

CENTRO DI STUDI  
GERMANO



TEOLOGICI  
PATTARO

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

# NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VIII - n. 1 - Gennaio-Marzo 1995 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

TEOLOGIA OGGI



## MORTE ED ESCATOLOGIA IN PROSPETTIVA TEOLOGICA

Bruno Forte

La questione della morte e della vita eterna riemerge dalle ceneri delle presunzioni ideologiche dell'epoca moderna e dalla negazione non meno totalizzante del nichilismo post-moderno: se l'ottimismo della ragione emancipata aveva esorcizzato la morte, relegandola alla condizione di puro momento negativo del processo totale dello spirito, il pessimismo del "lungo addio" dal moderno, estendendo l'abbraccio mortale a tutte le cose e a tutti gli istanti della vita, intesa come permanente caduta nel vuoto, non emargina di meno la drammaticità del morire. Affermare che la morte è niente o ritenere che tutto è un continuo morire sono solo due modi complementari di fuggire l'interrogativo che la morte pone alla vita: la morte è ignorata, evasa, nascosta. Questo "declino della morte" si riassume nella figura della "morte rovesciata", della morte della morte, della morte cioè espulsa dallo svolgersi della vita, che non sopporta le interruzioni e i silenzi."

La ripresa della questione del senso, al di là di queste "filosofie senza la morte", esige l'atto coraggioso del "restituire la morte". Per la fede cristiana questo "ritorno della morte" è lo stimolo a ritornare a *quella* morte, dove solo si è consumata la morte della morte: il morire del Figlio di Dio nella tenebra del Venerdì Santo e il suo risorgere alla vita. Nell'evento infinitamente doloroso della "morte in Dio" è rivelato e promesso il senso del vivere e del morire umano.

A quell'evento, letto nell'orizzonte più ampio della storia della salvezza come storia dell'alleanza fra Dio e il mondo, si volge lo sguardo della fede alla ricerca di un significato, che faccia non solo della vita il cammino responsabile dell'imparare a morire, ma anche della morte il *dies natalis*, l'evento supremo e misterioso del nascere alla vita, che sta oltre la morte.

### *L'evento pasquale come "storia della storia"*

L'evento decisivo, con cui sta o cade la fede dei cristiani, è la resurrezione del Crocifisso: "Se Cristo non è resuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede" (1 Cor 15,14). Nell'evento del resuscitamento dell'Umiliato, che il Padre opera nello Spirito, i credenti riconoscono come tracciato il destino della storia e l'universale vocazione alla gloria della Trinità: la "storia della storia" risplende nella Pasqua del Signore! La resurrezione di Cristo è il fondamento dell'attesa della resurrezione finale e la garanzia indubitabile che il destino del mondo non è la morte, ma la vittoria sulla morte: "Se non esiste resurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato!... Se infatti i morti non risorgono, neanche Cristo è risorto; ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. E anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti. Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini. Ora, invece, Cristo è risuscitato, primizia di coloro che sono morti" (1 Cor 15,13. 16-20). La vocazione ultima dell'uomo e del mondo, rivelata a Pasqua, è la vita, non la morte!

Questa vita futura ha con l'esistenza presente un rapporto di continuità nell'inaudita novità, analogo a quello che la resurrezione ha nei confronti della croce: "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" (1 Ts 4,14; cfr. i vv. 13-18).<sup>2)</sup> La resurrezione è il nuovo, che contesta e inquieta ogni apparente approdo, e lo schiude all'azione potente di Dio, apparsa nel Risorto: mentre fonda la certa speranza della resurrezione finale, la sua potenza raggiunge e contagia anche il presente dell'attesa: "Tutto ormai io reputo

una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore... perché io possa conoscere lui e la potenza della risurrezione di lui e la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti" (Fil 3,8. 10).

Nell'orizzonte di questa certezza ed insieme di questa aspettativa della fede si situa anche la speranza per il destino del singolo dopo la morte: l'incontro con Cristo, sorgente di vita nuova, non può non illuminare il futuro dell'immortalità, a cui la fede biblica era ormai pervenuta. Ciò che è nuovo è l'accento sul rapporto col Signore crocefisso e risorto, di cui è prova luminosa il dialogo dell'ora della Croce fra Gesù e il "buon ladrone", riportato da Luca: "Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno" - "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso" (Lc 23,42s.). Questa convinzione è ribadita nella teologia paolina, che postula una unione del cristiano col Cristo immediatamente dopo la morte individuale: "Sapendo che finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione. Siamo pieni di fiducia e preferiamo andare in esilio dal corpo ed abitare presso il Signore" (2 Cor 5,6-8). L'Apostolo, che pur non si sottrae alle fatiche della missione, non nasconde "il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo" (Fil 1,23), mostrando la sicura speranza che la morte introduce immediatamente in una esistenza con Cristo desiderabile e migliore dall'attuale (cfr. la conclusione del versetto: "il che sarebbe assai meglio").

In questa prospettiva si comprende pure come per la fede cristiana l'alternativa all'essere con Cristo e al partecipare in lui della vita eterna sia l'allontanarsi da lui, il rimaner fuori, l'essere cacciati dal banchetto, nel dramma di una morte (cfr. ad esempio Lc 13,3; Gv 5,24; 6,50; 8,51; 1 Gv 3,14; 5,16s.; Ap 20,14; Rm 5,12; 6,21; ecc.), cui il linguaggio simbolico del Nuovo Testamento attribuisce le immagini di "geenna di fuoco" (Mt 18,9), "fornace ardente" (Mt 13,50), "fuoco inestinguibile" (Mc 9,43. 48), "stagno di fuoco e zolfo" (Ap 19,20). Queste immagini - familiari all'universo culturale della Chiesa nascente - esprimono la tristezza del fallimento irrevocabile, la tragicità del rifiuto del dono di Dio e le sue conseguenze sull'uomo, nel presente della sua vita terrena e nel futuro della vita oltre la morte e della destinazione finale. Esse evidenziano come l'ora escatologica, compiutasi nella Pasqua, chiami a una definitività di decisione, su cui si gioca totalmente il destino dell'uomo.

La fede pasquale, testimoniata nel Nuovo Testamento, raggiunge così tutti i livelli dell'escatologia: essa non solo legge nella risurrezione di Cristo il futuro ultimo dell'uomo e del mondo, ma vi coglie anche la contraddizione permanente alla vittoria della morte, fondando lo stile di speranza vigilante proprio dell'esistenza redenta e confessando la fede in "essere con Cristo", che si inaugura nel tempo presente e continua, in forma diversa ma non meno reale, anche dopo il termine dell'esistenza terrena, nella gioia della comunione o nel dramma di un ormai irrevocabile rifiuto.

### *Vivere e morire nella Trinità: la morte come evento pasquale*

Alla luce del dinamismo trinitario-pasquale della vita cristiana va compresa anche la morte<sup>3)</sup>: essa è inseparabile dalla totalità della vita della persona e dal suo rapporto col mistero assoluto. *Verbum abbreviatum* della finitudine umana, la morte unisce la dolorosa lacerazione delle vicinanza con l'oscurità del futuro senza ritorno: "viaggio nelle tenebre", sentinella dell'avvenire assoluto non deducibile dal presente né disponibile ad esso, la morte compendia l'intero enigma della condizione umana e ripropone la questione del senso nella maniera più densa e violenta. Illuminata dalla morte e risurrezione di Cristo, in cui essa è stata ingoiata per la vittoria (cfr. 1 Cor 15,54, nonché Rm 6,9 e 8,19-22), la morte si presenta nell'analogia che la unisce all'evento pasquale: come questo essa abbraccia un supremo abbandono ed una comunione suprema.

Il supremo abbandono consiste anzitutto nell'infinita fragilità e caducità dell'esistere, che la morte rivela: chiamati alla vita dal nulla per un atto di pura gratuità, gli esseri sono avvolti dalla silenziosa Origine da cui totalmente dipendono ed in cui "si abbandonano". L'Abbandonato della croce manifesta, però, il volto paterno e amoroso di questa nascosta Origine: egli si lascia "consegnare" dal Padre alla morte, in una povertà e fiducia radicale, che gli fanno bere fino in fondo il calice della finitudine umana. La sua angoscia e paura rivelano la solidarietà infinita con la condizione umana, nella quale egli è entrato. Nessuna mistica della morte potrà allora cancellare il tratto oscuro di essa, l'aspetto misterioso e drammatico di questo abbandono senza apparente ritorno. E' per questa incancellabile tragicità della morte che la Bibbia la collega alla radice profonda del male del mondo: il peccato. "Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato" (Rm 5,12: cfr. pure v. 17; 6,23 e 1 Cor 15,21s.; nonché Gen 2,16s. e 3,19). Il fatto stesso che la morte sia vinta soltanto dalla morte dell'Innocente dimostra come fra colpa e peccato esista un misterioso, ma reale legame. La presenza di questo legame non vuol dire che senza il peccato non ci sarebbe stata la morte, ma mostra come l'aspetto di lacerazione dolorosa non avrebbe gravato sulla morte, se non vi fosse stato introdotto dall'inimicizia derivante dalla colpa. Atto del supremo abbandono, il morire conduce la persona alla soglia della più profonda separazione dall'Origine della vita e perciò alla lacerazione più grande. Si muore soli: la solitudine è e resta il prezzo immancabile dell'ora suprema: "La mia anima è triste fino alla morte; restate qui e vegliate con me... Non siete stati capaci di vegliare un'ora sola con me?... Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mt 26,38. 40; 27,46).

All'abbandono può unirsi, però, in modo nuovo e non meno misterioso la comunione: l'Abbandonato è colui che si abbandona, accettando in obbedienza d'amore la volontà di Colui che l'abbandona: "Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà" (Mt 26,42). "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc

23,46). Alla consegna di Colui, che non risparmia il proprio Figlio (cfr. Rm 8,32), risponde l'autoconsegna del Figlio stesso (cfr. Gal 2,20): la morte, evento dell'abbandono, può essere vissuta come atto di libertà e di accoglienza supreme. La Croce rivela, allora, la possibilità di vivere la lontananza più alta come la più profonda vicinanza: nel dolore della separazione più grande può consumarsi la comunione dell'amore, che è forte come la morte (cfr. Ct 8,6). Morire in Dio diventa così evento pasquale, per il quale la persona, consegnata al supremo abbandono dal Padre, accetta con Cristo e per lui di vivere la morte come offerta suprema di sé, in un atto di povertà infinita e di obbedienza totale: morire è "abbandonarsi" nel seno della Trinità.

La forza, che rende possibile l'apparentemente impossibile unità di comunione e di abbandono nell'ora della morte, è lo Spirito Santo: è lui che unisce e separa al tempo stesso l'Abbandonante e l'Abbandonato del Venerdì Santo. "Cristo con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio" (Eb 9,14). "Gesù disse: 'Tutto è compiuto'. E, chinato il capo, consegnò lo Spirito" (Gv 19,30). Come nel seno delle relazioni trinitarie il Paraclito è l'unità e la pace dell'Amante e dell'Amato, e al tempo stesso l'estasi divina, che consente ad essi di uscire da sé nel dono dell'amore, così nell'evento pasquale della morte di Croce lo Spirito è il vincolo della consegna amorosa del Padre e dell'obbedienza filiale del Crocifisso, e il fuoco del sacrificio (cfr. Eb 9,14), in cui essi consumano la lacerazione dolorosa per amore del mondo. Lontananza e prossimità possono allora coincidere grazie alla potenza del Consolatore della morte di Cristo e d'ogni morte umana: mentre sorregge l'abbandonato nel suo destino mortale, lo Spirito lo tiene unito a Dio, rendendolo capace dell'offerta suprema. Mentre illumina dal di dentro la morte, il Paraclito agisce in essa, aiutando a morire: nell'atto dello "spirare", egli non si sostituisce al morente, ma lo unisce a Cristo e lo rende così capace dell'ultimo dono, "spirando" in lui la carità suprema. Abbandono della comunione e comunione nell'abbandono, la morte è dunque un evento trinitario pasquale, che è stato illuminato una volta per sempre dalla Croce del Signore: il morire viene a partecipare del dinamismo delle relazioni divine, misteriosamente presenti in quest'atto supremo. E' questa partecipazione all'intreccio profondissimo dei rapporti interpersonali nella Trinità, che rende "personale" al massimo l'evento della morte: e ciò non solo nel senso che nessuno può sostituirsi a un altro nell'ora del morire, ma anche e propriamente nel senso che di fronte alla morte la vita è condotta ad una sorta di ricapitolazione sommamente personalizzante. E' partendo da questo carattere marcatamente personale della morte, che alcuni hanno voluto vedervi il luogo dell'*opzione finale*, l'atto dell'ultima e definitiva decisione dell'uomo: "La morte è il primo atto pienamente personale dell'uomo e quindi il luogo essenzialmente privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell'incontro con Dio e della decisione

sul destino eterno".<sup>4)</sup> In tal modo la morte diventa il vero *dies natalis*, il giorno della suprema nascita dell'uomo a se stesso davanti a Dio ed in rapporto a lui. Quest'ipotesi rende ragione non solo del carattere ultimo e definitivo dell'evento della morte, ma anche dell'universalità della salvezza in Cristo, resa accessibile alla libertà di tutti almeno in questa decisione suprema. Resta oscuro, tuttavia, dove propriamente si situò questo atto: se esso è veramente umano, deve situarsi nella storia, e dunque non può essere caratterizzato da una definitività assoluta; se esso è assolutamente definitivo, bisognerebbe ipotizzarne l'attuazione già al di là del tempo delle decisioni storiche. E' per questo che, recependo il forte rilievo del carattere personale dell'evento del morire, occorre lasciare indeterminato il modo della decisione finale, che, se potrà essere tematizzato nell'ora della morte di più per alcuni, di meno per altri, per tutti rimanderà alla globalità dell'esistenza personale, nell'insieme delle opere e dei giorni che l'hanno intessuta, delle possibilità che le sono state offerte e delle risposte consapevoli e libere, che la persona ha dato e che restano note fino in fondo a Dio solo.

