

APPUNTI DITEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXVI - n. 2 - Aprile-Giugno 2013 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

*Anno della Fede
Spunti di riflessione*

EVENTI



UN PAPA DI NOME FRANCESCO

Gian Luigi Brena

L'elezione del cardinale Bergoglio al soglio di Pietro con il nome di Francesco ha suscitato e continua a suscitare per molti motivi sorpresa e aspettative: la novità del nome e della personalità del Papa hanno colpito tutti. Abbiamo chiesto a p. Gian Luigi Brena, gesuita e docente di filosofia all'Istituto "Aloisianum" di Padova, di scrivere una riflessione per i nostri lettori.

È un fatto che il nuovo Papa abbia incontrato ampie simpatie con il suo modo più quotidiano, più sobrio e più spontaneo di rivolgersi alle persone fin dalla prima sera. Diversi altri gesti e indizi sono stati rilevati dai mezzi di comunicazione sociale: dalla croce pettorale alle scarpe, dall'albergo pagato alla lavanda dei piedi del giovedì santo in un carcere minorile. Naturalmente c'è l'effetto della novità; occorre scontare anche la risonanza mediatica che contribuisce a un entusiasmo che non può essere che passeggero. Ma in tutto questo si può scorgere anche qualcosa di sostanziale, percepito e corrisposto sia dalle persone di Chiesa sia dalla gente in generale, qualcosa che può essere connesso anche alla scelta del nome Francesco: una nuova semplice vicinanza spirituale della Chiesa a tutte le persone, soprattutto alle più trascurate. Non c'è solo l'affabilità dei gesti. Alcuni messaggi non sono passati inosservati: quello della misericordia, una parola che è stata pronunciata 35 volte nei primi giorni di pontificato (e i Francescani del Santo di Padova avrebbero già osservato una frequenza maggiore alla confessione pasquale). Un altro messaggio che non è caduto nel vuoto è stata l'insistenza inattesa dei primi saluti del nuovo Papa rivolti alla sua diocesi, come *vescovo di Roma* che presiede nella carità. E non è passato inosservato neppure l'invito fatto ai parroci di Roma a uscire dalle chiese e andare alle periferie.

Questi e altri piccoli gesti e messaggi sono tutti indicativi di uno stile nuovo di pontificato. Essi alimentano delle grandi attese già molto vive nella Chiesa e suscitano in molti una certa apprensione, dato che non sarà un compito facile trovare il modo di non deludere tutte queste aspettative. Prolungando l'attenzione ai poveri e agli emarginati ci saranno anche delle modificazioni non improvvisate al cerimoniale pontificio. Ma quanto più difficile sarà far trasparire nell'istituzione e nell'esercizio del papato lo stile del *servizio* più che della potestà, rispondendo sia alle attese ecumeniche, sia alle attese del dialogo interreligioso, per non parlare delle relazioni del Vaticano con le varie istituzioni internazionali. Anche l'orientamento a una maggiore collegialità è già visibile, ma un rinnovamento della Curia sarà un problema più arduo. E come trovare il modo di affrontare con misericordia il problema dei divorziati?

Ma non si può pensare a tutto nello stesso tempo, anche

perché questo non è il nostro compito. Quello che vediamo per ora sono soprattutto i gesti informali e occasionali, che hanno avuto degli effetti inattesi e molto positivi. Per quello che riguarda la speranza che tutto ciò possa essere tradotto anche in forme istituzionali, essa può essere sostenuta dalla fiducia nel Signore che guida e sostiene la sua Chiesa e dalla preghiera che il nuovo Papa ha chiesto a tutti fin dal suo primo saluto. Così tutte le attese suscitate da questo inizio di pontificato si possono trasformare in preghiera secondo le intenzioni del Papa. Ma un vero rinnovamento richiederà poi la collaborazione di tutta la Chiesa, con il desiderio di seguire la via che il Papa ha inaugurato.

Pensando alla riflessione filosofico-teologica, mi è rimasta impressa una frase che papa Francesco ha pronunciato in una predica, non tanto per il suo contenuto: “Dio perdona sempre!”, quanto perché questa frase è stata attribuita a una persona anziana “che non aveva studiato alla Gregoriana”, dalla quale quindi il Papa riconosce di imparare *ancora ora*, invitando anche noi a imparare. Questo richiamo alla fede della gente semplice, come pure tutti i messaggi non verbali di vicinanza alle persone più bisognose, sono un invito non solo alla pratica cristiana, ma anche alla

riflessione filosofico-teologica. Bisognerebbe riuscire a sviluppare un discorso teologico approfondito conforme al vissuto di fede, che metta quindi l'esperienza cristiana vissuta al centro della riflessione teologica. Il cristianesimo effettivo delle comunità cristiane dovrebbe ispirare la riflessione, molto di più di quanto già avvenga. A questo proposito sarebbe benvenuta una vera “collegialità di base” come corresponsabilità tra vescovi e teologi, tra presbiteri e laicato, in un'atmosfera di fiducia reciproca.

Quanto alla relazione tra il Papa e i gesuiti, anche per noi il Papa è venuto dall'altra parte del mondo ed è stata una sorpresa. È poi significativo che egli abbia scelto san Francesco d'Assisi come figura di riferimento e non il Saverio. La cosa che per me richiama di più uno stile caratteristico dei gesuiti attuali è il modo meno formale e più quotidiano nel comportamento del Papa, mentre siamo abituati a vederlo sempre in forme quasi liturgiche in ogni suo movimento. È uno stile che ha caratterizzato ad esempio il nostro precedente padre generale Kolvenbach, tornato alla sua quotidianità in Libano dopo le sue dimissioni (e questo mi ricorda le dimissioni di papa Benedetto); così anche il cardinale Pittau ha ottenuto di tornare a fare il parroco in Giappone.



INEDITI DI DON GERMANO

COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (2^a parte)

† Germano Pattaro

Pubblichiamo la seconda parte di una meditazione di don Germano alle Suore di Maria Bambina. La prima parte è stata pubblicata nel numero precedente.

La riconciliazione è una storia

Abbiamo parlato dell'amore di Dio verso l'uomo. Dobbiamo parlare ora dell'atteggiamento dell'uomo verso Dio. A cominciare dal principio. Dalla prima pagina della creazione, quando l'uomo di fronte alla domanda-proposta di Dio prende la sua decisione davanti a lui. Il tema può essere così formulato: tra Dio e l'uomo, Dio ha messo l'amore; tra l'uomo e Dio, l'uomo ha messo il non-amore. Al curvare di Dio su di lui l'uomo ha contrapposto il suo rifiuto ribelle. Al venire di Dio l'uomo ha voltato le spalle. Il che vuol dire che alla proposta di Dio per una storia di dialogo di grazia, l'uomo ha avviato una contro-storia di disobbedienza e di tragica autonomia.

La storia del non-amore dell'uomo

L'uomo, dunque, si è deciso per la lontananza da Dio: come si dice, per il peccato e la trasgressione. Per una libertà senza tutela e senza rendiconto. Che cosa ciò significhi e quale ne sia la portata negativa può essere messo emblematicamente in evidenza con due storie: quella dei progenitori e quella dei primi due fratelli della storia. La prima si rifà ad Adamo ed Eva di fronte alla sfida della “tentazione”. Al “diventerete come Dio” (Gen 3,5). L'uomo e la donna conoscevano Dio e di lui avevano fatto esperienza estremamente positiva. Dio era il Dio della libertà e del dono: la vita veniva da lui e la terra era stata loro offerta come primizia della creazione. Di questa essi

erano il vertice e Dio l'aveva consegnata, ricchissima, in proprietà. Il dono più alto però erano loro a loro stessi. Essi sapevano di essere stati donati l'uno all'altra secondo il rapporto dell'amore e Dio aveva esaltato la magnificenza del loro incontro. Sapevano ancora che il volto di lui era scritto nei loro cuori, perché egli aveva dato fondo alla pienezza del suo amore nel crearli. “Fatti ad immagine e somiglianza” di lui. Un Dio amico, dunque, di dialogo e di incontro. Un Dio di bene, nel quale porre interamente la fiducia. Sanno perciò, e con chiarezza, che solo Dio è Dio e che loro non potranno mai essere come lui. La tentazione, dunque, non riguarda l'ipotesi impensabile di detronizzarlo e di sostituirlo. Essa indica altro. I progenitori non lo vogliono più accettare. Decidono di uscire dalla sua tutela. Si dichiarano Dio a loro stessi. Senza più bisogno di lui, liberi nei suoi confronti. Che è come dire che Adamo ed Eva scelgono la libertà contro Dio. Intendono vivere ed esistere come se lui non ci fosse. Il che significa che lo dichiarano “morto” - come qualcuno oggi dice. Non nel senso che lui non esista, ma in quello che lo dichiara insignificante perché ormai non conta più per l'uomo. Il consenso alla “tentazione” è il punto terminale di un processo nel quale Dio, che dona e che ama, viene sospettato e giudicato nemico e antagonista. Questa è la colpa: un atto con cui i progenitori rifiutano il Dio della creazione e aprono un giudizio contro di lui. Se ne allontanano perdendo le loro radici. L'accesso a Dio, condannato dall'uomo, si chiude e gli Angeli sbarcano la porta che conduce a lui (cfr. Gen 3,24). L'uomo è ormai solo e definitivamente senza Dio. La strada del ritorno non è più praticabile, perché è andata perduta.

L'uomo entra, perciò, nel mondo e inizia la sua storia con le spalle scoperte e senza più garanzia. Nemico di Dio, egli diventa nemico dell'uomo. La radice dell'amore si è in lui inaridita. La sua misura è ormai il non-amore, come amore stravolto dall'egoismo: amore corrotto, perché amore di sé. La storia che egli inaugura sarà infatti sotto la logica della forza, dell'aggressione, di difesa e di autoaffermazione.

La seconda storia riguarda il dramma d'odio di Caino contro Abele (cfr. Gen 4,3-16). Essa mostra emblematicamente a che cosa porta la trasgressione dei progenitori. Quando l'uomo è senza Dio perde ogni senso e della vita e della morte.

Caino, geloso del fratello Abele, lo uccide. Dio lo chiama in causa e chiede che gli renda conto di lui, perché "la voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo!" (Gen 4,10). La risposta di Caino è di una tragicità senza fine. Nega a Dio il diritto di interessarsi all'uomo, di amarlo e di custodirlo. Dio pensi a se stesso e lasci in pace l'uomo. Lui in cielo e l'uomo in terra. Senza confusioni e senza intromissioni. Ad ognuno, se così si può dire, il suo mestiere. Dio non faccia, dunque, l'intruso e l'intrigante. Dio è Dio, ma anche l'uomo è dell'uomo e in nessun modo di Dio. Dio non può mettersi tra uomo e uomo. Tra l'uomo e l'uomo c'è posto solo per l'uomo. L'uomo prende in mano il proprio destino: può farne quello che vuole. Non deve rendere conto a nessuno, tanto meno a Dio.

