

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IV - n. 2 - Aprile - Giugno 1991 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

L'OPERA POSTUMA DI DON GERMANO

"Finalmente è uscito e lo trovi in libreria". Così, con tono e linguaggio familiare - quasi a voler rimarcare a tutti gli Amici la gioia, familiare appunto, di una notizia a lungo attesa e desiderata - il Notiziario nel numero scorso ha dato l'annuncio dell'uscita del volume postumo di don Germano, La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea, nella collana Nuovi Saggi Teologici delle Edizioni Dehoniane, curato da Maria Cristina Bartolomei e Alberto Gallas.

Come agli Amici è noto, La svolta antropologica - di cui nel prossimo numero del Notiziario sarà pubblicata un'ampia recensione - raccoglie le ricerche e le riflessioni di don Germano sulla teologia in un decennio cruciale, tra il '65 e il '75, ma risalendo a Bonhoeffer, e prima ancora alla "teologia dialettica" del primo dopoguerra, e continuando almeno fino al Moltmann del 1980. Oltre e più che una ricostruzione storica del panorama della teologia contemporanea occidentale, il libro offre un tentativo di ricomposizione delle varie voci di teologi e delle diverse correnti di pensiero, alla luce appunto della "svolta antropologica", posta al centro del rinnovamento teologico dopo il Concilio.

Per gran parte della vita, don Germano preferì la parola alla scrittura: il vasto corpus delle sue pubblicazioni è quasi interamente costituito dalla trascrizione di lezioni, conferenze, omelie, conversazioni... Solo negli ultimi anni, costretto dalla malattia a ridurre gli interventi esterni, maturò quasi una nuova vocazione, quella di affidare alla pagina scritta le conoscenze e le riflessioni suscitate dalla quotidiana puntuale frequentazione della vasta biblioteca che si era costruito con tenacia, pazienza, sacrificio. Nei due anni precedenti la morte, don Germano pubblicò Per una pastorale dell'ecumenismo e Corso di teologia dell'ecumenismo, e compose il testo - ponderosissimo - de La svolta antropologica (e già aveva posto mano ad analoga opera per la teologia dell'America Latina, dell'Africa, dell'Asia).

Costituitosi attorno alla biblioteca proprio per continuare l'opera di don Germano, il Centro di studi teologici che porta il suo nome, non poteva non essere stimolato da un obiettivo quale quello di "continuare" appunto, fino a

portarlo a compimento, un lavoro intrapreso da don Germano. La pubblicazione del volume si contraddistingue perciò tra tutte le altre iniziative finora realizzate dal Centro, per questa concreta continuità, quasi come adempimento di un mandato ereditario (non a caso, il libro di don Germano può essere visto anche come una forma originale di testamento spirituale per i suoi discepoli e per la Chiesa veneziana).

Per l'impegno con cui ha voluto rifinire e pubblicare l'inedito (raggiungere il traguardo non è stato né facile né breve) il Centro oggi saluta con gioia l'uscita del libro. Anzi "ha la gioia di offrirlo", come scrive don Bruno Bertoli nella presentazione, come "ultimo dono" di don Germano alla cerchia più ampia possibile di amici. Aprire il libro significa risentire sin dalle prime parole la voce di don Germano, lo stile del suo parlare, le cadenze e i modi del suo riflettere, i temi e i problemi a lui cari. Ma non è soltanto un gesto di affettuosa memoria quello che gli Amici hanno voluto compiere, dando alle stampe il manoscritto. Come annota in prefazione don Romeo Cavedo, questo libro "sul presente della teologia europea" è "una via privilegiata" per la comprensione degli attuali sviluppi del dibattito teologico e prima ancora è la configurazione di un cammino storico della teologia, che è insieme "uno studio metodologicamente scientifico" e "un itinerario formativo (...) un contributo per la necessità nella chiesa e della chiesa".

Un rapido sguardo al contenuto del libro, diviso in due parti che don Germano stesso definisce: la prima si interessa della svolta antropologica nella fase di inizio, da Bonhoeffer a Bultmann a Rahner e ruota attorno ai due grandi poli del problema della secolarizzazione e della questione ermeneutica, soffermandosi sulla teologia cattolica dall'ecclesiologia all'antropologia teologica (e quindi Maritain, Congar, Rahner, appunto, e la Gaudium et spes); dopo un capitolo quasi di intervallo sulla teologia nordamericana della "morte di Dio", la seconda parte presenta due estese monografie su Moltmann (prima per la "teologia della speranza", poi per la teologia "della croce") nonché su Metz e la teologia "politica"; scelti Moltmann e Metz come punti

di riferimento privilegiati perché attorno alle loro proposte si è acuitizzato il dibattito dell'intero mondo dei teologi. Numerose e ampie sono le citazioni: gli autori vengono seguiti quasi pagina dopo pagina nei loro testi. "E' il metodo caratteristico di Pattaro in questo studio", annota don Cavedo, che vi coglie da un lato lo stile dell'insegnante che legge con i suoi alunni un testo e si sofferma a chiarire, ordinare, porre una domanda o proporre un giudizio, e dall'altro l'attitudine spirituale di don Germano "rispettoso dell'altro, attento alle sfumature, desideroso di comprendere, prudente nel giudicare, e, soprattutto, dedito con tutta l'anima all'ammirazione del mistero".

Testimonianza e memoria eloquente di don Germano, strumento di lavoro per gli specialisti, sussidio basilare

per quanti - laici, soprattutto - vogliono cominciare a conoscere e studiare la teologia, originale percorso di riflessione per quanti già abbiano interesse per la teologia e ne vogliono sostanziare il loro ministero o servizio ecclesiale, proposta di dialogo e di confronto con i non credenti, il volume offre nelle sue chiavi di lettura quasi un compendio di tutti gli scopi del Centro Pattaro. E' anche per questo che il Centro ha assunto l'impegno di collocarne 400 copie, in cambio di un'offerta del volume al prezzo ridotto di 38.000 lire. Un impegno assunto a nome dei tanti che in questo libro ritroveranno i fili dei dialoghi e delle lezioni dell'Amico e rinverdiranno l'esigenza e il desiderio della riflessione teologica, cui don Germano tutti ha chiamato, e ancora chiama.

Leopoldo Pietragnoli



SAGGI

CENTESIMUS ANNUS: UN DOCUMENTO PER UN MONDO IN CERCA DI SPERANZA

Ignazio Musu*

La più importante, drammatica ed evidente "cosa nuova" che induce il Papa ad un nuovo intervento sulle questioni economiche e sociali del mondo moderno, in occasione dei cento anni dalla pubblicazione della *Rerum novarum*, è certamente il crollo del comunismo nei paesi dell'Europa centro-orientale.

Se tuttavia si legge il terzo capitolo della *Centesimus annus*, dal significativo titolo "L'anno 1989", non si può non notare l'assenza di trionfalismo nella descrizione del crollo dei regimi di "socialismo reale". Si nota piuttosto la preoccupazione di guardare in avanti, quasi l'angoscia di non lasciare sole chiese, nazioni e comunità locali (che hanno trovato certamente in questo papa un punto di riferimento nel loro faticoso impegno per superare la dittatura) nello sforzo immane che oggi esse sono chiamate ad intraprendere per costruire una democrazia politica ed economica.

Di fronte ai sistemi economici.

Ma la situazione dell'Europa centro-orientale non è l'unica "cosa nuova" che attira lo sguardo del Papa. L'orizzonte si allarga per abbracciare tutti quei paesi del terzo e quarto mondo che faticano per trovare una loro strada verso il superamento della povertà e verso lo sviluppo, che dopo il crollo del sistema mondiale comunista sembrano essere rimasti senza punto di riferimento, e nei quali le chiese, sempre più coscienti dei limiti ideologici delle varie "teologie della liberazione", pur tuttavia non rinunciano ad essere a fianco di coloro che lottano contro l'ingiustizia e per l'affermazione di una crescita economica che benefici tutti i componenti della collettività.

Il Papa si rende perfettamente conto che il problema principale di fronte al quale si trovano, benchè in condizioni politiche, geografiche, culturali diverse, sia i paesi dell'Europa centro-orientale sia i paesi del Terzo Mondo, è lo stesso: è cioè il problema dello sviluppo; e si rende anche conto che questo sviluppo non può non avere una necessaria (anche se non sufficiente) dimensione economica; egli percepisce che sul piano dello sviluppo eco-

nomico materiale, quantitativo, dopo la caduta del modello comunista e i fallimenti dei vari "socialismi di mercato", il capitalismo si propone oggi come il sistema vincente; ed infatti si chiede esplicitamente al n. 42: "Si può forse dire che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vincente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e la loro società? E' forse questo il modello che bisogna proporre ai Paesi del Terzo Mondo, che cercano la via del vero progresso economico e civile?".