(1 - *continua*)

1) Cfr. l'analisi di PH. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Bari 1985, specie pp. 659-711. Cfr. pure J.P. MANIGUE - B. ANDRÉ, *Il ritorno della morte*, Brescia 1976 e G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Napoli 1982.

2) Cfr. pure 1 Cor 15,51-53, come pure la "dimora eterna" e il "corpo celeste", di cui si parla in 2 Cor 5,1-5, e l'idea del "corpo spirituale" presente in 1 Cor 15,44; in tutto il contesto, peraltro, di 1 Cor 15,35ss. Paolo evidenzia l'alterità nella pur permanente continuità, caratteristica della resurrezione dei morti rispetto allo stato attuale.

3) Sul tema della "morte" è abbondante la riflessione teologica: cfr. ad esempio M. AMIGUES, *Le chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la Résurrection*, Paris 1981; L. BOFF, *La nostra risurrezione nella morte*, Assisi 1975; Id., *Vita oltre la morte. Il futuro, la festa e la contestazione del presente*, Assisi 1984<sup>3</sup>; M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma 1969; P. GRELOT, *Dalla morte alla vita*, Roma 1975; E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia 1975; W.M. KLEIN, *Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer Theologie des Sterbens*, Frankfurt a.M. - Bern 1983; J. KREMER, *Essi vivranno. Sulla morte, risurrezione, nuova vita*, Brescia 1978; X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, Torino - Leumann 1982; K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966<sup>3</sup>; E. SCHMALENBERG, *Tod und Tötung. Eine dogmatische Studie zur theologia mortis*, Stuttgart 1976; H. THIELICKE, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980. A livello divulgativo cfr. ad esempio V. MESSORI, *Scommessa sulla morte. La proposta cristiana: illusione o speranza?*, Torino 1982. Fra filosofia e teologia cfr. J. MANSER, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gewärtigen Philosophie und Theologie*, Frankfurt a.M. - Bern 1977; V. MELCHIORRE, *Sul senso della morte*, Brescia 1964 e L.V. THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975. Per un orientamento bibliografico cfr. infine A.J. MILLER - M.J. ACRI, *Death. A Bibliographical Guide*, Metuchen (N.J.) 1978.

4) L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1979<sup>3</sup>, p. 242.



## COME PARLARE DELLA FEDE CRISTIANA AI NON (PIU') CREDENTI?

Maria Leonardi

*Il gruppo veneziano del Meic (Movimento ecclesiale di impegno culturale) ha recentemente dedicato un incontro di studio a questo tema, dopo la lettura seminariale del volume di F. Arduzzo Imparare a credere, Cinisello Balsamo 1992. Riportiamo qui l'introduzione al dibattito.*

Questo intervento non pretende certo di offrire una risposta esaustiva alla domanda posta dal titolo. Il problema preso in esame infatti è tale da far tremare le vene e i polsi. E', probabilmente, il problema della Chiesa oggi, almeno nei nostri Paesi occidentali. Mi propongo dunque semplicemente di offrire qualche pista di riflessione, per stimolare un dibattito e sollecitare altri contributi.

### Premesse

Innanzitutto, alcune puntualizzazioni sul titolo.

*Una prima considerazione:* sulla fede. Che cosa intendiamo per "fede"? Sembra utile richiamare la duplice accezione con cui il termine può venire usato. Potremmo sintetizzare così, rifacendoci al titolo del terzo capitolo del libro di Arduzzo, che recita "Fede, come *fiducia* e come *conoscenza*":<sup>1)</sup>

a) la fede è - prima di tutto - credere a Dio che ci parla per mezzo di Gesù Cristo; è credere a Gesù Cristo, per mezzo del quale Dio si è manifestato a noi.

L'atto di fede è dunque essenzialmente fiducia, confidenza, abbandono nei confronti di Dio e di Gesù Cristo.

La fede è incontro personale con Dio. In questo senso, si usa dire che un buon "test" della fede è la preghiera: perché, se due soggetti non dialogano, come si può parlare di incontro personale?

b) la fede però non è solo credere *a qualcuno*, è anche *credere qualcosa*: c'è un contenuto di verità da credere, da cui derivano disposizioni da mettere in pratica.

E' un aspetto, questo, che viene messo in evidenza soprattutto nel Nuovo Testamento: la predicazione degli Apostoli, infatti, insiste che bisogna credere l'evento cristologico, cioè l'intervento salvifico di Dio che si è compiuto nella vita, morte e resurrezione di Cristo.

Noi, questo contenuto di verità lo esprimiamo nelle confessioni di fede, nel Credo. Il fatto che la fede abbia un contenuto, e che tale contenuto vada professato, sta ad indicare che il nostro credere non è un'esperienza soggettivistica, non è un puro sentimento e neppure una vaga esperienza religiosa: la fede cristiana si riferisce a delle realtà oggettive, che stanno al di fuori di noi e che noi accettiamo perché ci vengono annunciate come "buona notizia". In questo senso Paolo parla di *fides ex auditu* (Romani 10,17): la fede, cioè, dipende dall'annuncio.

Fede come fiducia, dunque, e fede come conoscenza (di un contenuto oggettivo) sono due momenti essenziali della struttura della fede. Gli Scolastici, ineguagliabili per le definizioni chiare e sintetiche, distinguevano *fides qua* e *fides quae*. *Fides qua* (*creditur*) è la fede *con la quale* crediamo, ossia la fede come atteggiamento; *fides quae* (*creditur*) è la fede *che* è creduta, in quanto contenuto di verità.

Mettere l'accento su uno solo dei due aspetti dimentican-

do l'altro può avere conseguenze molto negative.

*Una seconda considerazione:* sull'espressione "non credenti". Se guardiamo alla nostra realtà concreta, alle persone che incontriamo in chiesa e fuori di chiesa, ci è molto difficile dire chi sia credente e chi no. Molti praticanti sono, probabilmente, assai lontani da quell'esperienza di incontro e di dialogo con Dio che, come abbiamo detto, è essenziale alla fede. E al tempo stesso molte persone lontane dalla pratica religiosa non accetterebbero di venir definite "non credenti" e forse non lo sono, in senso pieno. Del resto, chi può misurare la fede? Non siamo in grado di valutare neppure la nostra fede personale: come giudicare quella altrui?

Qui assumeremo dunque l'espressione "non credenti" semplicemente nel senso di "lontani" (termine peraltro poco felice), cioè di persone che la comunità cristiana non incontra, perché non vengono in chiesa - se non in occasioni eccezionali - e perché essa stessa non si è premurata di andarli a cercare: o per pigrizia, o per incapacità, o anche per l'imbarazzo di non sapere come avvicinarle e quale linguaggio usare.

*Una terza considerazione* riguarda quel "non più credenti": è importante infatti, per la nostra ricerca, tener presente che i lontani cui ci rivolgiamo non sono il "buon selvaggio" del tutto ignaro di Dio, di Gesù Cristo e della Chiesa. E' persino scontato dire che oggi ci troviamo in una situazione di post-cristianesimo. Di conseguenza, quando ci chiediamo come avvicinare queste persone, quale linguaggio usare, come presentare determinati argomenti, dobbiamo sempre tener presente che se esse si sono allontanate dalle nostre parrocchie, dalle nostre comunità, è molto probabilmente perché hanno alle spalle qualche esperienza negativa o, quanto meno, un insieme di esperienze rivelatesi non significative per la loro vita. Per di più, la lontananza dalla comunità cristiana ha impedito loro di cogliere il cammino che la Chiesa ha compiuto dai tempi della loro infanzia e giovinezza: quindi rimangono ancorati ai loro pregiudizi e a una visione di Chiesa preconciare.

Ciò non vale per i giovani, si potrebbe pensare: a molti dei quali la proposta cristiana non è neppure mai stata fatta e che comunque sono nati in epoca postconciliare. Essi guardano però la televisione e leggono i giornali, dai quali ricevono, della Chiesa, un'immagine distorta, scandalistica o quanto meno superficiale, che non li apre certamente all'accoglienza del messaggio cristiano qualora venga loro annunciato.

Poste queste premesse, ecco tre proposte in vista dell'evangelizzazione.

### Ritorno al kerygma

Innanzitutto faccio mia la proposta di chi sostiene essere indispensabile oggi, nella evangelizzazione, ritornare al *kerygma*, cioè all'essenzialità del messaggio, al nucleo centrale della nostra fede, che è la morte e resurrezione di Cristo.

Non intendo, sia chiaro, dare di questo assunto un'inter-

pretazione semplicistica, quasi fosse sufficiente presentarsi alla porta delle case e pronunciare le parole "Cristo è risorto!" perché l'evangelizzazione possa dirsi compiuta e la salvezza realizzata.

Non intendo neppure affermare che l'annuncio debba essere proposto a tutti con le stesse modalità, senza tener conto della situazione di partenza dell'interlocutore e saltando ogni mediazione. Le riflessioni fatte fin qui nel nostro gruppo sulla predicazione degli apostoli quale è presentata dal libro degli Atti ci hanno reso sufficientemente avvertiti sulla necessità di diversificare le modalità di approccio a seconda della condizione degli interlocutori.<sup>2)</sup> Intendo dire che, se poniamo al centro della nostra vita e della nostra "predicazione" ai non credenti l'essenza del messaggio cristiano, cioè la buona notizia, il *vangelo* della morte e della resurrezione di Gesù, non possono non derivarne delle conseguenze.

a) Nel nostro atteggiamento: se siamo discepoli di un maestro che ha fatto la sua predicazione più grande - ci ha rivelato cioè l'amore del Padre - morendo sulla croce, non potremo presentare il messaggio se non con umiltà, con dolcezza, con rispetto della libertà della persona e dei suoi tempi di maturazione, confidando più sulla potenza intrinseca della Parola che sulla forza della nostra dialettica o di qualsiasi altro supporto umano.

Potremmo esprimere sinteticamente tutto ciò con la massima ripetuta tante volte dal card. Martini: che il vangelo va predicato evangelicamente. Sembra una tautologia, una frase ovvia, quasi lapalissiana, ma è invece un'affermazione di grande profondità. Per rendersene conto, basta pensare a quanti errori la Chiesa avrebbe evitato, attraverso i secoli, se si fosse attenuta a questa regola, senza cedere alla tentazione di ottenere conversioni con la forza fisica o la costrizione psicologica. E neppure oggi, purtroppo, si può dire che questo stile evangelico sia pacificamente e universalmente acquisito, se è vero che sacche di intolleranza e di integralismo trionfalistico sono tuttora riscontrabili nella nostra realtà ecclesiale.