Due storie per una conclusione sul significato del non-amore dell'uomo. Quando egli non si lascia più incontrare da Dio e a lui si sottrae, decidendo di vivere al di fuori di lui, come se lui non ci fosse, egli perde l'unità di misura dell'amore. Ha sospettato Dio: sospetterà pure l'uomo, ogni uomo. Il rifiuto di Dio diventa inevitabilmente pari rifiuto di ogni creatura. Senza Dio che è Padre, l'uomo perde la capacità di essere fratello. Egli diventa costitutivamente nemico che genera continuamente l'inimicizia. Con Caino, che porta a termine la ribellione dei progenitori, nasce la dinastia dell'odio e del rifiuto. Quella dell'accusa, del sopruso e della sopraffazione. Quella, ancora, dell'orgoglio, della superbia e del possesso. La storia iniziata da Dio è storia di dono, di amicizia, di dialogo, di amore gratuito. La storia iniziata dalla trasgressione dell'uomo è la contro storia, opposta a quella. È storia di disordine, di separazione, di aridità e di morte. L'assenza di Dio genera il vuoto del senza senso.

La nuova storia dell'amore di Dio

Alle due storie, dei progenitori e di Caino, Dio oppone, in Cristo, la storia del Samaritano: la parabola autobiografica di Gesù (Lc 10,25-37), dalla quale sapere chi egli sia veramente. Gesù è, dunque, il "Samaritano" detto "buono". Egli si ferma ad ogni angolo di via, per sostare presso chi ha bisogno e dargli il suo aiuto. Il sacerdote e il levita tirano innanzi: hanno preoccupazioni più importanti. Gesù nega che esista qualcosa di più urgente di fronte alla sofferenza dell'uomo. Egli si dichiara pronto ad accogliere il grido di ogni percosso dai briganti del mondo. In ogni strada e dovunque. Anche se il percosso considera lui il nemico, perché eretico. Anche, dunque,

se l'altro lo giudica male e lo estromette. Non fa valere la propria dignità offesa per andar oltre. Giudicato, ama; estromesso, si avvicina; allontanato, raccoglie; rifiutato, cura. Tutti, ormai, possono contare su di lui. Una scelta radicale d'amore, contro il non-amore dei briganti, del sacerdote e del levita. Amore dichiarato suo, ma ricevuto, perché proveniente dal Padre. Amore, dunque, che viene da Dio e non dall'uomo. Gesù vi entra e lo fa essere l'amore stesso della sua vita: "ecco io vengo [...] per fare, o Dio, la tua volontà" (Eb 10,7.9). Egli inverte e sana la trasgressione di Caino. Riconosce a Dio il diritto di domandargli conto di ogni Abele del mondo. Di più: svela il suo amore pieno di interesse per l'uomo. Qualunque e dovunque egli sia. In Cristo Samaritano, Dio non può essere sospettato. Non è né l'intruso né l'intrigante né l'abusivo. Il Samaritano gli fa spazio, lo accredita presso gli uomini, gli guadagna il diritto di presenza. Perché Dio venga finalmente cercato e non più temuto dall'uomo. Il ringraziamento di Gesù al Padre va in questa e in questa sola direzione: "Io conservavo nel tuo nome coloro che mi hai dato e li ho custoditi; nessuno di loro è andato perduto" (Gv 17,12). Esso declina l'atteggiamento del Padre e del Figlio suo. Quando così si parlano, parlano dell'uomo del loro amore: "Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me" (Gv 17,6). "Io prego per loro; [...] e io sono glorificato in loro. [...] Consacrali nella verità [...] per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità" (Gv 17,9.10.17.19).

Una storia nuova, dunque: il Samaritano al posto di Caino, opponendo amore al non-amore. Cominciata da lontano, fin dal giorno prima della storia, con la promessa e la speranza dell'alleanza e del patto. Arrivata finalmente a Cristo Gesù; passando dal Sinai al Calvario: dalla Legge alla Grazia. Dal timore, quindi, all'amore. Dalla potenza forte del Sinai, alla morte inerme e sconfitta della Croce. Dai comandamenti scritti su tavole di pietra, all'unico e nuovo comandamento scritto con la carne martoriata del Crocifisso. Dal giudizio, perciò, al perdono, dal castigo alla misericordia, dalla giustizia all'amore.

La nuova economia

Si mettano le due storie a confronto e ne derivano queste certezze.

La prima sottolinea il fatto che, in Cristo Samaritano, Dio chiama l'uomo a Dio e gli chiede di dargli fiducia e confidenza; di credere con libertà liberata al suo amore e di accoglierlo senza più sospettarlo; di stare dentro l'amore con cui Dio lo raggiunge, e di entrarvi amandolo con la stessa forza d'amore con cui Dio lo ama.

La seconda certezza constatata che, in Cristo Samaritano, Dio chiama l'uomo a rendergli conto di ogni altro uomo, senza preclusioni e senza eccezioni. Dio, infatti, mette sotto giudizio l'uomo che fa del male all'uomo e gli proibisce ogni atteggiamento negativo o disimpegnato nei suoi confronti. Di più: nega all'uomo il diritto di essere arbitro dell'uomo. Egli è Dio della sua creatura. Spetta a lui e a nessun altro al suo posto il giudizio sull'uomo. Non è dato infatti ad alcuno di stabilire il bene e il male per l'uomo. La vita e la morte di ognuno sono ormai e

per sempre garantite dallo sguardo amante di Dio. Dio cioè è il tutore primo ed ultimo di ogni uomo. Non con la forza del denaro del padrone, ma con il cuore provvido e generoso del Padre.

La terza certezza ricorda che Dio, in Cristo Samaritano, chiama l'uomo all'uomo e gli fa carico del bene di ognuno. L'uomo è, infatti, chiamato ad uscir fuori dalla sua lontananza e dalla sua solitudine. L'umanità e la sua storia devono diventare il luogo della fraternità. Non è più lecito all'uomo di vivere ritirato presso di sé, ignaro degli altri, consumato nel suo proprio interesse. È, dunque, cessato il tempo dell'*andar oltre*, al modo del sacerdote e del levita. È iniziato con lui il tempo nuovo, nel quale l'uomo deve ormai fermarsi in ogni via del mondo, puntuale e generoso per ogni fratello che sta nel bisogno. Anche se giudicato "samaritano", eretico, cioè, e nemico. Davanti ad ogni uomo ciò che conta è il fatto che egli è creatura di Dio, amato da lui e salvato al prezzo della sua Croce. Chi ignora il fratello rifiuta il mistero amante del Calvario.

La regola, dunque, è quella del *servire*, al modo di Cristo Servo, anche il nemico, ricordando che Gesù ci ha cercato e salvato quando gli eravamo nemici. Ricordando ancora che Gesù ha fatto una scelta precisa: stare dalla parte dei diseredati della vita: gli umili, i poveri, gli oppressi, gli emarginati, i vinti, i peccatori. Per essere e diventare la loro speranza, per rompere la loro maledizione e la loro solitudine e dichiarare che sempre e in ogni caso Dio sta con loro. Senza condizioni e senza pentimenti.

La quarta certezza mette in evidenza il fatto che Dio, in Cristo Samaritano, chiede all'uomo di amare l'uomo non con l'annuncio di una dottrina sull'amore alta e nuova, ma con la concretezza della sua vita. Nel senso che il comandamento dell'amore l'ha praticato lui, concretamente e perfettamente, per primo. Dando fondo a tutte le risorse della sua esistenza di Figlio di Dio diventato l'uomo Gesù. Il comandamento, infatti, della carità non fa riferimento ad una dottrina, ma ad una persona: a Cristo Signore. Esso chiede che gli uomini si amino come li ha amati lui. Il che vuol dire che è la storia personale di Gesù il luogo dove inoltrarsi per imparare in presa diretta con la vita che cosa significa amare il prossimo. Gesù è, appunto, una storia e non una legge e una dottrina. Egli, cioè, ama in modo unico e singolarissimo, che è suo e di nessun altro. Non è in alcun modo un caso interno dell'amare dell'uomo. In quanto egli solo è il referente a cui guardare per capire veramente e finalmente che cos'è l'amore che Dio ha donato all'uomo e che all'uomo chiede di accogliere come misura nuova e inedita per incontrare gli altri uomini.

La quinta certezza riassume l'economia del Samaritano

e invita l'uomo a incontrare gli uomini confidando radicalmente nella forza liberante dell'amore. Diventando inermi di ogni altro potere e di ogni altro mezzo. Con il criterio, appunto, di Cristo stesso, che sulla croce diventa disperato, perché anche i disperati sappiano che Dio è dalla loro parte; giudicato blasfemo, perché anche chi non crede non sia senza Dio; morto, perché chi muore non cada nel nulla del morire e trovi anche nel luogo della non vita il Dio della vita.

Tutto questo ci permette di chiarire con esattezza ciò che qui interessa: la *riconciliazione*. Essa è l'atto con cui Dio annulla la distanza e la lontananza dell'uomo da Dio e di Dio da lui. Egli lascia il cielo per la terra, il Padre per gli uomini, l'onore per l'umiliazione, la santità per il peccato, il giudizio per il perdono, la forza per l'amore. Sulla croce egli annulla ogni separazione e consuma il giudizio nella misericordia definitiva. L'uomo diventa amato, con una decisione non più reversibile. Il patto della Pasqua è, infatti, la croce, che niente e nessuno potrà mai più allontanare dal cuore della storia. Essa è "una volta per tutte" e "una volta per sempre". Tra Dio e l'uomo: il luogo benedetto del loro incontro di pace.

La *riconciliazione* è l'atto con cui Dio annulla la distanza tra uomo e uomo. Il testamento di Gesù Samaritano è "che essi siano una cosa sola". Chi passa dalla parte di Cristo sta con lui, mentre incontra tutti gli uomini del suo amore. Decidersi per Cristo è, appunto, decidersi anche per l'uomo. La carità, infatti, con un unico movimento porta l'uomo a Dio e in lui porta l'uomo all'uomo. Nei due sensi del percorso. "Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è omicida" (1Gv 3,14-15), "non riconciliato". Per questo Gesù dichiara che il suo discepolo sarà riconosciuto perché ama i fratelli. Con più forza: non è assolutamente credibile chi dichiara di amare Dio, mentre ignora gli altri. La carità, quindi, nella sua doppia tensione è costitutiva. L'aver tutto il resto, senza di essa, è insignificante. Senza carità si è solo apparenza. Non si dà alcuna eccezione. Neppure il nemico autorizza uno sconto. Anzi: sta proprio in questo la forza più inquietante e nuova della carità. La riconciliazione dell'uomo con l'uomo è il banco di prova dell'altra riconciliazione, con una provocazione ulteriore: prendere l'iniziativa dell'amore, amando per primi. Così che se stai presso Dio (sull'altare) e viene il fratello che ti ha fatto torto, lasci nel suo nome Dio e vai all'incontro con lui, per far diventare concreto nella tua vita e nella vita di tutti il dono della pace riconciliante ricevuta sull'altare dal Signore. Con la certezza che qualsiasi cosa fatta a favore di ogni "piccolo" è fatta a lui. Il giudizio di salvezza si gioca qui e non altrove.