Il Papa vede dunque il pericolo che, di fronte al crollo del comunismo, ci si affidi acriticamente al sistema capitalistico inteso come "ideologia radicale", che non si "metta al servizio della libertà umana integrale", che "rifiuta perfino di prendere in considerazione" i "fenomeni di emarginazione e di sfruttamento, (...) di alienazione umana", di "grande miseria materiale e morale, (...) ritenendo a priori condannato all'insuccesso ogni tentativo di affrontarli, e ne affida fideisticamente la soluzione al libero sviluppo della forza di mercato" (n.42).

La risposta di Giovanni Paolo II non è però, e questo è molto significativo, un altro modello, una "terza via", una nuova ideologia economico-politica. La sua risposta è anzitutto una messa in guardia contro il pericolo di idolatrare un sistema economico di per sé stesso; se questo fosse l'atteggiamento verso il "capitalismo", si cadrebbe nello stesso errore antropologico alla base del comunismo.

Il Papa scrive infatti al n. 25: "Quando gli uomini ritengono di possedere il segreto di un'organizzazione sociale perfetta che renda impossibile il male, ritengono anche di poter usare tutti i mezzi, anche la violenza o la menzogna, per realizzarla. La politica diventa allora una 'religione secolare' che si illude di costruire il paradiso in questo mondo".

Ma continua il Papa: "qualsiasi società politica, che possiede la sua propria autonomia e le sue proprie leggi, non potrà mai essere confusa con il Regno di Dio. La

parabola evangelica del buon grano e della zizzania (cfr. Mt 13,24-30.36-43) insegna che spetta solo a Dio separare i soggetti del Regno e i soggetti del Maligno, e che siffatto giudizio avrà luogo alla fine dei tempi. Pretendendo di anticipare fin d'ora il giudizio, l'uomo si sostituisce a Dio e si oppone alla sua pazienza" (n.25).

Il Papa richiama qui la fondazione teologica del modo di porsi del cristiano di fronte al problema della costruzione delle istituzioni (siano esse economiche, o politiche, o sociali) di questo mondo: il cristiano deve assumere un impegno forte insieme con tutti gli uomini di buona volontà, ma nella consapevolezza che solo nella trascendenza si trova la definitività; un impegno che ha questa natura perché è ben cosciente del ruolo del peccato nella storia dell'uomo.

Scriva il Papa un po' prima del passo appena citato: "l'uomo creato per la libertà porta in sé la ferita del peccato originale, che continuamente lo attira verso il male e lo rende bisognoso di redenzione. Questa dottrina non solo è parte integrante della Rivelazione cristiana, ma ha anche un grande valore ermeneutico in quanto aiuta a comprendere la realtà umana.

L'uomo tende verso il bene, ma è pure capace di male; può trascendere il suo interesse immediato e, tuttavia, rimanere ad esso legato".

E' significativa la conseguenza che il Papa trae sul piano dell'indicazione pratica: "L'ordine sociale sarà tanto più solido, quanto più terrà conto di questo fatto e non opporrà l'interesse personale a quello della società nel suo insieme, ma cercherà piuttosto i modi della loro fruttuosa coordinazione" (n.25). Poco prima il Papa aveva condannato una concezione della libertà che "diventa amore di sé fino al disprezzo di Dio e del prossimo, amore che conduce all'affermazione illimitata del proprio interesse e non si lascia limitare da alcun obbligo di giustizia"(n.17).

La prima cosa che l'uomo del nostro tempo deve fare dunque è non consegnarsi ad un progetto totalizzante di ideologia politico-economica, appena dopo che un altro progetto appare sconfitto dall'esperienza della storia. Sotto questo profilo, la evidente preoccupazione del Papa è che si considerino le istituzioni e i meccanismi economici soltanto come fine in sé e non come strumenti per raggiungere fini più alti di promozione e rispetto integrale delle persone in solidarietà reciproca, giustizia e pace.

Mercato e istituzioni.

Proprio per rispondere a queste preoccupazioni, a mio parere, l'enciclica entra dentro il problema della natura e del ruolo delle istituzioni economiche e propone anche valutazioni ed indicazioni riguardo a tali istituzioni; nessuna di esse viene pregiudizialmente esaltata o rifiutata, ma tutte devono essere poste al vaglio di un giudizio di natura etica rispetto ai valori che sono chiamate a realizzare. Leggere queste indicazioni "pratiche" come se fossero un trattato di economia applicata o di politica economica porterebbe ad una interpretazione distorta e riduttiva del messaggio di questa enciclica. L'enciclica non è, e non vuol essere, un documento di riformismo o di ingegneria sociale: anzi, si deve ammettere che in questa enciclica le indicazioni delle "cose da fare" sono molto minori e meno puntuali che in altri documenti di questo e di altri Papi.

All'esigenza di rapportare istituzioni e comportamenti economici ad un sistema di valori risponde l'insistenza

con cui l'enciclica affianca alla riaffermazione del diritto di proprietà privata come "fondamentale per l'autonomia e lo sviluppo della persona", la sua subordinazione al principio della destinazione universale dei beni della terra (n. 30).

Anche le indicazioni sul rapporto tra meccanismo di mercato e intervento pubblico tendono ad eliminare ogni esaltazione di queste istituzioni economiche intese come meccanismi automatici.

Si riconosce infatti che il mercato può svolgere efficacemente il compito di impiegare le risorse umane e le risorse materiali per rispondere ai bisogni; ma se tali bisogni non possono nemmeno essere espressi e se le risorse umane, che pure esistono in potenza, non si manifestano di fatto, come avviene nella grande maggioranza dei paesi del Terzo Mondo, questo stesso ruolo sociale del mercato non può neppure essere svolto (n.33). Si richiama la ben nota capacità del mercato di produrre efficacemente un adeguato livello e qualità dei beni pubblici, cioè di quei beni che venendo simultaneamente ed in modo non esclusivo goduti da molte persone (come ad esempio i beni e le risorse dell'ambiente) mal si prestano a venire efficacemente forniti secondo una logica di scambio (n.40); e al n. 48 si indicano i doveri dello Stato di designare il quadro istituzionale e giuridico nel quale il mercato per svolgere correttamente la sua funzione deve essere collocato.

Però l'enciclica si preoccupa di non sostenere l'idea di un intervento pubblico automaticamente capace di correggere le inefficienze del mercato. Anzi, mette molto chiaramente in guardia da un intervento eccessivo e deresponsabilizzante dello Stato che "provoca la perdita di energie umane e l'aumento esasperato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che dalla preoccupazione di servire gli utenti" e impedisce che lo Stato si occupi degli individui che "quanto più sono indifesi in una società, tanto più necessitano dell'interessamento e della cura degli altri e, in particolare, dell'intervento dell'autorità pubblica" (n.10).

Le istituzioni economiche, invece, e cioè il mercato e lo Stato, non devono soffocare l'uomo: "la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato né allo Stato, poiché possiede in sé stessa un singolare valore che Stato e mercato devono servire" (n.49).

A livello internazionale il Papa riprende le proposte già lanciate nella *Sollicitudo rei socialis* sulla necessità "di una *concertazione mondiale per lo sviluppo*, che implica anche il sacrificio delle posizioni di rendita e di potere, di cui le economie più sviluppate si avvantaggiano" (n.52) e sulla necessità di dar vita a "validi Organi internazionali di controllo e di guida, che indirizzino l'economia stessa al bene comune, cosa che ormai un singolo Stato, fosse anche il più potente della terra, non è in grado di fare" (n.58).

Riferimento ai valori.