Tanto più significativo, dunque, appare il proposito di Giovanni Paolo II di celebrare l'anno Duemila con un gesto penitenziale, ossia con la richiesta di perdono per le colpe commesse dalla Chiesa cattolica nei secoli passati. E sulla stessa linea evangelica si collocano le parole pronunciate recentemente dal patriarca card. Cè a proposito della consegna del vangelo di Marco a tutte le famiglie della diocesi, programmata per celebrare il IX centenario della basilica cattedrale: "Questo libro giungerà nelle case portato da mano gentile; portato da mani che lo presentano rispettosamente, che bussano con dolcezza come dice l'Apocalisse (3,20): Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me".<sup>3)</sup> Abbiamo qui veramente un programma per l'evangelizzazione: se infatti il Signore ha tanto rispetto per la sua creatura da non forzarne mai l'amore, tale dovrà essere lo stile di chi si considera suo discepolo. Del resto, è quanto insegna la prima lettera di Pietro, che, mentre esorta ad essere "sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi", raccomanda: "Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto" (3,15).

b) La seconda conseguenza del ritorno al *kerygma* deriva da un fatto che dovremmo aver sempre ben presente: ossia che annunciare la morte e resurrezione di Gesù significa annunciare l'*euaggelion*, la buona notizia. Purtroppo i cristiani sono, molto spesso, così assuefatti a parlare e a

sentir parlare di tali realtà - cioè del nucleo centrale della loro fede - da aver smarrito la percezione del vero significato della "buona notizia": del fatto cioè che la morte-resurrezione di Gesù ci ha salvato da una realtà di peccato e di morte.

Forse per riscoprire lo stupore, la gioia, la gratitudine per la salvezza acquistata da Gesù dovremmo raffigurarci con la fantasia una situazione disperata che trovi inaspettatamente uno scioglimento felice e imprevedibile; dovremmo ricreare in noi, ad esempio, i sentimenti di un uomo che stia affondando nelle sabbie mobili e che nel momento estremo veda giungere un amico in suo soccorso.

Tornano in mente le parole di Isaia (52,7-8): "Come sono belli sui monti i piedi del messaggero di lieti annunci (...), che annuncia la salvezza".

"Buona notizia", per gli antichi, era spesso l'annuncio di una vittoria militare. La città teme l'invasione di un nemico che dispone di forze preponderanti, con tutto ciò che essa può significare, di sangue, saccheggio, distruzione, deportazione; ed ecco che arriva un messaggero ad annunciare: "Abbiamo vinto noi, li abbiamo sconfitti!". *Kerygma* è appunto il termine che indica l'annuncio del banditore.

Rifacendoci ai Vangeli, potremmo pensare al tesoro trovato nel campo, ossia all'evento fortunato e impreveduto che trasforma la vita e dona una nuova visione della realtà, capovolgendo totalmente la gerarchia dei valori.

Se dunque l'evento della morte e resurrezione di Gesù è la "buona notizia", è l'evangelo per eccellenza, tornare al *kerygma* - cioè al cuore del messaggio - avrà come conseguenza che l'annuncio da noi portato ai non credenti sarà un annuncio gioioso. Qualunque sia l'approccio - mirato alla persona e determinato dalle circostanze -, dalle nostre parole dovrà comunque trasparire un riflesso di quell'esperienza di salvezza che noi stessi abbiamo sperimentato.

Non si può iniziare l'annuncio dalla proposta morale, come ha fatto in passato e come purtroppo continua a fare ancor oggi tanta predicazione. Potremmo dire infatti, con uno slogan scanzonato ma espressivo suggerito da un amico teologo "Gesù Cristo non è venuto a farci la morale, ma a tirarci su di morale". Il che non significa - occorre dirlo? - negare il valore dei precetti morali: la morale evangelica è, anzi, molto esigente; ma i comportamenti che essa richiede sono conseguenza, non punto di partenza. Solo chi ha intuito il valore del tesoro trovato nel campo è pronto ad abbandonare con gioia ogni cosa che si opponga al suo possesso. Aprire un dialogo proponendo dei precetti senza farli discendere da una premessa teologica è moralismo, non morale; e certamente non è annuncio gioioso e liberante.

Ci è modello, nella pedagogia dell'annuncio, l'apostolo Paolo, che ai suoi interlocutori prima tratteggia il misterioso progetto salvifico di Dio sull'uomo, le grandi realtà di cui i battezzati sono resi partecipi, e solo dopo propone la morale che ne deriva. Nelle sue lettere, osservano i commentatori, l'imperativo segue sempre l'indicativo: "Non sapete che il vostro corpo è il tempio dello Spirito Santo che è in voi?... Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!" (1Cor 6,19-20).

E' significativa in questo senso l'esperienza dei catechisti che, nelle parrocchie, accostano i genitori dei battezzandi, nell'intento di aiutarli a compiere un itinerario di fede: spesso coppie conviventi o divorziati risposati che affrontano il primo colloquio con evidente imbarazzo e timore

per la loro situazione irregolare, mostrano un'autentica commozione quando vien loro assicurato che Dio li ama comunque e che la Chiesa non li considera degli scomunicati.

Dovremmo credere di più che il vangelo, presentato nella sua essenza, come lieta notizia, ha una forza e una bellezza che colpisce il cuore di chi non sia pregiudizialmente chiuso. Se però non ne propone il nucleo centrale, se non è in grado di far percepire almeno un riflesso dell'esperienza liberante che gli è propria, l'annuncio rischia di presentare il messaggio in una veste scolorita o addirittura controproducente.

"La novità del vangelo - scrive Maggioni - è la perenne novità dell'amore di Dio. L'amore non invecchia, né stanca mai. E' sempre nuovo, ogni giorno che lo incontri... Se l'annuncio del vangelo appare vecchio e crea noia, allora vuol dire che non è stato annunciato il vangelo".<sup>4)</sup>

### *Linguaggio simbolico e narrativo*

La seconda proposta prende spunto da una frase di mons. Ravasi. A un intervistatore che gli chiede se, rivolgendosi agli intellettuali, non tema di dare un'immagine un po' elitaria della Bibbia, egli risponde: "Usando il materiale biblico, che è un materiale riccamente simbolico, quindi molto trasparente, è facile coinvolgere anche la persona semplice, che non ha un'attrezzatura culturale molto elevata. Io punto molto sulla narrazione. Il *kerygma*, d'altronde, era narrativo: la narrazione della passione e morte di Cristo. Così come l'Antico Testamento è la narrazione della storia d'Israele. Quindi si tratta di recuperare un discorso meno formale e più simbolico, più narrativo. Così come è il linguaggio della Bibbia".<sup>5)</sup>

Sono convinta che queste affermazioni si possano applicare non soltanto alle persone semplici ma a tutti, e - per restare al nostro tema - che il linguaggio biblico sia un linguaggio privilegiato per l'annuncio ai non credenti: sia perché la realtà di Dio è ineffabile, supera tutte le nostre spiegazioni concettuali; e la Bibbia ci offre tutta una serie di immagini simboliche che, facendo riferimento a esperienze molto comuni, note ad ogni essere umano (l'amore sponsale, l'amore paterno e materno, l'alleanza...), permette di penetrare in qualche modo, per intuizione, nel mistero; sia perché il linguaggio biblico tocca profondamente, scalda il cuore, crea una simpatia. Ne facciamo la prova tutti noi quando leggiamo, ad esempio, dei documenti magisteriali o dei manuali teologici del secolo scorso: così razionali, così definitivi; chiari, ma tali da farci sentire Dio lontanissimo, anche quando stanno affermando il contrario; e il calore che ci trasmettono, invece, i testi del concilio Vaticano II, che sono intessuti di espressioni bibliche; essi descrivono, più che definire: perché in ultima analisi narrano le vicende di un Dio che è entrato nella storia umana, vi ha portato la salvezza, ha costituito un popolo col quale continua a dialogare. E tutti abbiamo sperimentato, parlando di Dio con credenti o con non credenti, come sia più facile entrare in sintonia con l'interlocutore qualora si avvii il dialogo - anziché con ragionamenti astratti - facendo riferimento a un episodio del vangelo o raccontando una parabola.

Queste considerazioni comportano varie conseguenze sul piano pastorale. Ci confermano innanzitutto nel proposito di sperimentare, come gruppo Meic, in vista dell'evangelizzazione, alcune iniziative incentrate su temi biblici (conferenze presso l'una o l'altra sede di Consiglio di quartiere nel centro storico, serate di dialogo nei condomini

di Mestre); ci inducono inoltre a riflettere sul fatto che gli "evangelizzatori" (tutti noi, cioè) dovrebbero acquisire un linguaggio biblico. Tale linguaggio però non si improvvisa, perché nasce dalla familiarità con le Scritture: non solo dallo studio, ma soprattutto dalla meditazione, dalla lettura sapienziale, che, giorno dopo giorno, può far sì che le categorie bibliche diventino le nostre categorie.

### *Riscoperta della mistica*

Una terza proposta nasce dall'osservazione di un fenomeno che è sotto gli occhi di tutti e che non può non colpire dolorosamente i cristiani: una diffusa, quasi affannosa ricerca del sacro spinge oggi un gran numero di battezzati non a riavvicinarsi alla Chiesa, ma a cercare altrove esperienze religiose o magiche. Come ha scritto recentemente Enzo Bianchi,<sup>6)</sup> "se si cerca Dio, lo si invoca come 'immediato', in una voracità di epifania che costruisce apparizioni, inventaria guarigioni, crea messaggi divini in bocca a santoni, guaritori, sciamani, profeti di una religione emozionale che rifugge la parola e dunque resta incapace di accedere al linguaggio parlato". Perché avviene questo? Secondo Bianchi, la caduta di molte utopie "laiche" (in particolare del marxismo) e "il triste appiattimento del messaggio cristiano da parte delle istituzioni tendenti a interiorizzare quale esperienza religiosa un impegno, una militanza nella società a livello etico, morale, hanno portato molti in una erranza spirituale, perché la religione cristiana è sempre più confusa con pratiche filantropiche a servizio della società. E quando un bisogno non è soddisfatto 'in patria' si cerca altrove".

E' un tema ricorrente, negli scritti di Enzo Bianchi, questa denuncia di un clima ecclesiale a suo giudizio dominante oggi per cui avremmo una Chiesa attiva, efficace, protagonista nella carità tra gli uomini, ma spesso incapace di mostrare che Gesù è il suo Signore.

Mi sembra utile dunque accostare queste analisi a quanto afferma Natale Terrin in un articolo di alcuni anni fa sull'ateismo: "il mondo di oggi - e l'ateo in particolare - vive una crisi nei confronti di Dio perché non sa più dove sia Dio e non sa, di conseguenza, dove cercarlo". Questo fatto - secondo l'A. - dovrebbe "agire da stimolo dentro alle religioni perché si abbiano a cogliere i simboli e i segni oggi più capaci di trasmettere la presenza e il contatto con il divino". "Il senso del mistero e del sacro costituisce la fase preparatoria di ogni esperienza del divino", continua Terrin, sostenendo che "soltanto l'esperienza religiosa con una iniziale dimensione mistica che raccolga un insieme di sentimenti nei confronti di Dio - sentimenti di ricerca di Lui, di desiderio, di turbamento, di abbandono, di amore, di fascino - può garantire che là c'è una presenza di Dio e che i segni e i simboli non sono inutili, ma hanno trovato risposta".<sup>7)</sup>

Se queste affermazioni sono vere, esse rappresentano un forte invito, per noi cristiani, a riscoprire grandi ricchezze che possediamo e che, temo, rischiamo di valorizzare sempre meno, impoverendo così la nostra esperienza di fede e rendendo più difficile agli altri dividerla con noi.

Mi riferisco, innanzitutto, alla mistica propriamente detta. Osservando infatti quale attrattiva eserciti oggi la mistica orientale, in particolare su molti giovani, vien da chiedersi: "Possibile che dell'esperienze dei grandi mistici cristiani noi non riusciamo a far conoscere nulla?". Perché dunque, ad esempio, il Centro Pattaro non potrebbe presentare, in una serie di conferenze, grandi figure di mistici: da

Meister Eckhart a santa Brigida, a san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila? Non per proporre dei medaglioni storico-agiografici, ma per far conoscere - tramite esperienze concrete - una forma di comunicazione dell'anima con Dio che è sì una via di conoscenza, ma avviene in modo misterioso e singolare, diverso e personalissimo per ciascuna anima mistica. E' tutto un mondo da scoprire, di cui i più neppure sospettano l'esistenza.