[continua]



LA MISSIONE EVANGELICA: NEMICA DELLA LIBERTÀ O SUA PIÙ GRANDE ALLEATA?*

Paolo Martinelli, OFM Cap

*La missione evangelizzatrice
al cuore dell'esperienza cristiana*

La vita della Chiesa è per natura sua un'esperienza evangelizzante, aperta a tutte le dimensioni del mondo. È proprio della fede concepirsi in relazione ad ogni persona in forza dell'incontro con Cristo e del suo mandato ad andare in tutto il mondo ad annunciare il vangelo alle genti. La dimensione kerigmatica della vita cristiana non è qualche cosa di opzionale, che si aggiunge ad una fede "stanziale". Non è possibile vivere ed approfondire la fede senza comunicarla; rinunciare alla missione vuol dire inaridire fino alla sua radice l'esperienza della fede stessa: "La missione, infatti, rinnova la Chiesa, rinvigorisce la fede e l'identità cristiana, dà nuovo entusiasmo e nuove motivazioni. *La fede si rafforza donandola!*", così affermava Giovanni Paolo II nella *Redemptoris Missio* (n. 2). Pertanto, l'invito di Gesù, "andate in tutto il mondo", non ha nulla a che fare con il proselitismo; è piuttosto segno di una passione per il destino dell'uomo. Il cristiano sa la profonda convenienza al cuore dell'uomo dell'incontro con Cristo, capace di risanare la vita fino alle sue sorgenti. Durante il suo ultimo viaggio in Germania Benedetto XVI ha affermato:

la Chiesa non lavora per sé, non lavora per aumentare i propri numeri e così il proprio potere. La Chiesa è al servizio di un Altro, serve non per sé, per essere un corpo forte, ma serve per rendere accessibile l'annuncio di Gesù Cristo, le grandi verità, le grandi forze di amore, di riconciliazione apparse in questa figura e che sempre vengono dalla presenza di Gesù Cristo.

Se non si arriva a comprendere il carattere intrinsecamente missionario della fede, pertanto, se ne perde il suo nucleo centrale. La fede non è realtà privata o esoterica per pochi adepti. Fin dall'inizio l'autocoscienza cristiana, attestata nei vangeli, si mostra consapevole del destino universale della buona novella, per questo possiede intrinsecamente il gusto all'incontro con l'altro, con ogni altro, sapendo che Gesù è il salvatore del mondo, di tutto il mondo, e destino di ogni creatura. Poiché Gesù è l'uomo perfetto che rivela l'uomo all'uomo (*Gaudium et Spes* 22), chi ne fa esperienza nella fede desidera comunicare tale verità agli altri.

L'obiezione moderna e postmoderna all'evangelizzazione

Tuttavia, si deve dire che l'andare in tutto il mondo a portare l'annuncio della fede è oggi una realtà non scontata. L'attuale orizzonte culturale, proprio di una società plurale, sembra a volte delegittimare il carattere universale della verità cristiana e mortificare la passione comunicativa propria della fede. Un importante spunto di riflessione a questo proposito ci viene da un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, la *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, del 3 dicembre 2007. Al numero 3 leggiamo:

Si verifica oggi, tuttavia, una crescente confusione che induce molti a lasciare inascoltato ed inoperante il comando missionario del Signore (cf. *Mt* 28, 19). Spesso si ritiene che ogni tentativo di convincere altri in questioni religiose sia un limite posto alla libertà. Sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo ed alla fede cattolica: si dice che basta aiutare gli uomini a essere più uomini o più fedeli alla propria religione, che basta costruire comunità capaci di operare per la giustizia, la libertà, la pace, la solidarietà.

Pertanto, una certa crisi dell'impeto missionario avrebbe la sua radice nella relazione conflittuale tra verità e libertà, maturata lungo l'epoca moderna e culminante nella perdita dell'istanza veritativa propria del pensiero contemporaneo. La libertà dell'uomo del nostro tempo sentirebbe ogni affermazione di verità come una sorta di masso erratico che precipita sulla propria soggettività, condizionandola negativamente. Un tale equivoco può essere oggi alimentato anche da alcuni fattori sociali, come la mobilità più ampia dei popoli, che favorisce l'incontro con tradizioni religiose diverse. Tutto ciò, unito anche ad un certo relativismo o nichilismo che segnano la cultura occidentale, può indurre a pensare che non sia così essenziale comunicare esplicitamente Gesù Cristo oggi. La rinuncia all'annuncio esplicito sembrerebbe così una sorta di paradossale rispetto di culture e tradizioni religiose differenti da quella cristiana ed ultimamente della libertà.

Ancora il già citato documento della Congregazione per la Dottrina della Fede mostra suggestivamente il senso vero della testimonianza della fede quando rivendica il valore antropologico dell'esperienza di verità che abilita l'uomo all'incontro con gli altri. Al numero 7 si afferma:

L'attività con cui l'uomo comunica ad altri eventi e verità significativi dal punto di vista religioso, favorendone l'accoglienza, non solo è in profonda sintonia con la natura del processo umano di dialogo, di annuncio e di apprendimento, ma è anche rispondente ad un'altra importante realtà antropologica: è proprio dell'uomo il desiderio di rendere partecipi gli altri dei propri beni. L'accoglienza della Buona Novella nella fede, spinge di per sé a tale comunicazione.

La differenza tra missione e proselitismo

Qui possiamo comprendere *la differenza tra la missione e il proselitismo*; quest'ultimo ha come ideale l'egemonia e la conquista. La missione invece indica la passione a comunicare quello che di bello e grande si è incontrato. Il proselitismo chiama alla militanza i suoi adepti; la missione chiede di essere testimoni di un evento di grazia. Non si tratta infatti di stabilire degli steccati tra vicini e lontani, tra noi e gli altri, da riconquistare; ma di ritrovare noi stessi per primi la bellezza della fede, dell'incontro con

Cristo e della vita cristiana nei suoi elementi fondamentali. Il proselitismo non cerca la propria conversione ma l'egemonia sull'altro. La missione cristiana è tutta intrisa della gioia della testimonianza per quanto ha sperimentato. Tutto questo mi sembra sia profondamente conforme con quanto affermato dal Concilio Vaticano II in *Dignitatis Humanae*:

ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa... La verità, però, va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto dell'insegnamento o dell'educazione, per mezzo dello scambio e del dialogo con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca, gli uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta (DH 3).

È stupefacente notare l'approfondimento fatto a questo proposito da Benedetto XVI nella recente esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Medio Oriente*. Si afferma:

La libertà religiosa è il culmine di tutte le libertà. È un diritto sacro e inalienabile. Comporta sia la libertà individuale e collettiva di seguire la propria coscienza in materia religiosa, sia la libertà di culto. Include la libertà di scegliere la religione che si crede essere vera e di manifestare pubblicamente la propria credenza. Deve essere possibile professare e manifestare liberamente la propria religione e i suoi simboli, senza mettere in pericolo la propria vita e la propria libertà personale (EMO 26).

Questa libertà religiosa preclude la necessità di una missione? Ecco la risposta del documento post-sinodale:

È necessario passare dalla tolleranza alla libertà religiosa. Questo passaggio non è una porta aperta al relativismo, come alcuni affermano. Questo passo da compiere non è una crepa aperta nella fede religiosa, ma una riconsiderazione del rapporto antropologico con la religione e con Dio. Non è una violazione delle verità fondanti della fede, perché, nonostante le divergenze umane e religiose, un raggio di verità illumina tutti gli uomini. Sappiamo bene che la verità non esiste al di fuori di Dio come una cosa in sé. Sarebbe un idolo. La verità si può sviluppare soltanto nella relazione con l'altro che apre a Dio, il quale vuole esprimere la propria alterità attraverso e nei miei fratelli umani. Quindi non è opportuno affermare in maniera esclusiva: "io possiedo la verità". La verità non è possesso di alcuno, ma è sempre un dono che ci chiama a un cammino di assimilazione sempre più profonda alla verità. La verità può essere conosciuta e vissuta solo nella libertà, perciò all'altro non possiamo imporre la verità; solo nell'incontro di amore la verità si dischiude (EMO 27).

Questo passaggio è gravido di tantissime conseguenze per il nostro tema. La libertà religiosa deve essere compresa non solo come libertà di culto, ma come libertà di aderire secondo coscienza alla religione che si ritiene vera e come responsabilità di esporsi nell'incontro con l'altro. Ogni soggetto religioso deve imparare a narrarsi all'altro ed accettare di conseguenza di essere narrato. In tal senso la missione non solo non è contraria alla libertà

ma ne è sua peculiare espressione. La verità è *vivente*. Solo quando la verità diventa ideologica, la missione si confonde con il proselitismo. Ma questo ci impone la tematizzazione della parola a mio parere risolutiva di ogni ambiguità nella relazione tra missione, verità e libertà: *la missione come testimonianza*. Dove questa parola, però, va compresa nella sua vera natura sia dal punto di vista teologico che antropologico.

Il carattere testimoniale della missione evangelizzatrice

Il carattere missionario del cristianesimo mediante la forma della testimonianza intercetta la condizione postmoderna e la sua reticenza alle affermazioni veritative, percepite spesso come assoluti avversi alla libertà del soggetto. Il vangelo, infatti, si mostra capace di dialogare con le istanze della postmodernità mediante la forma testimoniale della comunicazione della verità rivelata. Il riferimento a questa categoria, tanto teologica quanto antropologica, colloca l'intera tematica in rapporto con l'umana libertà, la relazione interpersonale e la ricerca della verità. Infatti, la testimonianza è quella modalità con cui la libertà dell'uomo emerge e si espone nella relazione con l'altro, in forza non di una autoreferenza ma di un contenuto di verità; la quale, a sua volta, conosce come vettore della sua comunicazione nient'altro che la persona stessa del testimone che si decide per essa. Il termine testimonianza non sempre è compreso adeguatamente e non di rado viene inteso in modo riduttivo, senza considerare il suo valore autenticamente comunicativo e di conoscenza. Siamo di fronte ad una modalità comunicativa il cui veicolo è rappresentato dalla libertà del soggetto che si espone nella relazione, rimandando e veicolando obiettivamente altro da sé. Nella testimonianza la verità si presenta in una forma per così dire "umile", non impositiva; non si contrappone alla libertà; piuttosto la fonda e l'afferma nella sua importanza, andando così incontro ad una delle obiezioni più forti del nostro tempo al tema della verità assoluta. In definitiva, la missione e la libertà cessano di essere in contrasto mediante la categoria della testimonianza¹.