Le indicazioni di etica sociale dell'enciclica vanno considerate alla luce della preoccupazione di sottrarre il progetto di costruzione delle istituzioni economiche dal vincolo soffocante delle ideologie totalizzanti, per metterlo invece sotto l'egida di un insieme di valori rispetto ai quali le istituzioni stesse assumono un ruolo strumentale. I valori sono l'oggetto del messaggio; sono valori che riguardano l'uomo come preoccupazione centrale della

missione della Chiesa nella storia. "Non si tratta dell'uomo "astratto", ma dell'uomo reale, "concreto" e "storico": si tratta di *ciascun uomo*, perché ciascuno è stato compreso nel mistero della redenzione e con ciascuno Cristo si è unito per sempre attraverso questo mistero. Ne consegue che la Chiesa non può abbandonare l'uomo" (n.53). "L'amore per l'uomo e, in primo luogo, per il povero, nel quale la Chiesa vede Cristo, si fa concreto nella *promozione della giustizia*". E' necessario "coraggio per affrontare il rischio e il cambiamento impliciti in ogni autentico tentativo di venire in soccorso dell'altro uomo. Non si tratta, infatti, solo di dare il superfluo, ma di aiutare interi popoli, che ne sono esclusi o emarginati, ad entrare nel circolo dello sviluppo economico ed umano. Ciò sarà possibile non solo attingendo al superfluo, che il nostro mondo produce in abbondanza, ma soprattutto cambiando gli stili di vita, i modelli di produzione e di

consumo, le strutture consolidate di potere che oggi reggono le società" (n.58).

Il richiamo agli obiettivi che devono guidare i cristiani nella storia è chiaro; sono però obiettivi che vengono proposti a tutti gli uomini di buona volontà: le istituzioni dell'organizzazione sociale, se vogliono essere strumenti per questi obiettivi, debbono esse stesse conformarsi a certi valori; ma in pratica sono il risultato di un autonomo e costruttivo impegno degli uomini e delle nazioni nella diversità delle situazioni culturali e geografiche, auspicabilmente in uno sforzo di cooperazione mondiale secondo un'ottica di bene comune che faccia riferimento all'intera famiglia umana.

**Docente di Economia politica presso l'Università di Venezia e membro del Pontificio Consiglio Iustitia et Pax.*



IN ASCOLTO DEI PADRI

SULLA VERITA' DEL VANGELO E L'UNITA' DELLA CHIESA

Paolo Bettiolo

Verità del vangelo: questa espressione torna due volte nella Lettera ai Galati, e sempre in connessione con condotte che, a giudizio di Paolo, tale verità contraddicono e rendono oziosa (2, 5 e 14). Poche generazioni più tardi Marcione combatterà per questa stessa verità, tradita da quanti, cristiani, sembravano a lui di fatto attendere per sé giustificazione dalle opere della legge e non dalla fede nel Dio misericorde e *privo di invidia* di Gesù. Nel suo zelo per il crocefisso, testimone del Dio di carità straniero al mondo e alla sua legge, appunto - la giustizia non vivificante del Dio di Mosè -, egli rigetterà le antiche scritture, emenderà i vangeli e gli stessi scritti paolini - corrotti da "giudaizzanti" gelosi della libertà dei figli di Dio -, dividerà la comunità nella pratica di una vita ecclesiale di radicale estraneità al secolo tutto (genti e Israele), nella totale remissione di sé al Cristo.

Per la *verità del vangelo:* come Paolo a Gerusalemme e poi ad Antiochia, contro Pietro, così lui stesso nella sua generazione si levava contro quanti, per incomprendimento della *novità* cristiana, non sostenendola, si volgevano a opere difficili, forse, ma *misurate, certe...*

Pure, così non tradiva lui stesso la fedeltà del Dio *uno*, uno nei suoi molti volti - giudice irato, vendicatore terribile, devastatore implacabile, ma anche, insieme e più, alla fine, ombra che refrigera, ala che ripara, roccia, rugiada, fonte...?

Non a torto pochi decenni prima, intorno al volgere del secolo, all'indomani della seconda distruzione del tempio, contro i disperati e impazienti tra il popolo ("Non v'è più re né pastore o profeta. - dicevano - Fino a quando la gloria di Babilonia e la vergogna di Sion?"), un sapiente di Israele aveva scritto: *Uno è Dio, una la legge, uno il popolo.*

Cosa significa questo, se non che il popolo è costituito uno dalla confessione dell'unico Dio, che è la pratica della sua *una legge*, tutta ricapitolata nel suo inizio: *Uno è il Signore, non ve n'è altri?*

Perché, se è così, allora una è la *sua* creazione, integra nella

sua proclamazione della sua integrità. E il popolo, quel Giuda cui Dio si è dato a conoscere, è allora *uno*, come *segno* di questa unità: unità del principio e unità della promessa: la benedizione che nel seme di Abramo raggiungerà le genti tutte, un popolo più numeroso dei granelli di sabbia sulle rive del mare, delle stelle del cielo. Uno è Dio, una la legge, uno il popolo, che *attende*.

Certo sempre Israele è uno e molti - per il suo peccato. Origene lo annota in margine a *Osea* 12, 5. Nel testo greco è scritto: *Hanno pianto e mi hanno invocato. Nella casa di On mi hanno trovato e lì si è parlato a lui.* Di Israele si parla, ma di lui *peccatore* si parla al plurale, poiché sempre il peccato divide, divide gli uni dagli altri, ogni singolo in sé: di ciascuno e tutti fa *legione*. Al contrario, di lui *convertito* si parla al singolare, perché "coloro che camminano secondo Dio e si attengono ai suoi comandamenti, per quanto siano molti, molti sono uno, per il fatto di essere dello stesso sentire".

Sempre Israele è uno e molti, popolo e non-popolo, amata e non-amata: lo sa, e dopo il 70 piange l'impossibilità di praticare quei sacrifici che lo purificavano. Molti è Israele, ma indefettibile è *la promessa*, perché - dice Jahvè - *io sono Dio, non uomo:* Israele è serbato *uno* da Dio, e chiunque lo divida o se ne separi pecca contro il Signore, non crede alla sua promessa fatta all'uomo, all'uomo *peccatore:* già ad Eva peccatrice, ma poi ad Abramo, il credente, sì, ma anche colui che dubita - e per il suo dubbio, dicono gli antichi esegeti, la sua discendenza servì per quattrocento anni i figli d'Egitto.

La fede in Dio è quindi fedeltà all'uomo, al popolo, conforme alla fedeltà buona di cui ci si sa oggetto da parte sua. Ed è fede - fede e persistenza - in quest'amore *inumano*, per sapienza e tenacia, per quanto consonante sia col nostro desiderio...

Se tale è la fede nell'uno Dio, suscitatore d'unità, *ora*, nel tempo del *Regno*, e non più della promessa - poiché del mistero di Dio ci è stata data piena manifestazione in Cristo - come *la chiesa* potrebbe essere divisa, lei, per

grazia "dio in terra"? Come non vedere che qui, proprio qui, nel pane spezzato, nel vino, nelle parole che, chiesa, siamo, non v'è modo di rompere alcunché, ma solo v'è il lasciar transustanziare e transustanziare questi nostri vasi di coccio e tutto, perché questa salvezza di tutto, a tutto offerta, è, appunto, il mistero rivelato di Dio? In questo Marcione ha mancato: non si divideva il popolo della promessa - non si divide la chiesa, mistero, non solo segno, dell'unità di tutto in Dio, con lui.

Appendice

Se quanto sopra è scritto è vero, allora nessuna celebrazione eucaristica può essere di alcuni. In essa sempre si raccoglie tutta l'assemblea dei battezzati, dei santi presenti in un dato luogo - quei santi che pure poi variamente pregheranno e opereranno, soli, di nascosto, o numerosi... Ma qui, in ecclesia, in Christo non v'è modo di far selezione: è eresia! E sia detto per quanti celebrano proprie liturgie.



LETTORI A COLLOQUIO

EBRAISMO E STATO DI ISRAELE

Gentile redazione del Notiziario, mi è accaduto più volte di criticare la politica del governo Shamir a proposito del problema palestinese e di sentirmi tacciare di antisemitismo.

A parte che potrei essere a favore delle tesi dei laboristi israeliani, ma anche se fossi per una soluzione più radicale che contemplasse il pieno diritto all'esistenza, oltre che ovviamente dello Stato d'Israele, anche di uno Stato palestinese nei territori attualmente occupati, che cosa c'entra la questione razziale o addirittura quella religiosa?

Se qualcuno criticasse i democristiani Andreotti o De Mita, nessun cattolico protesterebbe per un attacco al cristianesimo o ai cristiani.

Mi domando: quanto è cresciuta negli ebrei la coscienza della laicità dello stato e della politica? Quanto viceversa è presente tra loro quella componente fondamentalista che generalmente criticiamo nella versione islamica?

Solo che mi chiedo pure: è lecito fare un discorso generico sugli ebrei o non si verifica piuttosto anche tra loro una pluralità di posizioni? e si danno posizioni ufficiali espresse nelle comunità ebraiche italiane?

Sarebbe interessante conoscere in particolare - se ci sono - le motivazioni biblico-teologiche che stanno a monte delle diverse proposte politiche.