Restando poi nell'ambito del risvolto mistico della nostra esperienza religiosa, mi sembra valga la pena richiamare l'attenzione su una realtà meno eccezionale: sulle nostre liturgie.

Non sembri fuori tema parlare di liturgia nel contesto di una riflessione sui non credenti: sia perché molti "lontani" presenziano di quando in quando alla messa per motivi familiari, sia perché alla liturgia eucaristica domenicale partecipano molti adolescenti e giovani, che purtroppo, come l'esperienza insegna, sono candidati a diventare ben presto essi stessi "lontani"; sia, infine, perché è la liturgia a formare noi come credenti: noi che poi dovremmo essere capaci di trasmettere qualcosa della nostra esperienza di fede a quanti non credono. Una Chiesa, infatti, evangelizza prima di tutto per irradiazione, comunicando ciò che essa stessa vive. Chiediamoci, dunque: le nostre liturgie comunicano veramente il mistero della fede? O abbiamo perso la dimensione mistica della liturgia?

Noi oggi ci affanniamo a spiegare. Ed è giusto: non sono certo da rimpiangere i tempi in cui il popolo credente non era messo in grado di capire nulla, vuoi per il latino, vuoi per i gesti che - appunto perché non spiegati - non venivano compresi. Ma oggi siamo passati all'eccesso opposto; anche perché, mancando quasi totalmente altre occasioni di catechesi, si è indotti a istruire i fedeli sul significato teologico dei riti nel momento stesso della celebrazione. Di conseguenza, si riversa sulla liturgia un diluvio di introduzioni, di commenti, di intenzioni che da un lato rendono quasi irrilevante - al confronto - la proclamazione della parola di Dio, dall'altra non lasciano alcuno spazio al silenzio e all'ascolto. Per non parlare dei canti, che spesso, oltre ad essere eseguiti malamente, mettono in bocca all'assemblea melodie scadenti e parole d'incredibile banalità.

Ci sono persone che si sentono allontanate da queste liturgie, sciate e comunque molto fredde. Si riesce a creare, tutt'al più, un'atmosfera di calore umano e di festa, ma molto più raramente un clima di preghiera, rendendo difficile così la percezione che si stanno celebrando i "sacro-santi misteri". Certo, bisogna evitare di cadere in misticismi a buon mercato. Non basta creare un'atmosfera "magica" con penombre, musiche soffuse, lumi accesi davanti a un'icona, per avere un'autentica esperienza del mistero di Dio. Fa però riflettere una frase del noto liturgista don Luigi Della Torre il quale, riferendosi a certe liturgie domenicali, ha scritto press'a poco: ci sono assemblee così impegnate a celebrare se stesse, da perdere di vista che stanno celebrando un atto di adorazione a Dio.

Al mistero di Dio si accede certamente anche per via razionale, ma nessuno oggi è tanto illuminista da pensare che questa sia l'unica via di contatto e di incontro col divino: anche la nostra sensibilità, tutti i nostri sentimenti, possono concorrere a questo incontro, quindi la bellezza in tutte le sue forme (musica, arte figurativa e architettonica, gestualità) può essere un potentissimo veicolo per la percezione e la contemplazione di un mistero che ci supera sempre. Può aiutarci ad intuirlo questo passaggio di una

meditazione tenuta dal Patriarca Cè nella basilica marciana: "Quando il diacono prende dall'altare, sfolgorante della luce della pala d'oro, il libro dei Vangeli e lo porta solennemente ostendendolo al popolo, è la divina "Sofia" - Cristo Sapienza di Dio! - che appare in mezzo al suo popolo, il quale, in piedi, l'acclama con gioia e santo timore: "Alleluja" (che significa: Lodate il Signore!). Il libro del Vangelo viene accompagnato sull'ambone da certi accesi fra i nimbi dell'incenso: memoria della rivelazione del Sinai. Il tutto è un atto di fede nella divina presenza, presagio di quella luce che illuminerà la città santa, quando 'non vi sarà più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio ci illuminerà' (cfr Ap 22,5)".<sup>8)</sup>

Quanto poi al significato teologico del silenzio, val la pena rifarsi ad alcune considerazioni sul tema proposte da don Francesco Lambiasi alla Settimana teologica '93 del Meic.<sup>9)</sup>

Tutta la liturgia - egli sostiene - si riassume nelle parole che concludono il Nuovo Testamento: "Lo Spirito e la sposa dicono: 'Vieni!'. E chi ascolta ripeta: 'Vieni!'(...). 'Sì, verrò presto!'. Amen!" (Ap 22,17. 20). Essa, cioè, è un incontro d'amore, e l'amore si riassume nel silenzio; è incontro col mistero, davanti al quale bisogna tacere e adorare, bisogna abbandonarsi allo Spirito, che è il vero regista della liturgia. Noi - secondo Lambiasi - abbiamo perso la dimensione mistica. Ci diamo da fare con grande attivismo, vogliamo spiegare tutto; ed è giusto spiegare, ma bisogna fare attenzione: perché il mistero non può essere spiegato, e noi con le nostre troppe parole finiamo per banalizzarlo. A volte, alla conclusione di una liturgia dobbiamo ammettere che abbiamo spiegato tutto, ma è mancato l'incontro. Con lo Spirito Santo - continuava il teologo, citando un'efficace immagine di Enzo Bianchi - ci vuole molta delicatezza. Lo Spirito, si sa, è una colomba. Ora, se uno ha accanto a sé una colomba e se, accorgendosi, comincia a muoversi troppo, la colomba vola via. Così avviene con lo Spirito Santo: se nelle nostre liturgie ci agitiamo troppo, diventando sempre noi protagonisti, e non facciamo silenzio, non "ascoltiamo", non lasciamo spazio allo Spirito, questi non trova modo di agire.

### *Formazione degli evangelizzatori*

Non si può concludere un discorso sull'evangelizzazione senza soffermarsi un momento a riflettere anche sugli evangelizzatori, su tutti i cristiani, cioè, inviati come sono a portare l'annuncio del vangelo ai non credenti.

Facendo riferimento alle riflessioni sulla natura della fede poste in apertura, emerge spontanea una prima considerazione: se è vero che la fede (*fides qua*) è fiducia, è fidarsi di Dio, è incontro e dialogo con lui, se è prima di tutto esperienza, è chiaro che potrà venir trasmessa solo da chi questa esperienza la vive autenticamente: come nella veglia pasquale la luce si propaga da candela a candela.

Non dobbiamo dimenticare però l'altro aspetto della fede (*fides quae*), cioè il contenuto di verità che crediamo e siamo mandati ad annunciare. Un evangelizzatore non può non conoscere le verità che annuncia. Sembra un'affermazione ovvia, e invece oggi si incontrano non pochi catechisti e animatori che ignorano nozioni basilari, non pochi cristiani impegnati o appartenenti a movimenti che rivelano una preoccupante fusione d'idee sull'insegnamento della Chiesa. Non basta la buona volontà: si può rendere anche un cattivo servizio a Dio, presentandolo come non è (e molti esempi si potrebbero portare di persone che, già disposte a riannodare i propri legami con la co-

munità cristiana, ne sono state nuovamente allontanate da approcci del tutto fuorvianti, condotti, si capisce, con le migliori intenzioni).

Non intendo dire, con questo, che bisogna diventare teologi per poter parlare di fede con un non credente, ma soltanto che ognuno dovrebbe sentire il dovere di acquisire una conoscenza delle verità cristiane che sia adeguata al suo grado di cultura. Molto spesso - data l'attuale situazione di post-cristianesimo - l'evangelizzatore dovrà discutere obiezioni, dovrà aiutare l'interlocutore a superare pregiudizi e a impostare correttamente i problemi: tutto questo richiederà da lui una chiarezza di idee che non si improvvisa. Di qui, un invito a tutti a leggere, a documentarsi, a frequentare corsi di Scuola Biblica e di Scuola Teologica.

Al tempo stesso, però, queste affermazioni non devono spaventare, al punto da trattenere qualcuno dall'annunciare la fede. Certo, dobbiamo porci di fronte al problema senza faciloneria, dobbiamo prepararci con serietà (è una preparazione che dura tutta la vita), ma alla fine bisogna aver sempre presente che chi apre i cuori perché la Parola venga accolta, è lo Spirito Santo.

"La novità della nuova evangelizzazione - scrive il card. Martini in un documento non a caso intitolato *Alzati, va' a Ninive, la grande città!* - non va cercata in nuove tecniche

di annuncio, ma innanzitutto nel rinnovato entusiasmo di sentirci credenti e nella fiducia nell'azione dello Spirito Santo che 'ogni giorno aggiungeva alla comunità nuovi salvati' (Atti 2,48)".<sup>10)</sup>

1) Cfr. pp. 39-50. Ma la sintesi qui riportata è tratta dal volumetto di F. ARDUSSO-G. BRAMBILLA, *Il Credo. Spiegazione e documenti della fede dei cristiani*, Leumann (TO) 1990.

2) Cfr. P. INGUANOTTO, *La comunicazione della fede nella comunità apostolica. Struttura e diversità della prima predicazione nei discorsi degli Atti*, "Notiziario del Centro di studi teologici Germano Pattaro", 7 (1994), n. 1, pp. 4-7.

3) Incontro di apertura della Scuola di preghiera, 25 ottobre 1994.

4) Citato in U. SARTORIO, *Modelli e percorsi di evangelizzazione: riflessione teologico-pastorale*, "Notiziario del Centro di studi teologici Germano Pattaro", 6 (1993), n. 2, p. 6.

5) "Gente Veneta", 15 ottobre 1994, n. 37.

6) "La Stampa-Tuttolibri", ottobre 1994, p. 1.

7) A.N. TERRIN, *Presenza e assenza di Dio nell'ateismo contemporaneo*, "Credereoggi", 1 (1981), n. 5, pp. 47-60.

8) M.CÈ, *Convocati in cattedrale per rinnovare l'alleanza battesimale. Tre meditazioni sul IX centenario della dedizione al Signore della basilica di San Marco*, Venezia 1994, p. 27.

9) Don Francesco Lambiasi è docente di Pneumatologia presso la Pontificia Università Gregoriana e autore, tra l'altro, del manuale *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di Pneumatologia*, Bologna 1991, 384 pp.

10) Citato in SARTORIO, *Modelli e percorsi cit.*, p. 8.



## TEMI E PROBLEMI DELL'ECUMENISMO

### CONTATTI ECUMENICI TRA CHIESA CATTOLICA ROMANA E CHIESA COPTO ORTODOSSA

*Philippe Luisier S.J.*

Quando si fa la coda nella basilica di San Marco per ammirare la Pala d'oro e l'attesa si prolunga, a causa della folla, si può alzare gli occhi e esercitare la pazienza davanti alla biglietteria, guardando i mosaici della Cantoria di destra. Là si vedono diversi episodi della traslazione del corpo dell'Evangelista a Venezia. La faccenda ha luogo attorno all'828, nel tempo in cui due mercanti veneziani - i loro nomi, Buono e Rustico, si leggono pure sui mosaici - riescono a persuadere il monaco Staurazio e il prete Teodoro d'Alessandria che le reliquie di Marco staranno meglio sulle rive dell'Adriatico che non su quelle orientali del Mare Mediterraneo. Al grido di *kanzir, kanzir!* (anche questo particolare è rammentato più volte dai mosaici), la guardia musulmana li lascia passare con il prezioso carico e dopo un viaggio avventuroso, la comitiva approda trionfalmente a Rialto.

Questa vostra storia, vera oppure ricamata di leggenda, voi la conoscete molto meglio di me, ma mi pare interessante tornarci sopra, perché l'episodio segna in modo drammatico il punto di incontro tra Venezia e Alessandria, tra un Occidente cristiano in piena espansione e un Oriente conquistato dai cosiddetti infedeli, o per dirlo francamente, tra una Chiesa di rito romano abbastanza aggressiva e una Chiesa orientale ridotta alla difensiva. Qui potremmo soffermarci e meditare sul testo della *translatio* di san Marco, sia quale "mito" basilare della Serenissima, sia quale simbolo della decadenza dell'Oriente cristiano sottomesso all'Islam.