Tale istanza è profondamente connessa con la struttura della rivelazione ebraico cristiana, la quale infatti è inestricabilmente legata al carattere testimoniale della verità di Dio. Oggi, di fronte a questo conflitto apparentemente insanabile tra verità, missione e libertà, presente nei nostri attuali codici culturali, la testimonianza della fede trova il terreno migliore per essere riscoperta come modalità di comunicazione della verità. Infatti, la mera rinuncia alla verità e alla missione in favore di una libertà autoreferenziale si è già tragicamente attestata foriera di un'"abolizione dell'uomo" stesso in favore di nuovi poteri. L'uomo, in realtà, non può rinunciare al desiderio della verità senza rinunciare ultimamente anche alla propria libertà. Infatti, come ha affermato Giovanni Paolo II, "il desiderio di verità appartiene alla stessa natura dell'uomo" (*Fides et ratio*, 5). D'altra parte, una verità meramente intellettuale e astratta, di fronte alla quale la libertà dell'uomo dovesse solo flettersi passivamente, non sarebbe in grado di risvegliare nell'uomo la sua desiderabilità.

La verità della fede, al contrario, non può che essere desiderabile, per quanto chieda la più profonda conversione:

“la verità vi farà liberi” (Gv 8,32). In questa prospettiva, la testimonianza emerge come modalità specifica con cui la verità incondizionata di Dio si comunica storicamente alla libertà situata dell’uomo, esigendola ed al contempo esaltandola. Dice suggestivamente Benedetto XVI: “la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell’amore di Dio raggiunge l’uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell’uomo” (*Sacramentum Caritatis*, 85).

L’estrema testimonianza: la possibilità del martirio

L’oggi della storia ci chiede, dunque, di valorizzare con decisione e chiarezza il carattere testimoniale della missione. L’uomo di oggi, infatti, non è convinto da una dialettica dimostrativa ma dalla santità e dalla testimonianza di chi sa rendere ragione della speranza che è in lui, esaltando il tal modo la capacità relazionale insita in ogni autentica libertà. La testimonianza si presenta in quanto evento comunicativo ed implica, pertanto, il fenomeno umano dell’incontro, nella sua ineliminabile imprevedibilità. Il testimone della verità non è comunicatore di una propria opinione. Egli sa che la verità che gli è stata donata ha già abbracciato ogni possibile «altro», in quanto incluso nell’abbraccio del Figlio di Dio che muore sulla croce perdonando assassini e traditori. Per questo chi ha incontrato Cristo ed è stato reso da lui testimone, si apre e si espone all’altro, sapendo di comunicare una verità che ha già coinvolto “ogni altro” ed anche ogni possibile rifiuto. Questo è il motivo per cui il *martire cristiano*, a cominciare da Gesù Cristo stesso, può dare la vita amando anche quel destinatario che si chiude violentemente alla testimonianza della verità. Qui apparentemente ogni processo comunicativo sembrerebbe interrompersi irrimediabilmente. Con il rifiuto della testimonianza e con l’eliminazione fisica del testimone la missione apparirebbe fallita. In realtà, il martire coinvolge nel suo atto il persecutore che rifiuta quella offerta di verità.

Paradossalmente, proprio nell’atto di rifiuto della testimonianza, atto accolto liberamente dal martire stesso nel perdono offerto, si mostra il carattere incondizionato della verità di Dio. Come è stato suggestivamente affermato, il martirio, grazia che Dio concede agli *inermi* e che nessuno può pretendere, è un gesto insuperabile di unità e di misericordia. Il martirio è la sconfitta di ogni *eclissi* di Dio, è il suo *ritorno* in pienezza attraverso l’offerta della vita da parte dei Suoi figli. Una consegna di sé che vince il male, perfino quello “ingiustificabile”, perché ricostruisce l’unità, anche con colui che uccide. Come Gesù prende il nostro male su di Sé perdonandoci in anticipo, così il martire abbraccia in anticipo il suo carnefice in nome del dono di amore di Dio stesso, da tutti riconoscibile almeno come assoluto trascendente (verità).²

La testimonianza di mons. Luigi Padovese

Vorrei ricordare in questa circostanza tutti quei cristiani che vivono come minoranza religiosa o dove la Chiesa non è come tale nemmeno riconosciuta dallo Stato ed in cui i fedeli rischiano letteralmente la vita solo per il fatto di recarsi in chiesa a pregare insieme agli altri membri

della comunità cristiana. Il pensiero va qui spontaneo a tante situazioni dell’Asia e del Medioriente. Impossibile per me in questo momento non ricordare in particolare la comunità cristiana in Turchia e mons. Luigi Padovese, vescovo cappuccino, vicario apostolico, barbaramente ucciso il 3 giugno 2010. È stato chiamato uomo di comunione. E lo era per tutti, per i cattolici, per gli ortodossi e per i musulmani.

Descrivendo la figura di mons. Padovese, il cardinale Angelo Scola ha affermato:

La sua predicazione e la sua azione pastorale possono essere descritte come i due fuochi di un’ellisse: da una parte il richiamo costante e deciso ad una consapevolezza chiara della *identità cristiana*, alla necessità di essere cristiani per convinzione e non per convenzione, nella coscienza di essere eredi dei Padri che hanno vissuto e dato la vita proprio nella terra dell’Anatolia; dall’altra la *tensione all’incontro* e al dialogo con chiunque, in particolare con i fedeli musulmani, con i quali mons. Padovese intratteneva in genere ottimi rapporti e che era solito salutare con profondo rispetto³.

Una missione decisamente testimoniale, quella di mons. Luigi Padovese, che sa fin dall’inizio mettere in conto la possibilità di dover dare anche la vita. Così infatti veniamo a sapere da una omelia del 2007 pronunciata in Germania:

L’assassinio di un mio sacerdote, il ferimento di un altro, le intimidazioni ricevute, l’abbandono del sacerdozio di un giovane e poi le difficoltà di gestire una realtà molto piccola, ma complessa, mi hanno pesato e a volte mi tolgono la tranquillità ed il sonno. C’è poi il timore che all’improvviso uno o più pazzi, come è avvenuto ultimamente a Malatya, compia qualche gesto folle. Questa situazione vincola ancora i miei movimenti perché mi rendo conto che ormai tutto è possibile (6 maggio 2007).

Veramente Luigi Padovese sapeva quale era il rischio della sua presenza in quella terra tanto amata.

Vorrei così riandare alla commovente sua ultima omelia, del 30 maggio del 2010, quando in Germania, dove si era recato per la celebrazione delle cresime in una parrocchia a lui molto familiare, disse:

Carissimi, certamente vorrete sapere come va la mia vita in Turchia. Ormai sto arrivando al 6° anno di questa esperienza turca che ha cambiato la mia esistenza. Ho accettato volentieri di andare in Turchia perché amo questo paese. Non sto a dirvi quali e quante difficoltà. Eppure se oggi mi si chiedesse: sei contento di essere dove sei? Risponderei certamente di sì. Le difficoltà non hanno ridotto, ma anzi aumentato l’amore per questa Chiesa piccola ma importante. È facile amare quando tutto va bene e funziona, eppure tutti sappiamo che l’amore si misura nella prova. E io sento di dire che amo questa Chiesa di Turchia.

Conclusione

In definitiva possiamo affermare che proprio la testimonianza dei santi e dei martiri mette fine ad ogni tentativo di opporre la missione e l’annuncio del Vangelo alla libertà. Al contrario, il martire, come del resto nostro Signore Gesù Cristo, manifesta il più grande amore per

la libertà dell'altro, proprio in forza di quella verità che non è un'idea o un concetto ma una persona, l'evento di Cristo stesso. Il martire ama la libertà dell'altro in forza della verità vivente, fino ad esporre se stesso, inerme, nei confronti dell'altro. Per questo

ciò di cui abbiamo soprattutto bisogno in questo momento della storia sono uomini che, attraverso una fede illuminata e vissuta, rendano Dio credibile in questo mondo. La testimonianza negativa di cristiani che parlavano di Dio e vivevano contro di Lui ha oscurato l'immagine di Dio e ha aperto le porte dell'incredulità. Abbiamo bisogno di uomini che tengano lo sguardo dritto verso Dio, imparando da lì la vera umanità. Abbiamo bisogno di uomini il cui intelletto sia illuminato dalla luce di Dio e a cui Dio apra il cuore, in modo che il loro intelletto possa

parlare all'intelletto degli altri e il loro cuore possa aprire il cuore degli altri. Soltanto attraverso uomini toccati da Dio, Dio può far ritorno presso gli uomini⁴.

* Testo, rivisto dall'Autore, della conferenza tenuta il 15 novembre 2012 presso il Centro Pattaro all'interno del ciclo "Libertà di credere / credere in libertà. La libertà religiosa alla luce del Concilio Vaticano II".

¹ Cf. P. MARTINELLI, *La Testimonianza: verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002.

² A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, p. 92.

³ *La verità nell'amore. Omelie e scritti pastorali di mons. Luigi Padovese (2004-2010)*, Prefazione del cardinale Angelo Scola, Edizioni Terra Santa, Milano 2012.

⁴ BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, p. 28.



ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE

In coerenza con la propria linea di proporre "alta divulgazione" della teologia per favorire una formazione teologica competente e approfondita anche per chi, soprattutto laici, non abbia la possibilità di dedicarsi a studi accademici, la nostra rivista, a partire dall'itinerario diocesano dell'Anno della Fede, vuole offrire ai lettori "spunti di riflessione" per approfondire la conoscenza e la comprensione dei contenuti della fede.

Queste schede vogliono essere un'indicazione di possibili piste per una lettura personale. Abbiamo scelto di raccogliere tre tipi di testi: introduzioni e opere utili per un primo approccio competente; testi del magistero ecclesiastico recente (dei due papi Giovanni Paolo II e Benedetto XVI); qualche "classico" della teologia del Novecento. Naturalmente i titoli scelti riflettono il parere della Redazione e non pretendono quindi di essere né indiscutibili né esaustivi.

BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Porta fidei* (per l'indizione dell'Anno della Fede), 11 ottobre 2011.

La lettera, nata dalla preoccupazione del Papa di esortare i cristiani a rinvigorire la loro fede, mette subito in luce, fin dai primi paragrafi, uno dei motivi ricorrenti del suo magistero: la necessità di tornare ad ascoltare Gesù, come la samaritana, nutrirci della Parola di Dio e del pane della Vita. In una situazione storico-culturale in cui "una profonda crisi di fede ha toccato molte persone" (n. 2), la via suggerita è perciò quella di tornare alla radice della fede, che è Gesù, nella sua persona: è un invito "ad un'autentica e rinnovata conversione al Signore, unico Salvatore del mondo" (n. 6), nella certezza che la fede cresce quando è vissuta come esperienza di un amore ricevuto e quando viene comunicata come esperienza di grazia e di gioia.