Il Notiziario del Centro di studi teologici Germano Pattaro non potrebbe intervenire sull'argomento?

Con distinti saluti.

G.B. (Venezia)

Rispondere brevemente ai quesiti di G.B. è un'impresa difficile, perché i problemi sollevati sono diversi e complessi. In generale, per un cristiano, il discorso sull'ebraismo e sullo Stato d'Israele è complicato per due ragioni. Prima di tutto a motivo di una certa carenza di categorie culturali: "Gli Ebrei - avvertiva Martin Buber - sono il frutto serotino dell'Oriente" e pertanto le categorie occidentali non sono sempre le più idonee a comprendere la loro condizione e il loro modo di pensare. Secondariamente il discorso cristiano, non potendosi sottrarre del tutto agli effetti della storia drammatica dei rapporti ebraico-cristiani, si nutre spesso di "parole malate", di cose dette e non dette, di un immaginario collettivo che risale molto lontano nel tempo.

Ritengo quindi che più che dare delle risposte vere e proprie sia possibile indicare dei criteri in base ai quali cercare delle risposte.

Prima di ogni altra considerazione, mi pare che si debba ricordare che gli Ebrei costituiscono un'entità molto complessa che è al tempo stessa religiosa, nazionale e culturale. "Che cosa è il popolo ebraico? - si è domandato Nahum Goldmann, un leader sionista di grande statura - Ho avuto, credo, diciotto o venti formule: una razza, una civilizzazione, una religione, un popolo, una nazione, una cultura, una comunità di destino... Oggi non sprecherei mezz'ora in simili discussioni, perché noi siamo, ne sono sicuro, un popolo unico, e ogni parola intesa nel senso che ha in altre lingue, attraverso altri riferimenti culturali, non vale per noi... Rappresentiamo un fenomeno unico nella storia".

E' necessario subito aggiungere che questo "popolo unico" non ha una struttura organizzativa che consenta a qualcuno o a qualche ente di rappresentarlo unitariamente. Lo Stato d'Israele ha un parlamento democratico, ma gli ebrei che lo eleggono costituiscono circa il 20% dell'ebraismo mondiale. Gli ebrei, a livello mondiale, si suddividono poi in diverse correnti religiose che non hanno un organo rappresentativo. Nel mondo ebraico non esiste neppure un modo comunemente accettato di definire chi è e chi non è ebreo. Esiste però un certo modo d'essere e di sentire che, non senza qualche rischio, può essere definito proprio del popolo ebraico.

La seconda considerazione riguarda il rapporto dell'ebraismo con lo Stato d'Israele. Il cristiano dovrebbe procedere distinguendo tre piani di riflessione. Il primo, il più profondo, è quello della relazione degli ebrei con la terra dei padri. Nella sua fede, il popolo ebraico considera di avere un legame con una certa terra, che è divenuta un elemento essenziale della sua alleanza con Dio. La consapevolezza del legame è una costante della storia ebraica ed è costitutiva dell'identità ebraica.

Se i cristiani - come è detto nel documento della Santa Sede del 1974, intitolato "Ordinamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione *Nostra aetate* (n.4)" - devono cercare "di capire meglio le componenti fondamentali della tradizione religiosa ebraica e (devono apprendere) le caratteristiche essenziali con le quali gli stessi ebrei si definiscono alla luce della loro attuale realtà religiosa", i cristiani devono rispettare il sentimento del legame del popolo ebraico con la sua terra, la terra d'Israele.

Il secondo piano di riflessione è quello che riguarda la forma storica assunta dal legame con la terra. Nell'epoca contemporanea la forma è quella dello Stato moderno, quella cioè che assicura a un popolo l'accesso alla modernità politica. Per comprendere e valutare il modo in cui è sorto lo Stato d'Israele, i cristiani dovrebbero applicarsi a studiare la storia contemporanea: le vicende del movimento sionista, dell'antisemitismo europeo, della decomposizione dell'impero ottomano, della prima e seconda conflazione mondiale, dello sterminio degli ebrei, ecc. La difficoltà è che spesso nell'immaginario collettivo lo Stato d'Israele assume una valenza positiva o negativa che ha poco a che fare con la storia vera e propria: volta a volta, esso è un segno di riscatto, un segno di riparazione, un segno di maledizione, ecc.. L'ultimo documento della Santa Sede del 1985, intitolato "Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica", ammonisce che "per quanto si riferisce all'esistenza dello Stato d'Israele e alle sue scelte politiche, esse vanno viste in un'ottica che non è di per sé religiosa, ma che si richiama ai principi comuni del diritto internazionale".

In realtà, secondo me, per rilevare e discutere le scelte contingenti dello Stato d'Israele, è necessario spostarsi su un terzo piano, quello cioè della politica in senso stretto, la politica messa in atto dalle forze sociali interne allo Stato. Su questo piano il cristiano può esprimere il suo consenso o il suo dissenso, come lo esprimerebbe in qualsiasi altro campo politico.

Se la distinzione dei tre piani è sottolineata con il debito riconoscimento del legame religioso con la terra d'Israele e l'accettazione della realtà dello Stato d'Israele, l'eventuale dissenso ragionato circa il comportamento di un certo governo israeliano non può essere scambiato né per un pronunciamento antisemitico, né per una presa di posizione antisionista.

Il problema dell'assetto da ricercare per i territori occupati nel 1967 a seguito della "guerra dei sei giorni", e della convivenza dello Stato d'Israele coi Paesi Arabi, è squisitamente politico e comporta soluzioni diverse, tutte legittime se non mettono in forse l'esistenza dello Stato d'Israele. E' risaputo che il problema del rapporto degli israeliani con i palestinesi è molto arduo da risolvere, perché concerne due giustizie ugualmente fondate. Spetta a dei politici illuminati trovare una soluzione che garantisca alle due parti il reciproco riconoscimento, il rispetto e la collaborazione nella pace.

La terza considerazione la riservo al cosiddetto tema della laicità dello Stato d'Israele. La premessa d'obbligo è che l'idea e la pratica della laicità sono squisitamente occidentali, nel senso che si sono affermate mediante un secolare confronto tra il potere spirituale della Chiesa e il potere temporale degli imperatori, principi e Stati europei. L'ebraismo ignora la netta distinzione tra spirituale e temporale e non ha vissuto, in alcun modo, da protagonista la vicenda della modernità sino alla nascita del movimento sionista e dello Stato d'Israele.

Nel testo in cui nel 1948 ha proclamato la sua costituzione, lo Stato d'Israele ha sentito il bisogno di definirsi in continuità con la tradizione ebraica: "Il paese d'Israele - vi si dice - è il luogo in cui è nato il popolo ebraico e dove si è formato il suo carattere spirituale, religioso e nazio-

nale".

Lo Stato d'Israele inoltre ha tenuto ad affermare solennemente la sua dipendenza dalla legge dei profeti. "Israele - scrive Maurizio Guasco, docente di Storia contemporanea - si presenta così come uno Stato in qualche modo anomalo, con la religione ebraica considerata come religione ufficiale, ma con un volto democratico e tendenzialmente socialista, e un carattere laico". Dopo il 1977, anno della perdita del governo da parte dei laburisti, i tratti tendenzialmente socialisti dello Stato d'Israele si sono attenuati e la presenza di forze politiche dichiaratamente d'ispirazione religiosa si è fatta sentire maggiormente, ma il carattere dello Stato non è sostanzialmente cambiato. L'anomalia dello Stato perdura infatti perché gli Israeliani non possono fare loro in modo automatico l'esperienza occidentale, data la radicale diversità dell'ebraismo.

L'assetto dell'anomalia statale inoltre è ancora incerto perché gli israeliani non hanno avuto neppure il tempo sufficiente per maturare una loro soluzione; sta di fatto che per loro, in questi ultimi decenni, "la terra promessa è divenuta un interrogativo e non soltanto un riferimento", un interrogativo a cui va data una risposta nuova, creativa, perché non contenuta nella tradizione.

La quarta e ultima considerazione riguarda le proposte politiche ebraiche di esplicita derivazione religiosa. Non posso fare a meno di avvertire che queste proposte non esauriscono l'aspetto religioso della politica israeliana, giacché l'ebraismo, a motivo della sua complessa natura, si configura più come una ortoprassi che come una ortodossia, e pertanto si manifesta anche tramite le forze che nell'arena politica non si richiamano esplicitamente a una ispirazione religiosa. Le forze religiose per altro, non raccolgono in Israele più del 20% dei suffragi popolari, anche se il loro peso politico può risultare maggiore a motivo delle alleanze.