Basta ora tener presente per il tema di stasera, cioè l'ecumenismo tra la Chiesa romana e la Chiesa copto ortodossa, l'ambivalenza dell'evento dell'828: da una parte la presa di coscienza dell'alterità, giacché l'Occidente va incontro all'Oriente; d'altra parte, la negazione della stessa alterità, tramite la traslazione, cioè lo spostamento da un luogo all'altro, di una tradizione locale precisa. Questa ambivalenza che cerco di delimitare porta un nome inglese nel vocabolario ecumenico di oggi: *estrangement*, cioè il lento sviluppo d'un mondo che vive accanto a un altro, sempre più allontanandosi nell'ignoranza mutua più o meno colpevole.<sup>1)</sup> Alla fine, entrambi non sono più capaci di riconoscere quanto li faceva somigliare l'uno all'altro. Tornare indietro, rifare il cammino fino al punto di congiunzione e tracciare allora insieme una strada nuova, tale sarebbe forse il compito dell'ecumenismo odierno. In questo senso, il ritorno di reliquie di san Marco alla sede di Alessandria, alla cattedrale del Cairo nel 1968, costituisce un segno di un'importanza incalcolabile per il rapporto tra Chiesa romana e Chiesa copta.

Partendo dai mosaici della vostra splendida basilica, mi sono concesso una premessa generica sul significato possibile dell'ecumenismo oggi. Volgendoci verso il passato, vogliamo adesso scoprire dove si trovano le radici di quell'*estrangement* e considerare gli sforzi meritevoli che le due Chiese hanno fatto durante la loro storia per tentare di superare gli antagonismi e ritrovare l'unione.<sup>2)</sup> Dando un'altra occhiata ai mosaici di san Marco, un

particolare deve attirare la nostra attenzione; voglio accennare alle vesti dei due Alessandrini, specialmente ai loro copricapi: indubbiamente di sacerdoti e monaci greci. La cosa va confermata sia dalla *translatio* veneta che parla di Staurazio e Teodoro, Greci, sia, ma in modo negativo, della tradizione copta che sembra ignorare la traslazione - per i Copti, si capisce, un furto - delle reliquie dell'Evangelista, almeno fino al secolo XIII. Difatti, la reliquia che gioca un ruolo importante per i Copti durante il Medioevo, non è il corpo, ma la testa di san Marco, testa che sarebbe sempre rimasta ad Alessandria (Maqrîzî, il noto storico musulmano del secolo XV riferisce nella sua cronaca, per l'anno 1419, un furto del santo capo, perpetrato dagli stessi Veneziani - mi spiace! -, ma la coscienza copta, pare, non vi ha prestato attenzione).<sup>3)</sup> Comunque sia, la cosa che stasera ci interessa capire è la situazione ecclesiale di Alessandria al momento della traslazione, nell'828: vi si trovano due Chiese rivali, la Chiesa greca, detta melchita perché seguace della confessione dell'imperatore di Bisanzio (in arabo *al-malik*, il re) - proprio a questa Chiesa appartenevano le reliquie di san Marco asportate da Buono e da Rustico - e la Chiesa copta, cioè egiziana autoctona, chiamata anche giacobita perché riorganizzata da un vescovo siro dal nome di Giacomo Baradeo († 578).

La separazione delle Chiese, lo scisma non si è fatto d'un colpo solo, ma è giusto di ritenere la data del 451 come fatidica. Avete già sentito parlare del Concilio di Calcedonia, una città situata dall'altra parte del Bosforo, di fronte a Costantinopoli. Vi si radunarono più di 500 vescovi per condannare il patriarca d'Alessandria, Dioscoro; il suo avversario più deciso fu il papa Leone Magno, secondo l'usanza romana non presente di persona al Concilio, ma rappresentato dal suo legato Pascasino. Che cosa diceva Dioscoro? Nientaltro, ostinatamente nientaltro di quanto aveva scritto san Cirillo († 444), già patriarca d'Alessandria, il gran campione del Concilio di Efeso nel 431, che aveva condannato le teorie di Nestorio. Il pensiero di san Cirillo è sintetizzato nella sua formula "una sola natura del *Logos* incarnato". Un attaccamento troppo esclusivo a formula cristologica accettabile, ma non abbastanza precisa,<sup>4)</sup> diviene così la radice del cosiddetto monofisismo (*mia physis*, una natura) sia di Dioscoro, sia dei Copti contemporanei sotto la guida del patriarca Shenouda III. Ma ora, tutti hanno riconosciuto che si tratta solo d'un monofisismo verbale, cioè che queste Chiese orientali separate da Calcedonia in poi dal resto della cristianità (le Chiese copta, sira e armena) non credono che in Cristo esista una sola natura divina e che, in contrapposizione, l'uomo Gesù sia una mera marionetta i cui fili vengano tirati dalla divinità. No! La dottrina di Cirillo, seguita da Dioscoro e da tutta la tradizione della Chiesa egiziana autoctona fino a oggi, non vuole negare l'integrità della natura umana del *Logos*, cioè anima e corpo, ma la sua impostazione è quella tradizionale ad Alessandria fin dal secolo III e si riassume nel motto *logos/sarx*, Verbo/carne (cfr. il Prologo di san Giovanni). La tendenza quindi è di subordinare l'umanità integra di Cristo all'azione del *Logos* divino e di parlare di due nature prima dell'unione del Verbo divino con la carne, in modo teorico, ma certamente d'una sola natura in Cristo dopo l'unione; la gran paura della cristologia alessandrina è

di vedere il Cristo *diviso*, cioè di considerare in Cristo una natura umana come un secondo soggetto accanto al *Logos* divino. In Occidente invece e per papa Leone, parlare di due nature in Cristo era cosa normale, perché l'unità si vedeva nella *persona* unica di Cristo. Dobbiamo aggiungere che la parola "persona" non viene utilizzata volentieri da Cirillo, che preferisce quella di *hypostasis*, o di sostanza. Senza andare fino in fondo all'argomento, basta capire che la difficoltà del linguaggio adatto per esprimere il mistero di Cristo, vero Dio e vero uomo, sia in latino sia in greco, congiunta alle rivalità secolari fra le Sedi di Costantinopoli, Antiochia e Alessandria, avevano reso il problema cristologico insolubile al tempo di Dioscoro e di papa Leone.<sup>5)</sup>

La Chiesa d'Alessandria, nella sua maggioranza egiziana e specialmente nel gruppo potente e numeroso dei monaci, è stata vicina al patriarca condannato, poi esiliato e nel corso dei secoli, quale monofisita o meglio non-calcedonese, si è sempre più allontanata dalle altre Chiese orientali e dalla Chiesa romana, mentre i legami fra Alessandria e Roma erano, prima di Calcedonia, particolarmente stretti. I Copti rimasero in unione, anche se non sempre stabile, solo con gli altri non-calcedonesi, cioè con la Chiesa di Siria detta propriamente giacobita e la Chiesa armena gregoriana. Quanto all'ortodossia dal punto di vista di queste Chiese, essa consiste nel riconoscere quali Concili ecumenici solo i tre primi, Nicea, Costantinopoli I e Efeso: le loro decisioni vengono ritenute normative per la fede, ciò che non è il caso per Calcedonia e gli altri concili - si tratta quindi d'un significato molto restrittivo di ortodossia, ben diverso da quello dei Greci e degli Slavi ortodossi, calcedonesi come i Latini!

Se affrontiamo ora questo nostro tema di stasera, cioè dei contatti ecumenici tra Roma cattolica ed Alessandria copto ortodossa, dobbiamo fare un balzo che supera un lungo spazio di tempo, quasi un millennio, prima di avere notizia d'un vero incontro fra Latini e Copti. Si deve effettivamente aspettare il 1440 perché Roma si decida, durante la formidabile impresa unionistica del Concilio di Firenze, a mandare un legato al patriarca copto Giovanni XI. La Lettera inviata da lui al papa Eugenio IV, Gabriele Condulmer che era veneziano di Venezia e non di campagna, in risposta all'invito a partecipare all'unione già conclusa con i Greci si trova tuttora nella Biblioteca medicea-laurenziana; vi si può leggere come lui, Giovanni, abbia fatto tradurre il breve latino in arabo da alcuni "stimati mercanti veneziani". Come mai, dopo tanti anni d'*estrangement*, Roma si è potuta interessare a quegli Orientali? Né le crociate, colla presa di Damietta, importante porto dell'Egitto, né la visita di san Francesco d'Assisi al sultano aiubide al-Malik al-Kamil (1219) avevano provocato qualsiasi avvicinamento. Certo, ad Alessandria stessa e persino al Cairo si trovavano case commerciali europee, di Venezia per esempio, coi suoi consoli, ma nessuna trattativa a livello ecclesiale ne è mai risultata. Sembra piuttosto che l'attenzione della Santa Sede rispetto ai Copti provenisse da alcuni Etiopi che giunsero in Italia nei primi decenni del Quattrocento. Precisamente a quest'epoca c'è tutta una letteratura attorno alla figura del Prete Gianni, che va allora identificato col negus d'Abissinia. Nella già citata Biblioteca medicea-laurenziana si trova una versione inedita di

questa famosa lettera, del tutto apocrifia, indirizzata al papa Martino V, predecessore di Eugenio IV. Non è facile sapere in quale misura la Curia romana credette in quella frode, ma è sicuro che l'unione sognata coi Copti al Concilio di Firenze doveva, nell'idea di Roma, assicurare l'aiuto del re d'Etiopia nella lotta contro gli infedeli: attaccando dal Sud, arrestando le acque del Nilo, il favoloso impero del Prete Gianni avrebbe potuto distruggere la potenza dell'Egitto mammalucco e quindi, indebolire notevolmente le forze musulmane - così almeno si pensava all'epoca!

Ora che abbiamo incontrato gli Etiopi, prima di gettare uno sguardo sulle vicende del Concilio di Firenze nei confronti della Chiesa copta, vorrei inserire qui una breve digressione sui cristiani del Corno d'Africa. Se non ne ho parlato prima, è solo perché l'Etiopia, nel senso estensivo coll'Eritrea e l'Etiopia odierne, era sotto la giurisdizione, insieme alla Nubia (il Nord del nostro Sudan), della Chiesa egiziana. Diventata cristiana nel secolo IV, l'Etiopia ricevette fin dall'inizio il suo unico vescovo da Alessandria - il metropolita etiopico era dunque un monaco egiziano copto, che parlava la lingua del suo paese e non la lingua semitica del regno del negus. Dopo Calcedonia e lo scisma dei Copti, l'Etiopia seguì la Chiesa madre e figura anche oggi tra le Chiese non-calcedonesi. Non prima dell'anno 1951, l'Etiopia ha potuto godere d'una sua propria gerarchia ecclesiastica. Ma tranne lo stretto legame gerarchico, le due Chiese sono vissute l'una accanto all'altra nella diversità liturgica e in una grande autonomia di costumi, diversità riflessa nelle lingue, copto poi arabo per l'Egitto, ge'ez, poi aramaico e altre lingue per l'Etiopia. Però, la concezione di Roma secondo la quale si doveva arrivare al negus attraverso il patriarca di Alessandria era perfettamente ragionevole.

Il legato del papa Eugenio IV arrivò al Cairo, dove risiedeva ormai da lungo tempo il patriarca, nel maggio del 1440. Già in settembre poté tornare a Roma, portatore d'una lettera molto cortese del patriarca Giovanni XI, nello stile ampolloso caro agli Orientali, ma soprattutto con un legato alessandrino, l'abate Andrea, del famoso monastero di sant'Antonio sul Mar Rosso. Da Gerusalemme si unì alla comitiva un monaco abissino residente nella Città Santa. Per la prima volta dunque nella storia, una vera delegazione della Chiesa alessandrina, colle sue componenti copta e etiopica, veniva incontro alla Chiesa latina, rispondendo all'iniziativa romana.