In questo appello a ritornare all'essenziale della fede, il Papa ci ricorda che "solo credendo la fede cresce e si rafforza" (n. 7); sembrerebbe una vuota tautologia ed invece è il centro dell'autentica dinamica di fede: non c'è altra possibilità per possedere certezza sulla propria

vita se non abbandonarsi, in un crescendo continuo, nelle mani di un amore che si sperimenta sempre più grande perché ha la sua origine in Dio.

Non si tratta però né di spontaneismo né di sentimentalismo, perché Benedetto XVI aggiunge che la conoscenza dei contenuti di fede è essenziale per dare il proprio assenso, cioè per aderire pienamente con l'intelligenza e la volontà a quanto viene proposto dalla Chiesa. D'altra parte, bisogna anche ammettere che una sincera ricerca del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza umana e sul mondo, nel nostro contesto culturale condotta da tante persone che pur non riconoscono in sé il dono della fede, è un autentico "preambolo" alla fede, perché muove le persone sulla strada che conduce al mistero di Dio (n. 10).

Il cristiano, inoltre, non può mai pensare che credere sia un fatto privato e questo per due motivi: prima di tutto perché la fede, proprio perché è atto della libertà, esige anche la responsabilità sociale di ciò che si crede (come mostra la Chiesa, cioè gli Apostoli, nel giorno della Pentecoste); poi perché la stessa professione della fede è un atto personale ed insieme comunitario: è la Chiesa, infatti, il primo soggetto della fede (n. 10).

Benedetto XVI ricorda che anche Paolo VI indisse un Anno della fede nel 1967, conclusosi con la solenne "Professione di fede del Popolo di Dio": un tributo alla decisione di papa Montini, che già allora riconosceva l'urgenza di "confermare, comprendere e approfondire" i contenuti essenziali, che da secoli costituiscono il patrimonio comune di tutti i credenti, in maniera sempre nuova al fine di dare testimonianza coerente in condizioni storiche diverse dal passato (n. 4).

La Lettera esorta a tenere fisso, in quest'anno, lo sguardo su Gesù Cristo, "colui che dà origine alla fede e la porta a compimento" (Eb 12,2) e a considerare i più preziosi esempi di fede: Maria, che credette all'annuncio dell'angelo, gli apostoli che per fede seguirono Gesù, i discepoli che per fede formarono la prima comunità della Chiesa, i martiri che per fede donarono la loro vita, per testimoniare la verità del Vangelo (n. 13).

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* sui rapporti tra fede e ragione.

Questa enciclica rappresenta il più completo insegnamento del recente magistero pontificio sul tema dei rapporti tra fede e ragione, con particolare riguardo al rapporto tra fede e filosofia. La tesi fondamentale viene indicata fin dall'esergo con l'immagine simbolica delle "due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità": si tratta della tesi "classica" della tradizione cattolica, qui declinata secondo un'angolatura originale e per certi versi innovativa.

Il Papa sottolinea che "pensare la fede" non è un impegno facoltativo né un compito specifico di alcuni soggetti particolari, per esempio i teologi; riguarda invece ogni cristiano ed è indispensabile per una fede adulta: significativo il risalto dato alla sentenza di sant'Agostino: "la fede non pensata è nulla" (FR 79).

Fin dai primi paragrafi si delineano le due prospettive della riflessione: la dimensione storica e quella escatologica, quest'ultima introdotta a chiarire che ogni discorso possibile sulla verità va sempre iscritto nella logica del "già e non ancora". Ciò significa che, per il credente, l'approccio alla verità va sempre sottomesso alla condizione della *creaturalità*, che caratterizza l'uomo nel suo insieme e quindi anche la sua ragione. È un problema che anche la filosofia affronta, quando riflette sulle capacità della ragione conseguenti alla sua essenziale *finitezza*.

Una manifestazione evidente di tale finitezza è, nell'epoca moderna, il fatto che la ragione, impegnata nell'indagare sull'uomo, sul soggetto, si sia «curvata su se stessa» (FR 5), rendendo perciò autoreferenziale quello che doveva essere invece il suo compito critico. Si tratta delle conseguenze della filosofia kantiana, ossia il soggettivismo e il relativismo, contrassegni tipici dell'epoca moderna, per i quali sembra del tutto abbandonato l'interesse per la verità. Di fronte a questo esito, Giovanni Paolo II sollecita la filosofia a riprendere la sua ricerca, riaffermando «la necessità della riflessione sulla verità» (FR 6), in una direzione che la conduca a oltrepassare i suoi limiti, cioè in una direzione metafisica. Uno dei temi ricorrenti dell'enciclica, infatti, è il richiamo alla necessità di rivalutare la metafisica, intesa però quale esigenza del pensiero e non come «una scuola filosofica specifica o una particolare corrente storica» (FR 83): compiere il passaggio «dal fenomeno al fondamento» (ivi) è l'appello che viene rivolto alla filosofia, in nome di quella sua vocazione originaria, che oggi sembra perduta.

Il primo capitolo (*La rivelazione della sapienza di Dio*) è il punto centrale dell'enciclica, perché è qui che vengono chiariti i motivi fondamentalmente teologici che impongono il problema, e fornisce quindi la prospettiva fondamentale. È un breve ma denso trattato di teologia dell'incarnazione volto a precisare che le due dimensioni - storica ed escatologica - in cui va inserito il problema, non riguardano solo la verità in quanto oggetto della *ricerca* della ragione, ma anche - e forse ancora di più - la verità della Rivelazione cui si affida la fede. Attraverso l'incarnazione, la Rivelazione «si inserisce nel tempo e nella storia» (FR 11): la verità divina si presenta agli uomini nell'uomo Gesù, quindi assume il linguaggio e i problemi degli uomini; in

una parola la *cultura*. Si delinea così il primo lato della questione: la Rivelazione si presenta necessariamente in forma mediata, attraverso la mediazione delle strutture culturali, linguistiche e concettuali, perciò il credente - la Chiesa - non ha accesso immediato alla verità ultima, ma la ritrova solo attraverso dei segni; per questo la Rivelazione si apre in un «orizzonte *sacramentale*», l'unico che «permette di cogliere la profondità del mistero» (FR 13). Ma così si delinea pure l'altro lato: anche la Chiesa tende alla verità - che dunque considera come un obiettivo non ancora raggiunto -; ma lo fa accettando di percorrere il cammino della storia, in cui la verità può mostrarsi solo in forma parziale o nascosta. Di più, essa sa che perfino la rivelazione «permane carica di mistero» (FR 13), cosicché, come i Dodici, essa si trova di fronte ad una verità che rimane comunque da ricercare sempre più in profondità. Il rapporto alla rivelazione avviene sempre attraverso la mediazione di segni, che rinviano ad una verità più profonda non ancora disvelata, perché mai del tutto disvelabile.

Queste considerazioni permettono di chiarire i veri motivi che rendono necessario il rapporto tra fede e ragione, che sono propriamente *teologici*: da un lato, infatti, la fede si trova nella necessità di incarnarsi in strutture culturali storiche, e deve, perciò, dialogare con la filosofia come "compagna di strada" nella ricerca della verità; dall'altro, si tratta di riconoscere che entrambe rivolgono lo sguardo verso il mistero e all'interno del mistero, confessando però che, quanto più entrambe vi si addentrano, tanto più il mistero lascia trasparire di sé solo segni, cenni, parole, e si rivela perciò come "trascendente".

Il senso complessivo che questo capitolo ha rispetto all'economia argomentativa della *FR* è quello di chiarire che il rapporto della fede con la filosofia non è meramente strumentale (come se si trattasse di assumere un veicolo efficace per un messaggio in sé già composto e completo) ma essenziale perché, in mancanza di tale rapporto, la fede perderebbe la possibilità di diventare linguaggio e quindi di essere comunicata, in quanto le verrebbe a mancare una fondamentale mediazione culturale, quella dell'esperienza che si pone esplicitamente l'obiettivo della ricerca della verità. Senza il dialogo con la filosofia, la fede perderebbe la possibilità di proporsi come annuncio di verità in termini comprensibili al linguaggio che la nostra cultura ha elaborato per parlarne.

Il senso profondo della ricerca della verità è alimentato da domande che scaturiscono dalla problematicità strutturale dell'esistenza (Ha un senso la vita? verso dove è diretta?) che ogni uomo è in grado di riconoscere; queste domande indicano che cercare la verità è essenziale e costitutivo dell'uomo - non le verità parziali, ma la verità "totale", cioè il senso della vita e della morte. La ricerca di una risposta conduce inevitabilmente oltre l'immediatezza del dato esperienziale, perché il senso della vita e della morte possono essere ritrovati solo in una verità ultima. Questa tensione al superamento dell'orizzonte immediato dell'esperienza e dell'esistenza è lo spazio in cui i due ordini di conoscenza - quello della fede e quello della filosofia - possono collaborare per condurre alla verità nella sua pienezza.

Ma in un clima culturale come quello odierno, in cui la ragione sembra essersi indebolita e ridotta ad una valenza meramente strumentale, anche la fede rischia di venirne danneggiata: “Sia la ragione che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l’una di fronte all’altra. [...] La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l’esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggiore incisività” (FR 48). Emerge così il motivo di ordine storico - dopo quelli di ordine teologico, esposti nel primo capitolo - che fonda l’appello ai credenti affinché recuperino il valore del confronto con la filosofia.

Teologia, a cura di G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

Si tratta di una nuova edizione riveduta e aggiornata del precedente *Dizionario di Teologia* (1^a ed. 1977, 2^a ed. riveduta e ampliata 1982): molte voci sono state ampiamente rivedute o del tutto riscritte, le bibliografie sono state aggiornate e alcuni collaboratori si sono avvicinati, per adeguare l’opera al contesto culturale e allo sviluppo delle scienze teologiche intervenuti nel frattempo. Esso mantiene l’elevata qualità scientifica e la completezza dell’informazione e continua a rappresentare un ottimo strumento per un approccio sintetico, scientificamente competente, alle principali tematiche.

Al suo interno la voce *Fede* (pp. 644-666) è curata da F. Arduso e ripropone sostanzialmente, in una versione condensata e sistematizzata, quanto questo teologo ha illustrato più discorsivamente nel suo libro che segnaliamo qui sotto.

F. ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, (collana Universo teologia), San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 216.

Questo libro, uscito nel 1992 ma continuamente riedito anche dopo la morte dell’Autore (2005), fu tra i primi in Italia che proposero una riflessione sulla fede tenendo esplicitamente conto dell’attuale contesto storico, culturale e sociale in cui per molti essa non è più qualcosa di ovvio, ma rappresenta una decisione che va continuamente ripensata e rinnovata. L’Autore lo offre come un “modesto contributo” a tutti coloro che si interrogano sulla solidità del fondamento di quella fede alla quale sono stati iniziati nella loro infanzia e che forse non hanno avuto modo di coltivare molto in seguito (dall’*Introduzione*). Per questo motivo, pur avendo un impianto teologico serio e approfondito, il libro si lascia leggere anche da chi non ha alle spalle studi specifici, perché è scritto senza ricorrere né a un lessico “tecnico” né ad argomentazioni complicate.