Le forze "religiose" sono ridicibili sostanzialmente a cinque correnti di pensiero. La prima è contraria per principio allo Stato, poiché lo considera una contraddizione con le promesse messianiche contenute nelle Scritture. E' espressa dai "Neturai Karta" (Guardiani del Tempio) che non vogliono avere a che fare con lo Stato d'Israele. La seconda corrente rifiuta di riconoscere qualsiasi valore religioso allo Stato, ma non ricusa di trarne dei vantaggi opportunistici. La posizione è bene espressa dal pragmatismo di "Agudat Israel" (Associazione d'Israele) che originariamente non si è opposta al movimento sionista. La terza corrente è impersonata da Jeshajàhu Leibowitz, un pensatore israeliano di grande prestigio che considera lo Stato come uno strumento utilizzabile per la piena realizzazione della Torah da parte del popolo ebraico.

La quarta corrente espressa una volta dal "Mizra'hi" (Centro Spirituale), poi dal Partito Nazionale Religioso oggi anche dal movimento annessionista dei "Guch Emunim" (Blocco dei fedeli), considera lo Stato come uno strumento di Dio per la realizzazione della redenzione d'Israele e dell'umanità. Secondo questa corrente, la restaurazione politica è una tappa del processo messianico, deve avvenire su tutto il territorio d'Israele e con il soddisfacimento pieno delle esigenze religiose derivate da una stretta interpretazione della tradizione.

La quinta e ultima corrente è rappresentata dal movimento pacifista religioso "Oz Netivot Shalom" (Coraggio e

cammino di pace) che sostiene lo Stato d'Israele e il valore biblico del territorio, ma che ritiene anche che questo valore, per grande che sia, non può sacrificare altri valori, come la salvaguardia della vita e la pace.

Da queste sommarie indicazioni risulta evidente che l'ispirazione religiosa nutre proposte molto diverse fra loro, anche antitetiche. Dietro le modeste, ma significative forze che le sostengono si coglie il problema attuale dello Stato d'Israele, quello cioè di combinare la tradizione con l'innovazione, in un momento in cui però bisogna prendere posizione a fronte di una infinità di problemi urgenti e non poche volte drammatici. La realtà è che, come spiega Alain Dieckhoff, uno studioso ebreo francese, il sionismo e lo Stato d'Israele non possono essere né una rottura radicale, né una continuità assoluta con la tradizione. Il Guasco suggerisce che la realizzazione dello Stato d'Israele è oggi un processo aperto e, da cristiano qual è, aggiunge che "in un certo senso, l'idea dello Stato ebraico finisce per affiancarsi a certe affermazioni del mondo cristiano sulla dimensione del regno, sempre veniente ma mai realizzato".

Renzo Fabris

Riferimenti bibliografici:

MARTIN BUBER, *Sette discorsi sull'ebraismo*, Carucci, Assisi-Roma 1976.

ALAIN DIECKHOFF, "L'Etat des Juifs en question: culture et religion face au sionisme", in *La question de l'Etat. Données et débats. Actes du XXIX Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Denoel, Paris 1989.

SAMUEL N. EISENSTADT, "La politica israeliana e la tradizione politica ebraica", in *Rassegna italiana di Sociologia*, n.2, aprile-giugno 1988.

NAHUM GOLDMANN, "Israel et l'état juif", in *Israel dans la conscience juive. Données et débats*, P.U.F., Paris 1971.

MAURILIO GUASCO, *Politica e Stato nelle grandi religioni monoteistiche*, F. Angeli, Milano 1985.

JESHAJAHU LEIBOWITZ, *Ebraismo, popolo ebraico e Stato d'Israele*, Carucci, Roma 1980.

Documenti ecclesiali:

In dialogo con i fratelli maggiori, A.V.E., Roma 1988.

DALLA BIBLIOTECA



NOVITA' IN BIBLIOTECA

Rotolo del Tempio, a cura di A. VIVIAN, Paideia Editrice, Brescia 1990, pp. 301, L. 42.000.

Il *Rotolo del Tempio* è il manoscritto più esteso, fra quelli finora ritrovati, della letteratura qumranica.

In esso il termine "tempio" non indica solo la struttura dell'edificio, ma le nuove norme, bibliche e non bibliche, che il Giudaismo anteriore alla *Mishnah* si era dato di osservare per considerarsi "terra di Israele".

L'edizione di A. Vivian, dopo una introduzione, una ricchissima bibliografia e un indice dettagliato degli argomenti, offre al lettore prima la traduzione del testo (pagg. 67-131) e poi un commento (pagg. 135-234), che occupandosi dei molti problemi filologici offre insieme importanti notule di teologia biblica.

Il curatore completa la sua opera, oltre che con gli indici dei passi citati dall'Antico Testamento, dagli scritti giudaici, dagli scritti qumranici e pseudepigrafici e dalla letteratura rabbinica, con un'appendice che in due capitoli esamina "L'anno liturgico e le feste secondo il *Rotolo del Tempio*" e i "Sacrifici prescritti nel *Rotolo del Tempio*" messi prevalentemente a confronto, ma non esclusivamente, con quelli della Bibbia ebraica.

Carlo Enzo

A.A. e M.A. CAVANIS, *Epistolario e memorie (1779-1853)*, a cura di A. Servini, C.S.Ch., 7 voll., Roma, 1985-1990.

L'opera che raccoglie l'Epistolario e le "Memorie" dei due fratelli veneziani Antonio Angelo e Marco Antonio Cavanis, fondatori delle Scuole di Carità - Istituto Cavanis,

è articolata in otto volumi. L'ottavo e ultimo, che comprende un ampio indice analitico e l'indice onomastico generale, è in preparazione e uscirà entro il 1992.

L'Epistolario comprende, nei sette volumi già usciti, più di 2.000 carte, in maggioranza lettere; vi si aggiungono il libro delle memorie dell'Istituto (1802-1838), l'altro libro minore delle memorie del ramo femminile dell'Istituto e vari diari di viaggio di padre Marco. Il periodo coperto va dal 1779 al 1850, in un arco di circa 70 anni. I documenti sono stati trascritti dal curatore (e a volte ricostruiti pazientemente da lettere quasi distrutte da inchiostri acidi), a partire dalla grande, elegante scrittura di p. Marco o da quella più minuta di p. Antonio. Ambedue erano stati preparati ad essere segretari della Serenissima; Marco esercitò lungamente questo ufficio. L'esattezza della registrazione di tutti i dati nelle minute conservate (destinatario, occasione, data, protocollo, ecc.) e la perfetta organizzazione del loro archivio confermano la loro preparazione. La trascrizione di ogni carta è accompagnata da: data, posizione in archivio, argomento, da un piccolo riassunto e/o da accurato commento che inquadra la lettera nella situazione; e ancora da eventuali note biografiche sui destinatari e altre notizie necessarie alla comprensione del testo.

La pubblicazione dell'Epistolario è stata intesa e realizzata per uso dei religiosi Cavanis, che se ne servono per approfondire la spiritualità e il carisma dei fondatori e della Congregazione. E, realmente, molte carte, soprattutto i "piani" (progetti educativi) e quelle di carattere burocratico (ai vari governi ed enti governativi) riguardano quasi esclusivamente l'Istituto.

Ciononostante, l'interesse che l'opera può offrire anche agli altri lettori è grande. Da tutte le carte affiora lo spirito, l'entusiasmo, la fermezza e la dedizione di questi due preti veneziani; dalle Memorie, da molte lettere e da altre carte si fa presente al lettore tutto un mondo: la chiesa di Venezia con i suoi patriarchi, preti, religiosi, laici, le sue

festе e devozioni; la Santa Sede; altri Istituti di educazione e di carità, molti uomini e donne santi (per dichiarazione della Chiesa o nella stima dei Cavanis o dei contemporanei) dedicati soprattutto all'educazione: Lodovico Pavoni, Antonio Rosmini, Maddalena di Canossa, Gaspare Bertoni, Antonio Provolo, Leopoldina Naudet, Nicola Mazza e tanti altri.

Ci sono colorite e argute descrizioni di viaggi, città, paesi. Vi si ricava anche, soprattutto dagli scritti giovanili, un'infinità di dati sulla città, il popolo, la Chiesa di Venezia e la sua storia; attraverso tutta la lettura si avverte il dramma di questa città sbalottata da un governo all'altro e da uno Stato all'altro (8 volte durante la vita dei fratelli Cavanis) e, per lo più, soffocate dalla burocrazia paternalistica dell'Impero austriaco.

Ma chi erano i fratelli Cavanis?