Il Concilio di Firenze aveva già potuto concludere felicemente l'unione colla Chiesa greca, firmata nel 1439; però questa unione non sopravvisse agli attacchi sia interni sia esterni contro Costantinopoli, che cadde sotto il Turco 14 anni dopo. Anche con la delegazione alessandrina si firmò l'unione e una lettera della stesso patriarca Giovanni XI mandata al papa Nicola V nel 1450 dà la prova della recezione dell'unione tanto da parte del patriarca quanto del negus. Ma il vero problema consiste nel significato dell'unione. Per la Curia romana, unione con la Sede di Pietro voleva dire sottomettersi alla giurisdizione del Sommo Pontefice. Per il patriarca copto invece, l'unione era ed è tuttora compresa, come unione di carità, ciascuno restando padrone in casa sua. Più grave ancora, a mio parere, di tale questione canonica è l'allontanamento, l'*estrangement* delle due Chiese tipico di tutta la vicenda. Per scegliere un unico

esempio, la traduzione latina della lettera araba del nostro patriarca costituisce, specialmente nel brano teologico, una straordinaria somma di controsensi fino all'inintellegibilità. Non è colpa solo dell'inesperienza degli interpreti, ma risulta ancor più dallo sviluppo del pensiero e della ricerca teologica del tutto diversi durante il millennio di separazione. La Chiesa copta non ha conosciuto la scolastica occidentale e l'Occidente non ha saputo quasi niente del magnifico sforzo teologico dei Cristiani di lingua araba nei confronti dell'Islam, di modo che era inevitabile che l'incontro rimanesse un dialogo di sordi. Non di meno deve stupirci il fatto che tale unione durasse così poco.

Eppure fin da questo primo contatto, la Chiesa copta non cessò di essere in relazione con Roma. Dal 1521 al 1741, non si contano gli scambi epistolari, né le legazioni ufficiali o private inviate da una Chiesa all'altra. Vorrei soffermarmi solamente sulle missioni presso i Copti del gesuita Gianbattista Eliano, che andò in Egitto due volte negli anni 1561-1585. Eliano, nato a Roma da genitori ebrei, è molto legato a Venezia, dove si è convertito, seguendo l'esempio del fratello maggiore, ha ricevuto il battesimo il 21 settembre 1551 nella chiesa di S. Salvador; poi è entrato nella Compagnia di Gesù. Uomo del tutto affascinante, questo Eliano; durante il suo primo soggiorno fra i Copti, non ha visto in loro che segni di ignoranza e d'eresia, ma ha cambiato opinione in seguito e ha riconosciuto, dopo accurati studi delle fonti copte, il carattere ortodosso della fede copta, cioè pienamente in accordo coll'insegnamento della Chiesa. Egli stesso riassume ottimamente tutto il problema nella formula "si vede dai lor detti che la questione è piuttosto *de nomine* che *de re*".<sup>61</sup>

Queste parole, Eliano le scrisse nel 1583. Purtroppo, bisogna confessare che nei tempi seguenti, i cattolici non hanno smesso di trattare i Copti da eretici. D'altra parte, i Copti non hanno fatto granché per capire la posizione giuridica dei Latini e così, il dibattito è rimasto sempre nell'equivoco. Il cambiamento decisivo, la svolta fatidica ebbe luogo nel 1741, l'anno dell'erezione, da parte di Roma, d'una propria gerarchia cattolica per i Copti. L'evento fu preparato con un previo invio di alunni copti al collegio romano della Propaganda, giovani di gran valore intellettuale e morale che, al loro ritorno in patria quali sacerdoti cattolici, sentirono il bisogno di creare per il piccolo gregge già unito attorno ai missionari latini, un clero locale di rito copto. La Congregazione della Propaganda, l'attuale Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, ha sempre sostenuto con molto tatto la rivendicazione dei copti cattolici per conservare il proprio rito. E' chiaro che la costituzione d'una gerarchia cattolica, indipendente dal patriarcato, fu ed è ancora oggi sentita come un'offesa, nei riguardi della Chiesa copta ortodossa. Nel 1895, Leone XIII conferì il pallio a un vescovo copto cattolico, iniziando così un patriarcato copto cattolico d'Egitto. L'attuale patriarca si chiama Stefano II; benché i Copti cattolici rappresentino oggi una infima minoranza a paragone dei Copti Ortodossi, la loro vitalità è inversamente proporzionale al loro numero.

Si capisce come diventasse difficile l'avvicinamento di Roma ad Alessandria, dal momento che quella decise di istituire una propria gerarchia autonoma: secondo la nostra lettura interpretativa dell'*estrangement*, la faccenda avrebbe significato la rottura finale dello sforzo

unionisitico. Io vedo invece nella costituzione di questo gruppo di Copti uniti a Roma, ancorché modesto, una possibilità unica per superare lo sbarramento d'ignoranza reciproca delle tradizioni dell'altro, finché il linguaggio dell'uno diventi comprensibile all'altro - giacché si tratta, come insegna l'Eliano, di divergenze *de nomine*! Quanto a me non condivido le opinioni di chi confessa l'uniatismo romano, quale accorgimento machievellico per anettere Chiese.

Dove siamo giunti oggi? Ho già accennato all'evento del 1968, quando parte delle reliquie di san Marco, da Venezia andarono al Vaticano, dove Paolo VI le consegnò a una delegazione copto ortodossa: La gioia popolare, all'arrivo dell'ambasciata al Cairo, fu indescrivibile; il patriarca Cirillo VI († 1971) depose il reliquiario sotto l'altare della cripta nella nuova e vastissima cattedrale.<sup>7)</sup> La dimensione ecumenica dell'evento fu richiamata dal patriarca Shenuda III nella basilica di San Pietro in Vaticano durante il suo storico incontro con Paolo VI nel maggio 1973. Un documento firmato dai due papi (il titolo va utilizzato tradizionalmente per le due Sedi), pubblicato in quell'occasione,<sup>8)</sup> dichiara la fede cristologica comune alle due Chiese e istituisce una commissione mista per lo studio comune delle fonti ecclesiastiche in vista di sciogliere le divergenze che rimangono. Dal 1974 al 1992, detta commissione si è radunata 8 volte, ma i progressi dei primi anni sono stati di recente rallentati. E da allora non ci sono più incontri del genere.<sup>9)</sup>

Nondimeno vorrei concludere con un'immagine di concordia, una miniatura copta di stile già arabizzante che si può ammirare in un codice dei vangelicopti datato al 1250.<sup>10)</sup> La miniatura rappresenta un uomo seduto, che tende le mani, ricoperte d'un panno bianco, per ricevere con venerazione un libro, portogli da un altro personaggio, in piedi, con capelli e barba grigi. L'iscrizione araba spiega: è Marco l'Evangelista che riceve da Pietro il libro del vangelo. Difatti, la tradizione copta medievale è unanime nel sostenere che Marco ha predicato ad Alessandria il vangelo del suo maestro Pietro, mettendo per iscritto l'insegnamento ascoltato a Roma. Magnifica unione delle due Chiese, dunque nel dare e ricevere, simboleggiata dai loro rispettivi fondatori, simbolo anche dello scambio ecumenico, nell'umiltà e nel servizio alla Parola evangelica.

1) L'espressione *estrangement* viene dal Padre Yves Congar O.P., oggi cardinale; cfr. il suo contributo «Neuf cents ans après. Notes sur le "schisme oriental"», in *1054-1954. L'Eglise et les eglises. Neuf siècles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1954, vol. I, p. 8.

2) Sull'argomento in generale, giova rimandare all'interessante articolo d'uno studioso copto cattolico: MALAK HANNA, «Die koptische Kirche: Ihre Trennung und ihr Einheitsstreben», *Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*, 13 (1973) 25-48. Per l'epoca contemporanea, cfr. le cronache delle riviste *Irenicon* e *Proche-Orient chrétien*, sotto le voci "Chiesa copta" ed "Egitto".

3) Sulle reliquie di san Marco nella tradizione copta, cfr. OTTO F. A. MEINARDUS, «An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark», *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970) 348-376; la nota del Maqrizi, cfr. *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 544, e le pagine 1531-1532 dell'articolo "Mark, Saint" in *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya, New York 1991, vol. 5.

4) L'ottavo anatema del secondo concilio di Costantinopoli (a. 553), precisa appunto il senso ortodosso della formula; cfr. *Decisioni dei concili ecumenici*, a cura di Giuseppe Alberigo, Classici U.T.E.T. 1978, p. 186.

5) La formulazione teologica di questo paragrafo deve molto agli articoli "Cirillo" e "Cristologia" di Manlio Simonetti, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, cui si rinvia per ulteriore informazione.

6) cfr. G. CASTELLANI, «La missione pontificia presso i Copti sotto Gregorio XIII», *La Civiltà Cattolica* 1948, p. 67. Su Eliani, cfr. la notizia biografica a lui consacrata da CHARLES LIBOIS S. J., *Monumenta Proximi Orienti II. Egypte (1547-1563)* (Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 145), Roma 1993, pp. 320-323.

7) cfr. la cronaca del *Proche-Orient chrétien* 18 (1968) 185-198. Le reliquie erano già partite da Venezia un anno prima. L'incontro della delegazione copto ortodossa con Paolo VI ebbe luogo sabato 22 giugno e l'inaugurazione religiosa della cattedrale del Cairo, mercoledì 26 giugno.

8) *Common declaration of Pope Paul VI and Shenouda III* (10 may 1973), in *Enchiridion Vaticanum* 4 (Bologna 1982), 2498-2507 (con traduzione italiana a fronte).

9) I *Rapporti* finora prodotti dalla Commissione mista si possono leggere in *Enchiridion Oecumenicum*. I. Dialoghi internazionali 1931-1948 (Bologna 1986), 2243-2267.

10) Si tratta del f. 65 v. del ms. copto-arabe I dell'Institut Catholique di Parigi, cfr. JULES LEROY, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés* (Bibliothèque archéologique et historique. Institut Français de Beyrouth, t. 96), Paris 1974, p. 166 del testo e riproduzione a colori nella tavola E.

\* *Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta al Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" il 7 dicembre 1994 nell'ambito del corso ecumenico Conoscere i Copti. Il cristianesimo in Egitto. L'Autore ringrazia p. Vincenzo Poggi per aver rivisto la forma italiana.*



## LE MEDITAZIONI DEL PATRIARCA CÈ PER L'ANNO MARCIANO

Mario Cantilena

La dedicazione di una chiesa, oltre che una festa liturgica, ha costituito da sempre occasione di omelie o di lettere spirituali, e all'interno di questa tradizione, che ha visto il contributo dei grandi vescovi della Chiesa antica (da Eusebio ad Agostino, da Teodoreto di Cirro a Cesario di Arles), si è mosso Marco Cè in occasione del nono centenario della dedicazione di S. Marco, avvenuta l'8 ottobre del 1094. In tre meditazioni, ora pubblicate,<sup>1)</sup> il Patriarca di Venezia fa della basilica il luogo topografico e spirituale dal quale proporre alla sua comunità il rinnovamento dell'alleanza del battesimo. Il luogo è ricco di bellezza e di storia quanto pochi altri nella cristianità d'occidente, e all'incomparabile fascino dell'arte unisce quello, leggibile solo dall'affetto del credente, di una memoria cara, di una "storia di famiglia" (p. 22).

Le tre meditazioni muovono dall'assemblea di Sichem (Gs 24), in cui Giosuè ricorda agli Israeliti la loro storia, da Terach, padre di Abramo, alla terra promessa e conquistata. Egli quindi li invita a scegliere fra il Dio di Israele e quello degli Amorrei (che in verità non sono chiamati "idoli", come si legge a p. 6), e dopo che Israele ribadisce la sua fedeltà al Signore, è conclusa una nuova alleanza, il cui segno è una pietra innalzata sotto il terebinto. Con una suggestiva analogia, di gusto patristico, a questa pietra viene accostata la nostra cattedrale (p. 33), che è quindi la testimonianza resa dai nostri padri al loro battesimo. Le tre meditazioni si dispongono attorno a tre aspetti dell'assemblea di Sichem: il ricordo di una storia di amore e di elezione da parte di Dio, l'invito a decidersi per il Signore, la risposta impegnativa del popolo. Ma, al di là della scansione programmatica, i tre aspetti si intrecciano all'interno di ognuna delle tre parti, che costituiscono quindi un'unica ampia meditazione. Il linguaggio e la sostanza di questa, conforme alle consuetudini della predicazione di Marco Cè, sono squisitamente biblici. Citazioni e reminiscenze della Scrittura sono sottese a tutto il discorso, che ne è nutrito *intus et in cute*, e si dispone attorno a diversi temi. La prima meditazione ripercorre il significato del tempio nella storia della salvezza, dalla tenda del convegno al tempio di Salomone, dal corpo di Cristo, crocifisso e risorto, alla Chiesa e a tutti noi, che ne siamo la continuazione. La seconda si incentra sull'alleanza e la vocazione del popolo di Dio, e ripercorre anch'essa le pagine della Scrittura, attraverso un'efficace lettura dei principali elementi architettonici e decorativi della basilica. La terza meditazione, a contenuto più direttamente parenetico, è destinata principalmente al tema della conversione e alla carità, come manifestazione visibile e Parola leggibile di Dio.

