. BARCHAM, G. BERNARDI, B. BERTOLI, G. GULLINO, A. NIERO, X. TOSCANI, S. TRAMONTIN, B.L. ZEKIAN, *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a cura di B. Bertoli, 1993, pp. 290, 20 ill., L. 32.000