Semplificando un po', Antonio e Marco Cavanis (1772-1858; 1774-1853) erano due preti veneziani della parrocchia di Sant'Agnese, che in un clero troppo abbondante e a volte suboccupato, dopo aver tentato varie strade di opere e di carità (tra l'altro l'assistenza spirituale agli Incurabili, con gravi conseguenze per la salute), scelsero come ministero presbiterale definitivo l'educazione dei bambini e dei giovani, soprattutto di quelli più abbandonati. Erano conti, di una famiglia patrizia benestante ma non ricchissima, della classe dei segretari della Repubblica. La loro uscita dal palazzo gotico di famiglia, che ancora esiste, a Venezia, al Ponte Longo dei Gesuati, per trasferirsi in un'umile ed umida casetta nell'attuale Rio Foscarini o dei Alboreti, assume il sapore di un vero Esodo (cfr. Eb 11, 24-26).

Iniziando l'opera di educatori, formalmente, nel 1802 (2 maggio), davano il loro piccolo ma importante contributo di educazione cristiana e di promozione umana al popolo di Venezia: una ex-capitale umiliata, venduta, impoverita, ridotta al rango di città di provincia. Finito l'impero marittimo, chiusi i fondaci, stagnante l'attività del porto, inattivo l'arsenale, la maggioranza delle famiglie non aveva fonti fisse e realmente remunerative di benessere o anche di semplice sopravvivenza.

Bambini e giovani, senza educazione e ovviamente senza scuola, ma anche con poca prospettiva di lavoro, vivevano frequentemente nell'ozio e nel vizio e avevano come unica scuola la "calle". Essi diedero scuole, e scuole gratuite ad alto livello, ai bambini e ai ragazzi poveri della città, e anche ad altri; prima da soli; poi per mezzo di una comunità.

Il progetto originale dei Cavanis era di costituire quello che oggi si chiamerebbe una società clericale di vita apostolica, ossia una comunità di sacerdoti diocesani dipendenti dall'Ordinario, specializzati nell'educazione. Essi sarebbero stati preti veneziani a Venezia e analogamente preti locali nelle varie altre località. La Santa Sede però li obbligò, per riconoscere la nuova comunità, ad assumere la forma di vera e propria congregazione religiosa, perdendo essa così un aspetto fondamentale del suo spirito.

La Congregazione, già riconosciuta a livello diocesano di Venezia, fu eretta canonicamente a livello universale nel 1838 e vive tuttora, non solo a Venezia (centro storico e Mestre) ma in due dozzine di località italiane e dell'America Latina.

I due fratelli continuano ad operare nell'educazione della gioventù e a vivere santamente, p. Marco fino al 1853, p.

Antonio fino al 1858. La Chiesa li dichiarò venerabili nel 1985.

La lettura o anche la consultazione saltuaria di quest'opera ci coinvolge e ci presenta un'avventura umana appassionante, svolta in una seria opzione preferenziale per i poveri e per i giovani.

Giuseppe Leonardi

EUGEN DREWERMANN, *Parola che guarisce, Parola che salva. La Forza liberatrice della fede*, Giornale di Teologia 197, Queriniana, Brescia 1990, pp. 402, L. 32.000.

Leggere la Scrittura, cogliere in essa la Parola che ci salva, è una sfida sempre nuova per ogni epoca ed ogni cultura. Ogni stile teologico è anche una via di approccio al testo sacro, un modo di svelarne il significato e di renderlo vitale per i credenti. Possiamo riferirci all'esegesi medievale, con la dottrina del quadruplice senso, a quella monastica, tendente più direttamente alla contemplazione o a quella scolastica, caratterizzata dal metodo della *quaestio*: si tratta comunque di letture della Scrittura che presuppongono, ed insieme fanno sorgere, forme di vita e di teologia.

Lo stile esegetico tipico dell'era moderna sembra essere caratterizzato dal metodo storico-critico, che mira a comprendere il testo ricostruendone la genesi ed il significato a partire dal suo ambiente vitale (il *sitz im leben*) e dal contesto culturale e soprattutto espressivo e linguistico. Sorto in ambito protestante, ha avuto nel corso del nostro secolo un'ampia diffusione anche in ambito cattolico, soprattutto dopo il Vaticano II, fornendo uno strumento privilegiato al rinnovamento biblico post-conciliare. Diverse voci sostengono però oggi che tale metodo sia in crisi, essendosi rivelato arido ed astratto, incapace di promuovere un vero incontro salvifico con la Parola; è per questo che si cercano oggi modi nuovi di approccio alla Scrittura, con una attenzione maggiore agli aspetti letterari dell'opera, agli apporti dell'esegesi ebraica, alle diverse forme di ermeneutica. E' su questa linea che mi pare di poter collocare l'opera di E. Drewermann, sacerdote cattolico di Paderborn, teologo, esegeta e psicoterapeuta, un autore che sta suscitando un intenso dibattito in Germania. Si tratta di una ricerca singolare, che unisce la lettura della Bibbia con un ampio uso dei metodi della psicologia del profondo, per un approccio fortemente esistenziale al testo. L'opera che qui recensiamo, *Parola che guarisce, Parola che salva. La forza liberatrice della fede*, presenta i testi di alcune conversazioni tenute dall'autore alla radio tedesca, intervenendo, talvolta in dialettica con altri teologi, a programmi culturali. Si tratta dunque di materiale frammentario che, prezioso per uno sguardo sul mondo di un autore così stimolante, non consente sicuramente di valutarne appieno il progetto teologico.

Certamente, appare affascinante l'"autobiografia teologica" presentata dall'autore: giovane sacerdote agli inizi della prassi pastorale, sperimenta l'inconsistenza degli strumenti teologici acquisiti durante gli studi, insufficienti per un incontro autentico con le persone e per un ascolto in profondità, capace di portare luce sulle domande e le

angosce di tante esistenze. Per questo, la scoperta della psicoanalisi, uno studio approfondito che sbocca in questo profilo singolare, capace di leggere la Bibbia (ma anche le favole dei fratelli Grimm) nello specchio dell'esperienza psicologica umana e insieme di farla vivere, come forza che libera e fa crescere in umanità. E' un cammino di ricerca personale, di fedeltà alla Parola e alle parole umane, che, pur appena intravisto attraverso pochi testi, non può non colpire profondamente. Nel testo compaiono immagini, gesti che, letti in quest'ottica, acquistano uno spessore ed una profondità nuova, apparendo, inaspettatamente, più vicini all'esistenza personale. Oltre a questo, però, emergono anche domande e problemi che la stessa forma del libro, così frammentaria, non consente di risolvere; sensazioni, forse, più che appunti precisi, che pure occorre segnalare. In primo luogo il tono, spesso duramente polemico nei confronti delle forme dell'esegesi storico-critica, presentata in modo indiscriminato come fredda e responsabile dell'allontanamento dalla Bibbia e dalla stessa fede, di molti: un giudizio ingeneroso, troppo facile e, credo, abbastanza infondato. Mi pare improponibile una lettura della Scrittura che non passi attraverso l'analisi del testo e del suo contesto e, d'altra parte, lo stesso Drewermann vi fa ricorso più di una volta; ogni ampliamento del ventaglio ermeneutico è arricchente, purché però non significhi dimenticanza del cammino delle generazioni precedenti. Al di là di questo, alcuni problemi potrebbero porsi sul piano dei contenuti, ad esempio a proposito dell'etica, nei confronti della quale sembra di avvertire più una critica di forme superate che una assunzione organica entro la riflessione positiva; a proposito di un certo senso d'individualismo che suscita la lettura biblica del Drewermann; a proposito della sua correlazione psicoanalisi-religione-cristianesimo, stimolante, ma discutibile. Si tratta di dubbi e difficoltà anche consistenti, ma che un nuovo approccio non può non far sorgere, e che non devono comunque impedire una valorizzazione di quanto di positivo può venire da un rapporto serio e critico con il mondo della psicoanalisi, né allontanare dal confronto con un autore così stimolante e provocatorio. Attendiamo, piuttosto, la stampa dell'opera più ampia *Psicologia del profondo ed esegesi* di cui è annunciata la traduzione italiana. I dubbi e domande potranno trovare risposte più ampie e, speriamo, soddisfacenti.

Simone Morandini

NORBERT LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Giornale di teologia 201, Queriniana, Brescia 1991, pp. 101, L. 12.000.