Nonostante la qualità elevata della predicazione, lo stile di queste pagine è semplice e scorrevole, e non ha nulla a che fare con i lenocini dell'oratoria sacra. Anzi in esso traspaiono, ben riconoscibili, gli accenti tipici del Patriarca e le sue caratteristiche preferenze tematiche. Fra queste, va segnalata innanzitutto l'attenzione e il riconoscimento del valore della divinità dell'uomo,

pietra viva del tempio di Dio (pp. 7, 12, 44). In Cristo, di cui siamo "concorporei" (p. 29), la divinità è partecipata all'uomo (p. 26). Educato dalla misericordia di Dio, "impariamo a vedere accanto a noi il fratello, nel cui volto riconosciamo le nostre stesse divine sembianze" (p. 24). Viene in mente una precedente, memorabile omelia, quella pronunciata in occasione del furto dei gioielli che ornavano la Nicopea, dove il Patriarca ebbe a dire che il vero sacrilegio era quello compiuto dall'autore del furto a danno di se stesso, immagine vivente di Dio. Nutrito dell'ascolto della Parola di Dio, è il cristiano stesso, a sua volta, Parola di Cristo, messaggio di salvezza per il mondo (p. 42). E' qui in piena evidenza il significato fondamentale del Cristianesimo come abbattimento della parete divisoria tra Dio e mondo e tra sacro e profano, cosicché il culto, il vero culto da rendere a Dio, è la vita stessa di ogni giorno (pp. 13, 31). La storia della Chiesa non cammina "accanto", bensì "dentro al nostro mondo e al nostro tempo" (p. 43, con una reminiscenza della *Lettera a Diogneto*). Alla propria storia di Chiesa si guarda con rispetto e amore ("non è indifferente per un cristiano appartenere a questa o a quest'altra chiesa particolare", p. 33), ma che non ci sia nessuna nostalgia per la cristianità perduta è chiaro da alcuni accenni (nella società cristiana valori evangelici e realtà terrene si intrecciavano "non sempre coerentemente", e la storia della basilica di S. Marco "non fu esente da ambiguità", p. 3; la nostra Chiesa è "consapevole di essere una minoranza di credenti in una maggioranza non più capace di dar ragione della propria fede", p. 43; la dottrina sociale della Chiesa è valorizzata "come insegnamento etico, fuori di ogni polemica del passato", p. 42). Traspare con evidenza un'ecclesiologia pienamente comunionale, per cui il Vescovo amministra la Parola "da servo, non da padrone" (p. 28), e la Chiesa, attenta alla cultura del suo tempo (pp. 38, 41), è invitata a cercare "un rapporto più corretto fra clero e laici", per una "comunione interecclesiale più adulta", cosciente che "la benedizione di Dio si posa sulla ricerca comunitaria delle strade, sull'uso della razionalità, sulla valorizzazione delle competenze e delle responsabilità e nel confronto fraterno delle esperienze" (p. 38). Il tono dominante di queste meditazioni, e si può dire in genere dell'attività pastorale del Patriarca, è infatti la visione del Cristo e della Chiesa come di una porta aperta (p. 23), e questa sensibilità alla dimensione accogliente e misericordiosa del Cristo lo porta anche a forzare l'interpretazione di *Pantokrator* (che in verità non significa "colui che tutto contiene", p. 25, bensì "onnipotente").<sup>2)</sup>

Pagine come queste, nutrite di Scrittura, riepilogano felicemente la tradizione e sono fervide di una fede autentica e vivificante. Esse mostrano, assimilata in pienezza, la lezione del Concilio, il che basterebbe, in tempi come questi, a segnalarle alla nostra gratitudine, e, nella loro 'impeccabilità', segnano un traguardo su cui saremmo lieti si potesse attestare sempre la predica-

zione dei pastori. Sembra impossibile chiedere di più alle parole di un Vescovo, alle parole della Chiesa: epure, forse, è necessario.

Il linguaggio di questa predicazione, come s'è visto, è il linguaggio biblico. Un linguaggio "di famiglia" (p. 22), e quindi, per un cristiano, un linguaggio imprescindibile. E tuttavia la Chiesa, oggi, deve prendere atto di una realtà che, dopo i primi secoli, le era stato possibile dimenticare, ma che ritorna prepotentemente a interpellarci. Esistono miliardi di uomini per i quali questo linguaggio, queste storie, questo 'codice', insomma, sono inutilizzabili, per i quali Sicheem e Giosuè, Israele e Marco, l'agnello e il calice, non sono nomi parlanti, avvenimenti familiari, immagini evocative di una realtà vissuta e di una storia vivente, ma elementi di un linguaggio arcano. Non solo. Esistono centinaia di milioni di uomini per cui questi stessi nomi sono elementi usurati di un linguaggio spento, e di questi uomini, qualche decina di migliaia è ormai tra noi, a Venezia. E anche tra noi, convocati in Cattedrale, siamo proprio sicuri che parlare di "incontro sacramentale", "indulgenza plenaria", "diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito", sia ancora parlare una lingua comprensibile, sia ancora, in ultima analisi, comunicare la Parola di Dio?

Si tratta di una domanda terribile, perché la scoperta di non avere più un linguaggio può condurre alla disperazione, e a tutti noi sembra non solo spaventoso, ma anche eretico, il solo ipotizzare che il nostro codice possa essere inutilizzabile. Eppure, forse, non è il caso di disperare. Se è vero che il cielo e la terra passeranno, ma la Parola del Signore non passerà mai, ciò non ci deve portare all'idolatria di nessun linguaggio umano, fosse anche il 'patois di Canaan', perché questo appartiene pur sempre alla terra. Il linguaggio biblico resta la lingua e il codice della tradizione cristiana, che ha una sua storia e una sua geografia culturale, per quanto imponenti. Ma la pretesa dell'universalità del messaggio di Cristo è fondata sull'universalità dei contenuti, non delle forme storiche che il messaggio ha assunto. La Chiesa è oggi chiamata, *almeno* quanto lo fu nei primi secoli, ad uno sforzo di universalizzazione del suo Vangelo, le cui coordinate culturali nessuno è ancora in grado di definire. La difficoltà è molto superiore a quella del Cristianesimo dei primi secoli, quando in definitiva esisteva una sola cultura egemone, quella ellenistico-romana, che i Padri della Chiesa del resto non esitarono a sposare e a fecondare. Oggi le religioni e le culture con cui il Cristianesimo è a contatto sono vera-

mente plurime, e, ciò che più conta, la stessa Chiesa d'occidente, e quindi ciascuno di noi, ne è almeno in parte penetrato al suo interno. Può darsi che il riferimento costante alle pagine della Bibbia sia sufficiente a mantenere viva la fede *all'interno* della Chiesa, a prezzo magari di un'iniziazione sempre più impegnativa. Ma c'è da porsi seriamente il problema di coloro che sono fuori dalla nostra storia, e fuori dal nostro idioma ebraico-cristiano, e che spesso incontrano, in altre religioni, esperienze di vita spirituale non solo ricche di fascino e di contenuto, ma insospettabilmente affini a quelle cui noi siamo consueti (si pensi, per fare un solo esempio legato all'occasione, alla valorizzazione del tempio come spazio simbolico e microcosmo sacro). E' preclusa a questi popoli una conoscenza della buona notizia che non passi attraverso il nostro codice, che è poi il codice biblico, il 'grande codice' della cultura occidentale? Oppure, visto che quanto ci è stato rivelato in una storia particolare (la storia di Gesù di Nazareth), si ripete realmente nella vita e nella storia di ogni uomo, figlio di Dio, abitato dallo Spirito, destinato alla gloria della risurrezione, non sarà il caso di essere pronti a cercare altrove, di volta in volta in altri linguaggi ed in altri codici, le parole più efficaci per trasmettere l'unica Parola?

In uno dei più bei documenti del Concilio, nel decreto sull'attività missionaria, si legge che "la Chiesa della Nuova Alleanza in tutte le lingue si esprime e tutte le lingue nell'amore intende e comprende, superando così la dispersione babelica" (*Ad Gentes divinitus* 4). In nota a questo passo, il testo del decreto conciliare cita, tra le altre fonti della tradizione (ed è un caso unico nei documenti del Concilio) l'immagine dell'atrio della Basilica di S. Marco, con la raffigurazione di Babele. Ma i mosaici della prima cupola che si incontra, entrando in basilica, raffigurano la Pentecoste. A me piace vedere simbolicamente, in questo primato topografico, il contrassegno di una vocazione particolare della nostra Chiesa, congeniale del resto alla sua storia anche recente. Una spiccata vocazione pentecostale, che la sappia porre in prima fila anche nella ricerca culturale, nell'apertura ecumenica, nell'impegno interconfessionale e interreligioso.

1) MARCO CÈ, *Convocati in cattedrale per rinnovare l'alleanza battesimale. Tre meditazioni sul IX centenario della dedicazione al Signore della basilica di San Marco*, Edizioni CID, Venezia 1994; pp. 45, L. 1.000.

2) L'errore è comune al *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore e A.M. Triacca, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 1636.

## DALLA BIBLIOTECA

### NOVITÀ IN BIBLIOTECA

*Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, a cura di J.-P. WILS e D. MIET, Queriniana, Brescia 1994, pp. 408, L. 39.000.

La necessità di individuare proposte efficaci e rigorose, capaci di superare il relativismo post-moderno, senza per questo ricadere in una precettistica banalizzante, sembra essere uno dei temi centrali della ricerca etica contemporanea. Un contributo importante in questo senso è offerto dall'opera che presentiamo (n.228 della collana

"Giornale di teologia"), che attraverso quattordici saggi di autori diversi delinea alcune categorie fondamentali del discorso etico. Un testo a più voci, dunque, proveniente dall'ambiente centroeuropeo (Germania e Svizzera), che vede la partecipazione di alcuni tra i principali protagonisti della teologia morale cattolica. Incontriamo così temi come "Libertà, volontà, responsabilità" (P. Kaufmann) o "Identità" (G.H. Hunold), affrontati soprattutto in chiave storica, in un percorso essenziale attraverso il pensiero filosofico e teologico dell'Occidente. Altri saggi presentano un impianto più dichiaratamente sistematico, come la proposta (forse



troppo ambiziosa) di K. Steigleder per "La fondazione dell'etica normativa" in un confronto con la tradizione analitica americana. Spesso poi gli autori si concentrano sull'articolazione di alcune polarità tradizionalmente presenti nel discorso etico, da quella su "Diritto e giustizia" di A. Bondolfi, all'articolata meditazione su quella più fondamentale di bene-male ("Etica e morale / Bene e male / Giusto e sbagliato", W. Lesch).

Tra i contributi più significativi - che danno il tono all'intera opera - vanno senz'altro citati quelli di D. Mieth ("Coscienza", "Norma", "Teologia ed etica / Lo specifico cristiano"), tesi ad un ripensamento del rapporto tra verità e libertà che sappia riconoscere la specificità di un'etica teologica, senza dimenticare il faticoso processo di discernimento che si dà nel dialogo con l'umanità intera. Risulta centrale, in questo quadro, il concetto di "Responsabilità" (A. Holderegger), relativamente recente nel discorso etico, ma oggi spesso utilizzato per descrivere l'assunzione di un impegno etico personale di fronte al mondo ed agli altri. Appare così un'etica che si sa seconda, che sorge nella luce di una parola interpellante, ma che rifiuta di farsi ridurre a mera esecuzione di programmi già dati, implicando sempre un elemento di creatività e di critica nei confronti del dato.

E' chiaro, già da questa breve presentazione, il livello nel quale il testo intende collocarsi: si tratta di un'opera "fondamentale", che non intende confrontarsi direttamente con specifici problemi di tipo morale, ma piuttosto costruire un sistema di riferimento, individuando alcune parole chiave per "dire l'etica". Certo la pluralità degli autori, che costituisce una ricchezza dell'opera per la pluralità di prospettive presentate, dà talora l'impressione di trasformarsi in frammentazione del discorso, rendendo talvolta problematico l'approccio al testo. E tuttavia chi scrive ritiene che la fatica del dialogo offra una *chance* insostituibile anche in un terreno delicato come quello etico; solo nella valorizzazione delle diverse prospettive, nella messa in opera di categorie differenziate, è possibile costruire un linguaggio dell'etica abbastanza articolato da poter essere interpellante senza diventare autoritario. In questo senso l'opera - forse non adatta ad un vasto pubblico - offre senz'altro stimoli importanti per chi desidera ripensare con serietà le categorie della teologia morale per il nostro tempo.