Lo sviluppo della trattazione prende in considerazione la struttura antropologica del credere, la forma di fede testimoniata nella Bibbia, la sua dimensione conoscitiva e relazionale, il contenuto centrale della fede cristiana, per giungere ad affermare che il cristianesimo è “innanzitutto una fede”. Una seconda serie di capitoli illustra poi, con riferimenti rigorosi (ma esposti pianamente) alle posizioni prese sull’argomento dai principali teologi contemporanei, le “ragioni della fede” ossia i percorsi lungo i quali è

possibile comprendere che la fede cristiana non richiede affatto un abbandono della ragione, ma può invece presentarsi come “ragionevole” (in altre parole, quello che un tempo era il percorso dell’apologetica).

Dello stesso autore si può vedere anche la voce *Fede* (*l’atto di*) in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, a cura di L. Pacomio, Marietti 1977, pp. 176-192 e la voce *Fede* in G. TANZELLA NITTI - A. STRUMIA, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova, Roma 2002, vol. I, pp. 607-624.

G. RAVASI, *Questioni di fede. 150 risposte ai perché di chi crede e di chi non crede*, Mondadori, Milano 2010, pp. 266. Perché Dio permette il male e la sofferenza? Che cosa ci attende dopo la morte? L’inferno è vuoto? Come conciliare la fede con la teoria evuzionistica? La fine del mondo si consumerà davvero in una sorte di catastrofe o conflagrazione finale? Come interpretare tante pagine datate, scandalose, immorali che leggiamo nell’Antico Testamento? A noi cristiani non basta il Vangelo? È proprio vero che il cristianesimo sia stato talmente incisivo nella società pagana greco-romana da rivoluzionarne l’assetto? Sono alcune delle tante domande rivolte lungo un ampio arco di anni al card. Gianfranco Ravasi, biblista di fama internazionale, ben noto a Venezia, soprattutto per le numerose conferenze ivi tenute su invito della Scuola Biblica. Sono domande - come scrive l’Autore - spesso inattese, che lui stesso non si era mai posto e che persino, in qualche caso, lo sorprendevo. Non di rado, egli afferma, erano “così radicali, fondanti e assolute da far confessare a me stesso l’insufficienza della mia risposta nell’atto di stenderla”.

Le risposte, rivolte a tutti, credenti e non credenti, partono sempre dalla Bibbia, e aiutano a capire che la parola di Dio si incarna nella storia ed è dunque necessario saper distinguere l’essenza del messaggio dal retaggio storico-culturale di antiche civiltà che esprimevano costumi spesso lontani dalla nostra sensibilità. Il libro offre a qualsiasi lettore stimolanti piste di approfondimento, ma può risultare particolarmente utile a chi, per motivi diversi (perché insegnante, catechista o anche semplicemente genitore) si senta porre domande non dissimili da quelle cui qui si risponde.

B. FORTE, *Piccola introduzione alla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1992.

Anche questo è un libro con un dichiarato scopo introduttivo e, per le sue doti di serietà scientifica e nello stesso tempo di agevole lettura, viene continuamente ripubblicato.

Bruno Forte, vescovo e noto teologo, si pone il compito di dire la fede dei cristiani in modo semplice ed essenziale a credenti e non credenti; per farlo, presenta una serie di meditazioni che seguono lo sviluppo degli articoli del *Credo apostolico*, la formula più breve ma “grande” della fede cristiana da tempi antichissimi, offrendo per ciascuna un breve ma intenso commento teologico-spirituale. Ogni commento è accompagnato da una preghiera che intende aiutare il lettore a passare “dalla riflessione all’esperienza vivificante del Mistero, dal parlare di Dio al parlare con Lui ed in Lui” (p. 7).

Nell'Introduzione al libro, l'Autore sgombera il campo da ogni possibile contrapposizione tra un parlare di Dio in forma narrativa, come si può trovare nella Bibbia, e uno in forma concettuale-sistematica, chiarendo che quest'ultima nasce da un bisogno profondo della ragione umana: tutta la tradizione cristiana mostra che per accedere al Mistero più grande è necessario argomentare oltre che raccontare; perciò "un cammino integrale di conoscenza non potrà mai rinunciare ad unire le due prospettive" (p. 15). Una linea ribadita anche dal magistero pontificio più recente (p.es. nella enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II). Forte mostra anche in quest'operetta il suo stile inconfondibile e, pur non usando un lessico "tecnico", mette in luce con precisione i contenuti teologici in un itinerario ricco di riferimenti scritturistici.

J. RATZINGER - C. SCHÖNBORN, *Breve introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città Nuova, Roma 1994. Il volumetto raccoglie tre scritti introduttivi. Il primo è una conferenza tenuta dal card. Ratzinger ai sacerdoti

della Chiesa di Milano, in cui riassume l'iter che ha condotto alla decisione di redigere il Catechismo e poi alla sua stesura e pubblicazione. Egli ricorda che l'idea nacque dal Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 e che anche tutto il percorso seguito fece sì che esso fosse redatto non da specialisti, ma da vescovi di diversi paesi a partire dalla loro esperienza della Chiesa e del mondo, in modo che diventasse un'espressione voce della Chiesa universale. Chiarisce anche quali furono i criteri che ne determinarono la struttura.

Il secondo testo è una conferenza tenuta ai vescovi degli Stati Uniti nel 1993 da mons. Schönborn (allora Vescovo ausiliare di Vienna), che fu incaricato di sovrintendere alla stesura definitiva del Catechismo, allo scopo di armonizzare i contributi preparati dai differenti gruppi di lavoro, ognuno dei quali aveva redatto una sezione, per dare al testo un carattere unitario. Egli chiarisce le scelte fondamentali che hanno guidato l'articolazione dei contenuti.

Infine, lo stesso Schönborn illustra schematicamente le quattro parti che compongono il Catechismo.

IN MEMORIAM



MARIO CROFF

Nello scorso mese di aprile è deceduto a 91 anni Mario Croff, uno dei più noti ingegneri e imprenditori di Venezia nella seconda metà del Novecento.

La sua vita e la sua attività lavorativa si svolsero fra Auronzo, località cui rimase sempre legato, Sacile e infine Venezia, dove visse fino alla morte in una casa nei pressi dei Frari. Nato nel 1921, aveva sposato nel 1945 Lidia, figlia dell'ingegnere Eugenio Miozzi, di cui fu collaboratore in alcune grandi opere edilizie a Venezia.

Partecipò con la moglie ai gruppi di spiritualità matrimoniale seguiti da mons. Mario D'Este e poi da don Germano, che rappresentavano per quei tempi un'esperienza d'avanguardia, per il metodo e per la valorizzazione della specificità della dimensione di coppia rispetto alla vita di

fede; da quella esperienza nacque un'amicizia molto stretta con alcune altre coppie, ampliatasi poi ai rispettivi figli. Tra i suoi amici contava anche l'architetto Carlo Scarpa, che progettò parte dell'arredo della sua casa di Venezia. Fu sempre molto legato al mondo cattolico veneziano, sia pure senza assumere mai un ruolo appariscente. Era un uomo di grande cultura: possedeva una biblioteca personale vastissima e ricca di testi importanti, alcuni dei quali ha voluto in più occasioni donare alla biblioteca del Centro Pattaro.

Esprimiamo qui, anche a nome del Presidente e del Consiglio direttivo del Centro, sincera gratitudine per queste donazioni e per le offerte con cui ha sempre generosamente sostenuto la vita del Centro.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

M. HELLER, *La scienza e Dio*, a c. di G. Brotti, La Scuola, Brescia 2012, pp. 175.

Michael Heller è un sacerdote e scienziato nato nel 1936 in Polonia da famiglia di origini austriache, membro della Pontificia Accademia delle Scienze e docente presso la Pontificia Università "Giovanni Paolo II" di Cracovia e presso l'Istituto Teologico di Tarnów.

Nel libro sono compresi i testi di un'intervista raccolta in più riprese a Tarnów nel 2011, durante la quale Heller ripercorre la sua formazione teologica e scientifica

e affronta numerose questioni circa i rapporti tra la scienza contemporanea e la teologia. Egli è animato dalla convinzione, suffragata da documentazione storica e testuale precisa e particolareggiata, che tra la teologia (ma più in generale si potrebbe dire il Cristianesimo) e la scienza si siano alternati momenti di fecondo dialogo, se non addirittura di intesa, ad altri di distacco o di ostilità; in particolare, a suo giudizio, la teologia contemporanea incontra molta fatica a dialogare con la scienza, anche a motivo del fatto che "i teologi e i filosofi cattolici sono spaventati dalla scienza, perché percepiscono di non essere abbastanza competenti al riguardo" (p. 34). Nello stesso

tempo, egli auspica la presenza di “bridge people”, cioè di “persone-ponte”, dotate di una formazione adeguata in entrambi gli ambiti (*Ibidem*).

Tuttavia, non si tratta di un libro per specialisti né è scritto in linguaggio “tecnico” se non in pochi casi, ed è corredato di un piccolo glossario che illustra i termini meno noti. Si presenta, così, come una lettura accessibile a tutti coloro che hanno interesse per la tematica.

Naturalmente, trattandosi di un fisico, i temi da lui affrontati sono soprattutto quelli attinenti la fisica e la cosmologia: si tratta della parte di lettura forse più difficile per chi non ha almeno ricordi degli studi liceali. Sono interessanti anche le sue osservazioni relative a questioni storiche, comprese nel capitolo nel quale egli ripercorre le principali tappe del rapporto tra scienza e teologia cristiana.

Attraverso la propria esperienza personale e gli incontri e i dialoghi sostenuti con numerosi scienziati e teologi, Heller affronta in un quadro ampio ed aggiornato le grandi questioni sulle quali si profila oggi la necessità di un rinnovato dialogo tra scienza e fede, nel quadro della cosiddetta “nuova evangelizzazione”. Egli però sostiene che ciò richiede dei presupposti “che, invece, attualmente, non sono garantiti: il primo è che si rinnovino le modalità e si accresca il livello dell’educazione cristiana, che al momento [...] versa in condizioni precarie; il secondo è che si ristabilisca una connessione vitale tra la cultura ecclesiale e quella scientifica” (pp. 29-30). Per rimediare a questo *gap*, l’Autore afferma di non vedere al momento soluzioni nette: “queste potrebbero forse venire, in futuro, da alcuni gruppi di laici e membri del clero ben istruiti nell’ambito religioso così come in quello scientifico. Immagino degli scienziati che siano al contempo devoti cattolici e buoni teologi” (p. 133). Proprio per questo egli mette in guardia dai “tentativi di operare sbrigativamente una sintesi tra la conoscenza scientifica e l’esperienza religiosa o mistica” (p. 144), tentativi oggi diffusi tanto fra teologi non sufficientemente competenti in materia di scienza, quanto tra filosofi (o presunti tali) che praticano un pensiero che contamina ambiti culturali diversi (filosofie orientali, psicologia, sociologia).