Gli ebrei sono il popolo di Dio dell'Antica Alleanza mai revocata. Questo concetto, che evoca un'affermazione paolina (Rm 11, 29), fu riformulato nel 1980 a Magonza da Giovanni Paolo II destando scalpore tanto fra i cristiani quanto fra gli ebrei. Il Papa, in quell'occasione, si spinse oltre definendo l'incontro fra ebrei e cristiani come un dialogo all'interno della Chiesa, quasi un dialogo fra la

prima e la seconda parte della Bibbia. Che cosa deve intendersi per "Antica Alleanza"? Norbert Lohfink, docente gesuita di Antico Testamento all'Istituto di studi superiori St. Georgen di Francoforte ed attento studioso di ciò che di ebraico - e non è poco - è presente nel cristianesimo, dà un importante contributo per rispondere teologicamente a questo interrogativo.

Lohfink rileva che nel Nuovo Testamento, quando si attribuisce all'Alleanza nel sangue di Cristo la qualifica di "Nuova", si fa una contrapposizione all'Antica rappresentata dall'effusione del sangue di vittime animali, alludendo specificamente all'aspersione dell'altare e del popolo con cui Mosè suggellò l'Alleanza del monte Sinai (Es 24, 6-8). Questa contrapposizione rituale è stata trasferita pure alla Parola di Dio sulla base della lettera ai Galati nella quale Paolo accenna ai libri mosaici denominandoli *diathèkhe*, termine con il quale si traduce in lingua greca la parola ebraica *berit* che significa obbligazione, giuramento, patto. L'avvio del dialogo teologico ebraico-cristiano ha contribuito a chiarire il senso del termine "alleanza" usato non sempre propriamente per tradurre parole ebraiche portatrici di significati talvolta non corrispondenti.

Quando i cristiani parlano di "Nuova Alleanza", osserva l'autore, considerano gli ebrei di oggi come i posteri di quegli ebrei che non hanno trovato l'accesso ad essa. Poiché l'Antica Alleanza non esiste più, essi non avrebbero più alleanza. Tale modello di pensiero, che costituisce pure l'ingannevole convincimento di coloro che quando trattano delle tradizioni ebraiche usano sempre il tempo passato, contribuisce ad alimentare un antisemitismo subdolo e strisciante che finisce con l'apparire come un falso dato caratteriale dell'identità cristiana. Affermare che il concetto di "Nuova Alleanza" è servito ai cristiani per prendere le distanze dagli ebrei fin dall'inizio, emarginandoli dal nuovo universo cristiano, non chiarisce oggettivamente la questione e per di più non è storicamente provato. Ciò è solo un aiuto concettuale, sotto il profilo teologico, che allude ad alcune affermazioni riportate nella Scrittura. D'altro canto l'espressione "Antica Alleanza" che si trova in 2Cor 3, 14 non è affatto usata in contrapposizione alla "Nuova". L'immagine, semmai, aiuta a comprendere il senso dello svelamento e del superamento lungo la linea di un'unica "Alleanza" nel significato addotto da Geremia (Ger 31, 31-34), dove non si tratta di due alleanze ma di una sola, rotta da Israele, che sarebbe stata nuovamente costituita da Dio stesso con il dono della terra e della vita felice che il popolo avrebbe goduto in essa. In senso concorde, secondo l'autore, viene usata anche nella Lettera agli Ebrei.

Dio non cessa mai di amare e i figli di Abramo sono circondati dal suo amore anche nel tempo della loro incredulità. Questa è una constatazione costante nella Sacra Scrittura ribadita pure nel Nuovo Testamento da Paolo nella Lettera ai Romani (capp. 9 - 11). Lohfink si sofferma a lungo nel commentare tali passi - che oggi meritano di essere riscoperti e correttamente rimedia- ti - giungendo alla conclusione che non si dovrebbe parlare di due alleanze, tanto meno di più alleanze, ma dell'unica Alleanza nella quale si sviluppa il progetto di salvezza di Dio. E' legittimo, peraltro, chiedersi se all'interno dell'unica Alleanza vi siano due vie di salvezza. Dopo quasi duemila anni di antagonismo, di lotta, di tentativi di annientamento, gli ebrei stanno tuttora di fronte ai cristiani.

Gli uni e gli altri sono protagonisti di un dramma che ha caratterizzato la loro storia comune. Nella duplicità del loro cammino è contenuto un intrecciarsi di dolore, di colpe e di miseria. Ma Dio, si chiede Lohfink, può avere "due spose"? Nella cattedrale di Strasburgo, uno dei più insigni monumenti gotici dell'intera Europa, la Chiesa è rappresentata come la sposa superba, mentre la Sinagoga è raffigurata nelle sembianze della sposa ripudiata (con gli occhi bendati per non aver saputo scorgere la redenzione operata da Gesù Messia), derelitta ma pur sempre dotata di bellezza e dignità. Nel museo della Diaspora di Tel Aviv l'immagine è ripresa come commento al genocidio degli ebrei operato dal nazismo. Una tale raffigurazione costituisce un errore dottrinale oltre che la perpetuazione di una dicotomia che alimenta odi e diffidenze che hanno fin troppo drammaticamente segnato il nostro passato.

La questione, in ultima analisi, non sta tanto nel significato preciso dei termini ebraico e greco che noi traduciamo con "alleanza", ma nel modo con cui si è svolta la storia della salvezza rivelata che tale parola significa. Poiché tanto il cristianesimo quanto l'ebraismo hanno la pretesa di essere "luogo dell'Alleanza", occorre approfondirne la natura e i vincoli che li uniscono. Ciò favorirà la redenzione di una storia di rapporti vergognosi e sanguinosi. Lohfink, con le sue riflessioni esegetiche (la dovizia di citazioni bibliche mostra quanto il suo pensiero sia rigidamente ancorato alla Sacra Scrittura), apre una via che vale la pena di percorrere per approfondire e rendere fecondo il dialogo orientato alla riconciliazione che è dono di Dio.

Maurizio del Maschio

REINHARD NEUDECKER, *I vari volti del Dio unico*, Marietti, Genova 1990, pp. 141, L. 20.000.

"L'insegnamento religioso, la catechesi e la predicazione debbono formare non solo all'obiettività, alla giustizia, alla tolleranza, ma anche alla comprensione e al dialogo. Le nostre due tradizioni sono troppo imparentate per ignorarsi (...) Si constata in particolare una penosa ignoranza della storia e delle tradizioni dell'ebraismo e sembra a volte che solo gli aspetti negativi e spesso caricaturali facciano parte della conoscenza comune di molti cristiani." Così si legge nei "Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi" sottoscritti nel 1985 dal card. Willebrands, Presidente della Pontificia Commissione per le relazioni religiose con l'ebraismo.

A cinque anni dall'emanazione di quell'importante documento, la Comunità di Bose, fedele allo spirito ecumenico che costituisce il suo specifico carisma, ha tradotto questo libro che si onora della prefazione di rav Elio Toaff, già Rabbino a Venezia ed ora Rabbino Capo della Comunità israelitica di Roma. Reinhard Neudecker, teologo gesuita

esperto di letteratura rabbinica e docente al romano Pontificio Istituto Biblico, ha avuto la sensibilità di tracciare con questo libro un bilancio del rapporto ebraico-cristiano, intravedendo pure alcune linee orientative del suo necessario e urgente sviluppo.

L'autore prende le mosse dalle prospettive aperte dalla dichiarazione conciliare *Nostra aetate* percorrendo, da un punto di vista cattolico, le tappe del dialogo con gli ebrei fino alla visita del Santo Padre alla Sinagoga di Roma nel 1986. Neudecker richiama pure altri due documenti pubblicati dalla Commissione vaticana che si occupa di questa materia: gli "Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare *Nostra aetate*" (1975) e i già citati Sussidi.

L'analisi del teologo gesuita riporta, per accenni, anche gli antefatti che hanno condotto alla formulazione della dichiarazione conciliare - che vide il card. Agostino Bea impegnato in prima linea - e richiama la risposta ebraica a tale documento. A questo proposito egli cita un interessante testo di rav Samuel Sandmel in cui l'illuminato rabbino afferma che la Sinagoga considera il popolo cristiano come facente parte della sua discendenza. Essa è consapevole che alcune assemblee cristiane in tempi recenti hanno deplorato e sconfessato le persecuzioni degli ebrei e accoglie con simpatia tali espressioni definite "pionieristiche" per la loro ancor troppo scarsa diffusione.