Simone Morandini

ANDREA DA STRUMI, *Passione del santo martire milanese Arialdo*. In appendice: ANONIMO, *Passione del beato Arialdo, sepolto nella chiesa di S. Dionigi*. Introduzione, traduzione e cura di M. Navoni, Milano 1994 (Di fronte e attraverso, 335 - Biblioteca di Cultura medievale. Storie e cronache), pp. 235, L. 28.000.

Nel 1904 veniva ufficialmente approvato il culto tributato ad *immemorabili* al diacono milanese Arialdo, capo e martire di quel movimento religioso denominato "Pataria" che troverà espressione anche in altre parti d'Italia. In quell'occasione l'arcivescovo di Milano, card. Andrea Carlo Ferrari, scriveva una lettera al clero, nella quale proponeva alla venerazione dei fedeli la figura del santo come modello di incremento e purificazione della fede, ma anche dello sforzo per il mantenimento dell'identità cristiana in un mondo secolariz-

zato: "Osservate come la vita di questo nostro santo si svolse non nell'ombra tranquilla e nascosta d'una casa o di un chiostro, ma fra il tumulto del mondo e nelle difficili vicende d'una lotta accanita per la riforma. Anche oggidi la Chiesa deve combattere una lotta fiera, incessante contro i nemici della fede, per opporsi all'invadente incredulità, che tutto vuol laicizzare, che vuol strappare dal seno delle nostre famiglie e dal cuore dei nostri figli il prezioso dono della fede. Arialdo combatteva per la purezza dei costumi, noi dobbiamo combattere per la conservazione della fede. E come lui, ecclesiastico, senti il bisogno dell'aiuto del laicato cattolico, e fece servire la spada di Erlembaldo alla difesa della religione allora oppressa dalla spada; così anche presentemente la Chiesa sente il bisogno che i figli suoi nel laicato colle loro forze intellettuali e con alacrità di volere, concorrano ad aiutarla nella difesa di quella fede, che è derisa ed oppressa da una scienza orgogliosa, ribelle al lume divino e da un mondo perverso e perversitore, che non volle fin dal principio riconoscere Gesù Cristo, e che minaccia oggidi per tutta quanta la società il ritorno al paganesimo" (A. C. FERRARI, *Sant'Arialdo. Lettera del cardinale arcivescovo di Milano al ven. clero della sua diocesi*, Milano 1904, pp. 4-5). Sono gli stessi sentimenti che, ancor oggi, la liturgia di Arialdo ci suggerisce: "Nella tua sapienza, ravvivando la memoria del diacono e martire Arialdo, ci sproni a combattere la buona battaglia e ci offri un nuovo esempio di coraggio e di fede".

A novant'anni di distanza, le parrocchie delle località nelle quali principalmente si svolse la vicenda di Arialdo - Cucciago, Angera e Carimate - hanno voluto celebrare quell'avvenimento, promuovendo, con il patrocinio della Biblioteca Ambrosiana, una nuova versione italiana delle due principali fonti sulla vita del santo martire, insieme ad un Convegno di studio tenutosi lo scorso settembre.

Queste le radici del volume che presentiamo, il quale inaugura una sezione, dedicata ai testi agiografici, della nota "Biblioteca di Cultura medievale". La benemerita collana, che già ha reso disponibili per il pubblico italiano fonti e studi di notevole importanza in ordine alla conoscenza della cultura medievale, ci offre ora due documenti agiografici e liturgici di rilevante e molteplice interesse. La *Passione del santo martire milanese Arialdo* scritta dal patarino Andrea, divenuto poi monaco a Vallombrosa e abate del monastero di Strumi, è strettamente legata alla vicenda personale dell'autore e spesso riporta a fatti da lui direttamente vissuti, rivelandosi non solo una testimonianza indispensabile per ricostruire la vita di Arialdo o per conoscere l'autore e il committente dell'opera (Rodolfo, abate maggiore di Vallombrosa), ma costituendo altresì un documento che ci introduce in uno dei punti focali della spiritualità medievale dei secoli XI-XII, che troverà molte modalità di espressione e avrà esiti assai diversificati. Insieme, viene edita la anonima *Passione del beato Arialdo, sepolto nella chiesa di S. Dionigi* (conservata nel manoscritto h 89 inf. della Biblioteca Ambrosiana), fonte di non secondaria importanza, perché intenzionalmente complementare rispetto al più ampio testo dello Strumense.

In questo complesso contesto ci guida Marco Navoni, dottore della Biblioteca Ambrosiana e studioso di liturgia ambrosiana, che qui - se non andiamo errati - per la

prima volta affronta il tema del movimento medievale di riforma della Chiesa.

L'accurata *Introduzione* (pp. 9-49), basata sulla principale bibliografia sull'argomento, vuole innanzitutto contestualizzare in modo piano e sobrio i testi pubblicati: a questo scopo sono destinati il *Sommario degli avvenimenti* e tre schede, rispettivamente dedicate al movimento patarino e ai temi in discussione negli ambienti riformatori dell'XI secolo, il nicolaismo e la simonia. Segue una più specifica introduzione ai testi agiografici contenuti nel volume: la presentazione della *Vita Arialdi* di Andrea da Strumi e del suo autore - di cui va segnalata soprattutto l'attenta analisi della metodologia storica e agiografica dello Strumense e del ritratto di Arialdo che ne esce - è completata da una più breve notizia sulla *Vita* anonima, in cui è descritto il codice che la conserva, non trascurando di affrontare la questione dell'autore e l'analisi stilistica.

La sezione più cospicua del volume (pp. 51-227) è, ovviamente, quella che contiene i documenti agiografici, corredati dal testo originale posto a fronte. La traduzione - che, di per sé, non costituisce una novità assoluta, dato che la *Passio* di Andrea da Strumi era già presente nel volume curato una decina d'anni or sono da Paolo Golinelli (*La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara - Milano 1984) - appare tuttavia qui felice e puntuale: il curatore ha senza dub-

bio tenuto conto e rispettato la destinazione liturgica del testo, che doveva anzitutto essere ascoltato, offrendone una versione molto godibile e piacevole. Da segnalare anche il cospicuo apparato di note che accompagna i testi e che ne facilita la lettura e la comprensione.

Concludono molto opportunamente il volume la *Bibliografia di riferimento* (pp. 229-244) e i due *Indici dei nomi di persona e di luogo* (pp. 245-251).

In conclusione, scorrendo le pagine di questo libro si è invitati a compiere un viaggio, memori dell'invito: "Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto..." (Dt 8,2). E' dunque un invito a "fare memoria" del proprio passato, per mettersi in ascolto di una delle più vive testimonianze del movimento riformatore milanese dell'XI secolo e, insieme, del clima di quel cruciale periodo della storia della Chiesa per riscoprire le "pietre vive" che la costituiscono: "Guardate alla roccia da cui siete stati estratti" (Is 51,1). ed è, insieme, l'invito a ripercorrere i sentieri della fede per esprimere una rinnovata fedeltà al Vangelo e per individuare risposte significative alle attese, alle sfide e agli interrogativi che il nostro tempo pone alle comunità ecclesiali. Un volume che fa da ponte tra passato e futuro, tra "già" e "non ancora", perché impresa mai compiuta è la sequela del Signore Gesù.

Giordano Monzio-Compagnoni

## VITA DEL CENTRO



### ECUMENISMO

#### «CONOSCERE I COPTI»: UN BILANCIO

L'idea di promuovere la conoscenza del cristianesimo egiziano o copto è nata dall'intenzione di caratterizzare l'Anno Marciano sotto il profilo ecumenico. Significativo poi si è dimostrato il fatto che il corso è iniziato nei giorni in cui ricorreva il trentesimo anniversario della promulgazione della costituzione dogmatica *Lumen gentium* e dei decreti *Orientalium ecclesiarum* e *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964). E' facilmente intuibile la singolare correlazione dell'argomento scelto con i tre documenti del Concilio Vaticano II.

La proposta ha suscitato un interesse inatteso in un periodo solitamente intenso e fitto di iniziative. Lo testimoniava la presenza di un pubblico relativamente nuovo e composito, nonché il dibattito sempre vivace benché stretto nel poco tempo a disposizione.

Il tragitto, dimostratosi inevitabilmente veloce, ha trovato felice approdo grazie alla conferenza o, per meglio dire, alla conversazione conclusiva. Si è trattato infatti di un vero e proprio "incontro" fraterno con Amba Athanasios e Amba Markos, i quali hanno presentato - tra speranze e timori - la situazione attuale della Chiesa copta ortodossa, di cui sono rispettivamente vescovo e metropolita per la Francia.

Se si basasse sulla mera quantità di informazioni ricevute, il bilancio del corso risulterebbe modesto.

Apprezzabile sembra piuttosto il fatto che sia emersa nettamente l'esigenza di superare una troppo lunga estraneità reciproca, la quale nei secoli passati ha molto influito sulle incomprensioni e sulle diffidenze reciproche tra Chiesa copta e Chiesa cattolica, e di ritrovare la comunione ecclesiale a partire dall'originario e fecondo patrimonio di fede e di santità comune ad entrambe le tradizioni.

Questa esperienza potrebbe anche significare che è tempo di rivolgere maggior attenzione alle Chiese orientali. In terra d'origine esse rappresentano degli arcipelaghi dispersi nell'oceano delle masse islamiche. Eppure nel nostro sentire comune con troppa facilità sembrano venir considerate realtà ormai archeologiche, esigue e quindi di poco rilievo o al massimo degne di curiosità "esotiche". Se così fosse, si tratterebbe di pesanti preclusioni, che rendono pericolosamente indifferenti. Le chiese europee infatti appaiono spesso distratte per quanto accade ai pochi cristiani che ancora vivono in Medio Oriente o sulle sponde meridionali del Mediterraneo, anzi rischiano di non accorgersi delle piccole comunità che già si stabiliscono nei paesi nordoccidentali in seguito al flusso migratorio. Conoscere e far conoscere i Copti, così come i cristiani orientali, diventa allora una condizione essenziale, per diventare pronti ad accoglierci l'un l'altro, come Cristo ha accolto noi, per la gloria di Dio (cfr. Rom 15,7).

Natalino Bonazza

NOTIZIARIO

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

Anno VIII, n. 1  
gennaio-marzo 1995  
Pubblicazione trimestrale  
Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.2.1988  
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
*Maria Angela Gatti*  
*Caterina Novello*

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Redazione  
San Marco 2760  
30124 Venezia  
Tel.e Fax 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia  
Fotocomposizione: CompuService Ve

## SOMMARIO

 \_\_\_\_\_ Pag. 1  
MORTE ED ESCATOLOGIA  
IN PROSPETTIVA TEOLÓGICA  
*Bruno Forte*

 \_\_\_\_\_ Pag. 4  
COME PARLARE DELLA FEDE CRISTIANA  
AI NON (PIU') CREDENTI?  
*Maria Leonardi*

 \_\_\_\_\_ Pag. 8  
CONTATTI ECUMENICI  
TRA CHIESA CATTOLICA ROMANA  
E CHIESA COPTO ORTODOSSA  
*Philippe Luisier S.J.*

 \_\_\_\_\_ Pag. 12  
LE MEDITAZIONI  
DEL PATRIARCA CE'  
PER L'ANNO MARCIANO  
*Mario Cantilena*

 \_\_\_\_\_ Pag. 13  
DALLA BIBLIOTECA  
NOVITÀ IN BIBLIOTECA

 \_\_\_\_\_ Pag. 15  
VITA DEL CENTRO  
ECUMENISMO

Venerdì 26 maggio, ore 18.00  
Scuola Grande San Giovanni Evangelista (San Polo 2454)

**Don Giannino Piana**

della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

presenta l'enciclica di papa Giovanni Paolo II

***Evangelium vitae***

L'incontro è promosso dal Centro di Studi Teologici "G.Pattaro" in collaborazione con  
l'Ufficio Diocesano per la Catechesi.