Contro una convinzione, ancora oggi assai diffusa soprattutto tra i non specialisti, che siano i limiti della scienza ad aprire la strada verso la ricerca di Dio (la strategia del cosiddetto “Dio tappabuchi”), Heller ritiene, invece, che Dio “non lo si dovrebbe cercare dove il discorso scientifico incontra dei problemi e stenta a spiegare questo o quel fenomeno, ma laddove la scienza procede speditamente e ci offre una valida comprensione dell’universo” (p. 146).

Molto interessante - e un po’ inconsueto - risulta anche il modo in cui egli contesta la teoria dell’*intelligent design*, che reputa fondata su un frainteso significato della casualità e in cui ritrova le tracce di un certo manicheismo. Egli, pur ribadendo che la creazione divina costituisce un “disegno intelligente”, ritiene però che questo non escluda la presenza di elementi di casualità nell’universo: “gli eventi casuali non contraddicono l’ordine delle leggi del mondo fisico né, in una prospettiva religiosa, l’idea che il cosmo sia regolato secondo un progetto divino: essi,

piuttosto, sono parte di tale progetto” (p. 151).

Originale ci sembra anche la sua proposta di “teologia della scienza”, giustificata dal fatto che “l’universo, considerato nella prospettiva teologica, risulta più ricco di quanto non sembri nella prospettiva scientifica” (p. 157): uno dei suoi compiti potrebbe essere “riflettere sui valori sottesi all’impresa scientifica [...] prendere in esame gli antecedenti logici della scienza da un punto di vista ‘altro’, ‘esterno’, ma non contraddittorio né indifferente rispetto all’ambito della ricerca sperimentale” (p. 158). Certo, l’indicazione andrebbe adeguatamente precisata.

Il libro si conclude con la risposta a un atteggiamento mentale oggi assai diffuso: ritenere che la nostra razionalità vada applicata soltanto a questioni particolari e limitate. Heller fa notare che la questione del limite del nostro linguaggio, oltre il quale bisognerebbe tacere, si può ritrovare non soltanto nella teologia ma anche nella fisica, nella geometria o nella cosmologia; egli ricorda che, tuttavia, “vi è una profonda differenza tra l’atteggiamento di chi riconosce la realtà di un Mistero che rimane ‘al di là delle parole’ [...] e quello di chi afferma che oltre i confini del nostro linguaggio vi sarebbero solo dei fatti privi di senso” (p. 166). E aggiunge: “io ritengo che la strategia apofatica, applicata alla filosofia della scienza, sia più vantaggiosa rispetto al semplice divieto di procedere oltre i confini del sapere osservativo-descrittivo. Nel primo caso, l’impresa scientifica non è vista come una lotta corpo a corpo - in cui ci sappiamo già destinati alla sconfitta - con una realtà insignificante, ma come un’autentica avventura della razionalità” (pp. 166-167).

In ultima analisi, perciò, si tratta di pensare che quella “scelta a favore del *logos*”, da cui hanno preso le mosse tanto la filosofia quanto la scienza occidentali, sia “il riflesso di un piano razionale che regge l’intero universo” (p. 167).

Marco Da Ponte

G. LOHFINK, *Pregare ci dà una casa. Teologia e pratica della preghiera cristiana* (giornale di teologia 358), Queriniana, Brescia 2012, pp. 315.

Gerhard Lohfink, noto studioso del NT, ha scritto questo libro nella convinzione che a molte persone che non sanno o non riescono più a pregare sia necessario fornire qualche orientamento per “provare nuovamente a tornare a pregare” (p. 5).

Innanzitutto, come osserva fin dall’inizio l’Autore, i cristiani a volte non si rendono conto che quando pregano non si rivolgono a un generico “Dio” (o “buon Dio”), ma che la loro preghiera, per essere autentica, deve essere strettamente legata al fondamento trinitario della fede. La preghiera è rivolta al Padre, per Cristo nello Spirito Santo: questa è la preghiera come viene praticata nella liturgia cristiana (per esempio nella preghiera eucaristica) ed è erede dell’esperienza fondamentale fatta dal popolo ebraico prima e dai discepoli di Gesù poi. La preghiera cristiana, quindi, non è mai un movimento verso un destinatario generico, ma segue per così dire un itinerario fisso, che passa attraverso le tre persone della Trinità: la preghiera cristiana è una preghiera *trinitaria*. Si potrebbe

pensare che una preghiera autenticamente trinitaria sia alla portata soltanto di teologi raffinati, mentre tutti gli altri (i semplici cristiani) pregano semplicemente “Dio”. Lohfink osserva che “non abbiamo bisogno di immaginarci continuamente che preghiamo *per mezzo* di Gesù Cristo *nello* Spirito Santo. È sufficiente avere meditato qualche volta nella nostra vita su questo profondo mistero. Del resto la liturgia ci ricorda sempre nelle sue dossologie questa struttura fondamentale di ogni nostra preghiera” (p. 45). Il libro ci guida a scoprire la ricchezza delle diverse forme di preghiera della tradizione biblica e cristiana: la supplica, il lamento, il ringraziamento, la lode, l’adorazione, tutte forme che troviamo espresse con immagini di straordinaria bellezza nei Salmi e in molti passi del NT.

Lohfink esplora con grande maestria i testi biblici, sulla base della sua collaudata esperienza di esegeta, svolgendo un discorso approfondito e ricco di riferimenti, ma del tutto privo di tecnicismi e facilmente comprensibile anche per un lettore non esperto: ne è un esempio, riguardo alla preghiera di lamentazione, l’illuminante riflessione sul *Salmo 22* (pp. 158-183).

L’esame condotto sui testi biblici ci aiuta anche a riconoscere i difetti di molte nostre preghiere, fuorviate sia pure involontariamente rispetto alla direzione e al contenuto autentici; si vedano al proposito le critiche graffianti a certe preghiere dei fedeli, anche talune comprese nei formulari (pp. 76-78): una lezione che bisognerebbe decidersi a imparare, anche perché la tradizione liturgica ci presenta, invece, modelli chiari e concisi, come la Preghiera universale del Venerdì Santo.

Altrettanto si potrebbe dire per il capitolo dedicato alla meditazione (pp. 213-246), in cui si mette in guardia dal confonderla, come oggi purtroppo talvolta accade, con tecniche del tutto estranee allo spirito cristiano e si invita, invece, a una meditazione basata su testi biblici oppure alla recita del Rosario, il quale “presenta una tensione polare che non può essere appianata né tanto meno eliminata. Da un lato la meditazione è sempre concreta e riferita a contenuti [i “misteri”], si rivolge all’azione di Dio nella storia. Tuttavia, contemporaneamente, i testi che parlano di questo intervento divino possono, per così dire, ritirarsi mentre vengono pronunciati, così che l’orante è solamente presso Dio e il suo cuore riposa in Dio. Si tratta quindi di una tensione tra concretezza e inconsistenza” (p. 240).

Molto efficace anche il capitolo dedicato alla grande preghiera eucaristica dove, con precisione ma in esposizione piana, vengono identificate le diverse stratificazioni storiche attraverso le quali è andata sviluppandosi e se ne può così gustare meglio la straordinaria ricchezza tematica e comprendere l’efficacia sacramentale senza cadere nella “seduzione della magia del sacramento” (p. 276).

Alla fine, guidato dall’ultimo capitolo (“Ciascuno ha una sua storia di preghiera”), il lettore si ritroverà ad avere più chiaro come mai, nelle diverse forme di preghiera della tradizione cristiana, possa accadergli di sentirsi in un ambiente familiare: “a casa”, come recita il titolo del libro. Tuttavia, questo non è affatto un libro “consolatorio”; anzi, ci interroga e ci scuote per risvegliare la fede orante nostra e delle nostre comunità cristiane, spesso asfittica per la mancanza di una vera esperienza delle azioni che

Dio compie *oggi* per noi; non è difficile concordare con l’Autore quando si chiede: “esiste nelle parrocchie uno spazio istituzionale per parlare dell’azione attuale di Dio nella Chiesa mondiale, nella diocesi e nella propria comunità parrocchiale, per parlarne con franchezza biblica e senza piagnucolamenti?” (p. 106).

Nell’insieme, parlando della preghiera, l’Autore ci aiuta a fare anche una sorta di revisione critica dei contenuti fondamentali della nostra fede, per verificare se corrispondano effettivamente a ciò che la Chiesa ha sempre professato, oppure se siano stati stemperati in una religiosità un po’ generica e filantropica. Per questo motivo, il libro può rappresentare un valido sussidio nel quadro dell’Anno della Fede.

Marco Da Ponte

P. SGROI, *Finalmente primavera? L’urgenza di un nuovo paradigma ecumenico*, Pazzini editore, Villa Verucchio (RN) 2013, pp. 91.

Nell’odierna situazione del cammino ecumenico che, dopo gli entusiasmi (facili?) dell’immediato dopo-Concilio, procede con una certa fatica, molti si lasciano andare al pessimismo, tanto che è diventato ormai un luogo comune parlare di “inverno ecumenico”. Questo libretto di Placido Sgroi (docente dell’Istituto di Studi Ecumenici “S. Bernardino” di Venezia) sembra avere quindi, già dal titolo, il merito di sostituire, sia pure in forma interrogativa, l’immagine della primavera a quella dell’inverno.

Certamente, nonostante i numerosi e importanti risultati raggiunti, le difficoltà sono innegabili e sembra che se ne presentino sempre di nuove, come è ammesso da più parti, anche dagli stessi ultimi due presidenti del Pontificio Consiglio per l’Unità dei Cristiani, i cardinali Kasper e Koch. L’Autore, però, ritiene che “l’inverno ecumenico, se non prossimo alla fine, sta conoscendo una progressione verso uno sbocco, per quanto remoto” (p. 7). In particolare, egli individua oggi una fase di graduale cambiamento del paradigma teorico e pratico fondamentale sul quale l’ecumenismo si orienta: si sta gradualmente esaurendo il paradigma dell’*ecumenismo del consenso*, sia pure dopo aver prodotto effetti notevoli come la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, e si stanno delineando percorsi diversi alla ricerca di un nuovo paradigma, per ora tuttavia non ancora definito: “c’è quindi spazio, nel nuovo paradigma che l’ecumenismo sta cercando, per un *ecumenismo della recezione*, che integri dentro di sé l’*ecumenismo del consenso* e, forse, comprenda anche le intenzioni migliori dell’*ecumenismo delle differenze* e di quello *dei profili*, se essi contengono la sottolineatura di ciò che le chiese possono ricevere le une dalle altre” (p. 60).

Sgroi ci invita, da parte sua, a dare credito alle prospettive di un “ecumenismo di ospitalità, prospettiva che nasce dalle concrete esperienze di ospitalità che già oggi le chiese praticano e che invitano a guardare oltre i limiti delle attuali leggi ecumeniche dell’ospitalità” (p. 77), precisando, però, che non si tratta di “una indiscriminata *macedonia* post-moderna, [... bensì della] capacità di fare spazio all’esperienza che l’altro ha del Dio di Gesù

Cristo, per individuare la radice comune” (p. 84). Questa prospettiva può essere più feconda se viene integrata con quella dell’ecumenismo spirituale, da non intendere né come rassegnazione né come tiepidezza, ma come un’esperienza cristiana dello Spirito, in grado di promuovere un cammino di conversione interiore e istituzionale non indifferente alla ricerca dell’unità, in ultima analisi perché consiste in un’esperienza spirituale condivisa.

Il volumetto si chiude con l’immagine di un “cantiere ecumenico” aperto, in cui si continua, forse in maniera non appariscente, a lavorare e si è anche capaci di “rinnovare, *in itinere*, il proprio metodo di lavoro e i propri obiettivi intermedi” (p. 87).

In quale direzione si muoverà in futuro il cammino ecumenico non è forse il caso di illudersi di saperlo, anche perché è meglio lasciare allo Spirito di indicare la via; la meta, però, non può che essere certamente l’unità di tutti i cristiani in un’unica Chiesa. E questo non perché sia l’obiettivo di una strategia ecclesiologica e di scelte di metodo, ma perché è ciò che Gesù ha voluto per noi e, soprattutto, perché è la realtà che, in lui, già ci precede e attende che noi cristiani divisi vi giungiamo attratti dalla potenza dello Spirito, per i contorti cammini che la complicata e fragile condizione umana ci permette di percorrere.

Marco Da Ponte

SEGNALAZIONI

A. OTTOLENGHI, *Giobbe*, Grafiche Veneziane editore, Venezia 2013, pp. 31.

Adolfo Ottolenghi fu rabbino della Comunità ebraica di Venezia dal 1912, anno del suo arrivo in città da Livorno, fino al 1944 quando fu deportato insieme con gli ultimi ebrei rimasti nella Casa di riposo ebraica di Venezia. In questo opuscolo, curato dalla nipote Elisabetta Ottolenghi che ne ha donato una copia alla biblioteca del Centro Pattaro, è pubblicato il testo di una lezione sul *Libro di Giobbe*, facente parte di uno dei tanti corsi biblici offerti alla sua comunità fra gli anni ’20 e ’40 del Novecento. Colpisce la capacità dell’Autore di unire l’ampiezza e la precisione dei riferimenti alla letteratura talmudica e rabbinica, che rivelano le dimensioni e la qualità della sua conoscenza, con la semplicità illustrativa (omiletica, si direbbe) che, sia pure nello stile retorico dell’epoca, permetteva all’ascoltatore di ieri (e al lettore di oggi) di seguire con facilità le considerazioni espresse.

Nella sua interpretazione della figura e delle parole di Giobbe, Ottolenghi non si limita a mettere in campo riferimenti alla tradizione interpretativa ebraica, ma si misura anche con i dibattiti esegetici presenti nell’ebraismo della sua epoca e non disdegna di citare anche il *Paradiso* di Dante.

Volti e voci del Concilio Vaticano II, fascicolo 193 della rivista “Credere oggi”, 33 (2013), n. 1.

Nella gran massa di pubblicazioni uscite in occasione del 50° anniversario del Concilio Vaticano II, la rivista “Credere oggi” offre un contributo umile ma originale, com’è

suo stile. Rinunciando ai (troppo) dettagliati resoconti storici, alle polemiche sulle ermeneutiche contrapposte, la rivista, con scelta intelligente, ha preferito “dare voce [...] ad alcuni protagonisti di quell’evento, per riascoltare le loro parole, per cogliere lo spirito che li animava, pur nella diversità propria di ciascuno, e li impegnava a ringiovanire la chiesa” (Editoriale, p. 4).

Dopo uno sguardo introduttivo al Concilio, che delinea il ruolo dei due papi Giovanni XXIII e Paolo VI (M. GUASCO), gli articoli sono dedicati a don Primo Mazzolari (G. VECCHIO), al cosiddetto “Patto delle catacombe” (M. MENNINI), agli *auditores* (S. TANZARELLA), a Pietro Parente (M. DI ROBERTO), al diario di Y. Congar (M. VERGOTTINI), alla recezione del Concilio nel ministero episcopale di mons. Cataldo Naro, già Arcivescovo di Monreale dal 2002 al 2006 (M. NARO). Naturalmente non poteva mancare un articolo dedicato a Luigi Sartori, che partecipò alla terza e quarta sessione come “perito” della CEI per i rapporti con la stampa: ne parla E. R. TURA a partire dai quaderni di appunti che Sartori prendeva durante le sedute, lasciandoci capire che mentre elaborava i suoi rapporti per i giornalisti, il teologo padovano veniva maturando la sua propria recezione dei documenti conciliari e la sua convinta adesione al metodo sinodale. Infine R. LA VALLE mette in luce lo strettissimo legame, non soltanto cronologico, fra il Concilio e l’enciclica “*Pacem in terris*” di Giovanni XXIII, che ritiene parte integrante di quello, fonte della sua ispirazione e “ora un criterio ermeneutico per la sua lettura e la sua recezione” (p. 105): tesi peraltro non nuova e un po’ unilaterale.

Come di consueto, il fascicolo è corredato da una bibliografia ragionata che, certamente limitata rispetto alla vastissima produzione sul tema, è pur tuttavia assai ricca e in grado di fornire indicazioni preziose anche a un lettore esigente.

DONAZIONI RICEVUTE

La pastora Elisabetta Ribet della Chiesa Valdese e Metodista di Venezia ha donato alla biblioteca del Centro Pattaro alcune decine di volumi di teologi protestanti in lingua originale, fra cui alcune opere divenute ormai “classiche” di Barth, Bultmann ed Ebeling, e altre di esegesi biblica.

Vogliamo esprimere la nostra gratitudine alla pastora Ribet per questo gesto che, oltre a dare testimonianza di un ecumenismo “pratico” tanto semplice quanto autentico, arricchisce la nostra biblioteca di titoli importanti.

I volumi saranno catalogati e messi a disposizione del pubblico negli scaffali.

NUOVE ACQUISIZIONI

Sacra Scrittura

L. ALONSO SCHÖKEL, *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Paideia, Brescia 1987.

M. COCAGNAC, *I simboli biblici. Percorsi spirituali*, EDB, Bologna 2012.

E. PARMENTIER, *La Scrittura viva. Guida alle interpretazioni cristiane della Bibbia*, EDB, Bologna 2007.

J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli - LEV, Milano - Città del Vaticano 2012.

Patristica

AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Homélie (1-5)*, (Sources chrétiennes 552), Cerf, Paris 2012.

AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Homélie (6-10). Fragments. Lettres*, (Sources chrétiennes 553), Cerf, Paris 2012.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres, Tome III (Lettres 92-163)*, (Sources chrétiennes 556), Cerf, Paris 2012.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ceux qui sont tombés*, (Sources chrétiennes 547), Cerf, Paris 2012.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios, Tome II (Questions 41 à 55)*, (Sources chrétiennes 554), Cerf, Paris 2012.

Teologia

Teologhe in Italia. Indagine su una tenace testimonianza, a c. di A. Canfora e S. Tanzarella, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010.

G. CARACCILO, *Spiritualità e laicato nel Vaticano II e nella teologia del tempo*, Glossa, Milano 2008.

Y.M. - J. CONGAR, *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, Lateran

University Press, Città del Vaticano 2011.

L. GALLEN, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri ... Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici editore, Ghezzano (PI) 2010.

S. MANNUZZU - G. FOFI, *Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*, (Le Beatitudini), Lindau, Torino 2012.

G. RAVASI - A. SOFRI, *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli*, (Le Beatitudini), Lindau, Torino 2012.

L. SCARAFFIA - E. AFFINATI, *Beati quelli che sono nel pianto, perché saranno consolati*, (Le Beatitudini), Lindau, Torino 2012.

P. SEQUERI - D. DEMETRIO, *Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia*, (Le Beatitudini), Lindau, Torino 2012.

Un cantiere senza progetto. L'Italia delle religioni. Rapporto 2012, a c. di P. Naso e B. Salvarani, EMI, Bologna 2012.

Arte

F. BOESPFLUG, *Le immagini di Dio. Una storia dell'Eterno nell'arte*, Einaudi, Torino 2012.

Filosofia

G. MORETTO, *Ermeneutica*, (Il pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2011.

Poiché alcune persone hanno chiesto in quale modo sia possibile riconoscere, nell'attuale disposizione della biblioteca del Centro Pattaro, i libri che facevano parte della biblioteca personale di don Germano, chiariamo che ognuno di essi, fin dal primo momento della costituzione del catalogo, è stato identificato fisicamente con un'etichetta portante la dicitura "Ex libris don Germano Pattaro"; inoltre tale provenienza è specificata nella corrispondente scheda del catalogo in un apposito campo (con la dicitura "dono Germano Pattaro"), che nell'OPAC appare scegliendo la visualizzazione in formato MARC21.

Volete esserci d'aiuto?

*Fatevi mandare per posta elettronica questa rivista
e gli inviti delle attività promosse dal Centro Pattaro.*

*A voi non costa proprio nulla,
a noi può far risparmiare sensibilmente le spese di spedizione:
una piccola ma preziosa boccata di "ossigeno finanziario"!*

Mandate una mail a: segreteria@cspattaro.191.it

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Anno XXVI, n. 2 Aprile-Giugno 2013 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



_____ pag. 1
UN PAPA DI NOME FRANCESCO
Gian Luigi Brena



_____ pag. 2
COMUNIONE E RICONCILIAZIONE (2ª parte)
† Germano Pattaro



_____ pag. 5
LA MISSIONE EVANGELICA: NEMICA DELLA
LIBERTÀ O SUA PIÙ GRANDE ALLEATA?
Paolo Martinelli, OFMCap



_____ pag. 8
ANNO DELLA FEDE - SPUNTI DI RIFLESSIONE



_____ pag. 11
MARIO CROFF



_____ pag. 11
PROPOSTE DI LETTURA
Marco Da Ponte
SEGNALAZIONI
DONAZIONI RICEVUTE
NUOVE ACQUISIZIONI

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il C.C.P. 12048302 - IBAN IT95 L 07601 02000 000012048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario c/c n° 36243 - IBAN IT12 Z 05034 02070 000000036243

presso Banco San Marco - Gruppo Banco Popolare

Questo numero del periodico è stato chiuso in tipografia il 7 giugno 2013.

**APPUNTI
DI TEOLOGIA**
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS - CAMPO SAN MAURIZIO - SAN MARCO 2760 - 30124 VENEZIA - TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
*Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Maria Leonardi, Paola Mangini,
Antonella Pallini, Paolo Emilio Rossi,
Bianca Maria Tagliapietra*

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: grafart@libero.it