Nel tracciare un rapido bilancio dei risultati del dialogo (nel quale si sottolinea la raggiunta consapevolezza che la Chiesa ha nell'ebraismo la propria radice, che l'antisemitismo non trova giustificazione negli scritti neo-testamentari e che la Shoah (lo sterminio) è stata una tragedia che riguarda anche noi cristiani), Neudecker cerca di discernere i limiti del dialogo teologico. Cosa possa significare *Torah* (dottrina, insegnamento) per Gesù, per un ebreo d'oggi e per un cristiano non si può cogliere attraverso un mero scambio razionale di concetti per quanto ben compresi. Una grande importanza assume la concretizzazione di tali concetti, l'esperienza della collaborazione nell'impegno per la pace e la giustizia sociale che ha già dato buoni frutti nel recente passato come nei casi del soccorso alle popolazioni sofferenti la fame in Etiopia e colpite dalla siccità nella fascia del Sahel. Per favorire la conoscenza del mondo ebraico è utile pure accostarsi ai testi hassidici che Martin Buber ha magistralmente reso accessibili. Da parte ebraica J.J. Petuchowski ha richiamato l'attenzione sull'importanza che potrebbe avere per gli ebrei la mistica cristiana. Richiamando l'immenso patrimonio che racchiude una plurimillennaria esperienza di fede realizzata e tramandata di generazione in generazione, l'autore ribadisce che sono multiformi le modalità con le quali Dio si rivela, sulla linea di quanto si afferma nella Sacra Scrittura. Nessuno può pertanto arrogarsi il diritto di affermare un'esclusività di rapporto con Dio. Cristiani ed ebrei sono figli dello stesso Padre. Il comune auspicio è che questa verità possa di fatto divenire sempre più una realtà diffusa. Non è semplice dopo secoli di litigi, sopraffazioni e insulti perpetrati ai danni degli ebrei minoritari fra popoli

cristiani nel nostro continente. Non c'è da stupirsi, allora, se questi nostri fratelli maggiori sono ancora diffidenti. Essi continuano a chiedersi se nei cristiani sia avvenuto davvero un mutamento del cuore o se siano ispirati da motivi molto meno nobili.

Tanto fra gli ebrei quanto fra i cristiani le posizioni non sono uniformi. Vi sono cristiani che, a dispetto del Concilio, delle Conferenze episcopali nazionali, dei documenti pastorali non hanno ancora per nulla accolto l'invito a dialogare. Altri hanno subordinato il dialogo a tutte le possibili riserve. Altri ancora non manifestano alcuna propensione a riconciliarsi con i fratelli ebrei (sovente non avviene neppure fra cristiani), a cambiare se stessi, a riconoscere l'altro come fratello rispettandolo e ponendosi in ascolto per imparare da lui. Pure gli ebrei hanno atteggiamenti differenti. Ciò è maggiormente giustificato, perché nell'ebraismo non esiste un magistero paragonabile a quelli presenti nelle diverse confessioni cristiane. Taluni ebrei, non appena hanno percepito il desiderio di avvicinamento del fratello minore, gli si sono fatti d'appresso con fiduciosa e generosa benevolenza.

Altri guardano al dialogo con esitante apprensione (quante delusioni stanno alle loro spalle!). Essi, prima di parlare della propria identità e della propria esperienza di fede, vorrebbero discutere per chiarire le controversie e sciogliere il nodo irrisolto del riconoscimento della responsabilità dei tragici eventi del passato. Altri ancora non credono alla sincerità di questo mutamento di atteggiamento e lo guardano con sospetto, quando addirittura non riconoscono neppure la fraternità che ci lega.

In queste varieguate posizioni cristiani ed ebrei attendono il giorno in cui essi comprenderanno chiaramente il senso della preghiera liturgica ebraica: "Preghiamo con insistenza che venga il giorno in cui tutti gli uomini invocheranno il tuo Nome (...) Tutti coloro che sono stati creati a tua immagine possano riconoscere di essere fratelli, così che, una cosa sola nello Spirito e una cosa sola nella reciproca comunanza, possano essere uniti per sempre dinanzi a te. Allora sarà instaurato il tuo Regno sulla terra e si adempirà la parola del tuo antico profeta: 'Il Signore regnerà per sempre e in eterno!' (Es 15, 18)".

Maurizio del Maschio

NOTIZIE



CONDIZIONE GIOVANILE E SENSIBILITÀ RELIGIOSA

Il Centro Pattaro ha realizzato nei mesi scorsi un sondaggio fra gli studenti universitari veneziani allo scopo di integrare ciò che già si ritiene di sapere sull'atteggiamento dei giovani verso la tematica religiosa con un approfondimento specifico riferito alla realtà veneziana. Gli scopi dell'iniziativa erano limitati quanto alle risorse a disposizione e consistevano in una prima verifica non solo della situazione di fatto, ma anche dell'esistenza di una "domanda" da parte dei giovani che non trovava forse modo di esprimersi apertamente.

Non si è quindi preteso di realizzare una nuova ricerca sociologica sui giovani, ma ci si è piuttosto limitati a raccogliere, con metodo e ordine, alcune informazioni essenziali.

Dei risultati ottenuti si rende ora conto in maniera estremamente schematica, omettendo quelle considerazioni che ogni lettore potrà personalmente fare.

Gli intervistati.

Il sondaggio prendeva in considerazione l'insieme degli studenti universitari residenti a Venezia e iscritti alle facoltà di chimica, lettere e filosofia, economia e commercio: il campione di studenti ai quali è stato proposto il questionario (attraverso interviste telefoniche) rappresentava il 10% degli universitari veneziani in quelle facoltà: su un totale di 1350 iscritti sono quindi stati presi in considerazione 135 nominativi (dal sondaggio sono rimasti esclusi, per la difficoltà a trovarne l'indirizzo, i veneziani di architettura e i veneziani che studiano in altre città). L'estrazione del campione è stata puramente casuale.

Bisogna tuttavia notare che nel corso delle interviste si

sono verificati alcuni rifiuti a rispondere e che sono state operate alcune sostituzioni, arrivando così ad un totale di questionari utili di 107 unità.

Questo aggiustamento del campione ha comportato conseguenze di non poco conto, anche se difficilmente valutabili nella loro esatta portata. Poiché l'intervista telefonica infatti partiva con la presentazione dell'iniziativa è oltre modo probabile che coloro che hanno rifiutato di rispondere non fossero solo persone che non volevano perdere tempo, ma anche giovani per i quali la tematica religiosa era priva di interesse: il campione finale è quindi risultato parzialmente distorto (in misura non quantificabile) per la sotto-rappresentazione di studenti indifferenti alla tematica religiosa (e/o decisamente non credenti). I dati qui di seguito presentati si riferiscono ovviamente alle risposte ottenute, anche se in alcuni casi si farà riferimento, più che altro a titolo di pro-memoria, al totale originario di 135 unità.

Gli studenti intervistati risultano così ripartiti

per facoltà	per sesso
chimica: 2	maschi: 47
lingue: 22	femmine: 60
lettere: 32	
economia: 40	
n.r.: 11	
totale: 107	

Come si vede, una certa proporzione per facoltà e sesso è effettivamente rispettata: quanto il campione sia poi rappresentativo dell'universo, per la sua limitatezza e per le ragioni sopra esposte, è tuttavia difficile dire. Esso comunque può essere ritenuto un valido supporto per l'elaborazione delle informazioni che il sondaggio si proponeva di raccogliere.

Il questionario.

Il questionario si può dividere in tre parti (e una postilla):

la prima riguarda la posizione rispetto all'uso del tempo libero; la seconda, le credenze religiose; la terza, la dinamica della formazione e pratica religiosa; in appendice è contenuta una domanda volta a verificare l'interesse ad istituire una qualche forma di collegamento per l'approfondimento di questi problemi.

Tempo libero.

1.1 Fra i possibili usi previsti del tempo libero, quello che prevale rispetto agli altri è "stare con gli amici". Seguono alla pari le due opzioni "ascoltare musica" e "leggere libri", e quindi, nell'ordine, "fare dello sport", "vedere la TV", "andare al cinema" e infine "partecipare ad attività politico-sociali".

Le ragazze dedicano alle amiche e ad amici più tempo che i ragazzi, così come leggono di più e fanno più sport. I ragazzi prevalgono invece nell'ascoltare musica e nel guardare la TV.

Distinguendo per facoltà, gli incontri con amici sono più frequenti fra gli iscritti a lettere, mentre non c'è grande differenza per quanto riguarda l'ascolto della musica. I libri si leggono più a lettere e lingue che altrove. Lo sport si pratica di più a lettere, cui seguono nell'ordine economia, lingue, chimica.

Guardando i risultati in termini riassuntivi e generali si nota che oltre i due terzi (69%) dedicano molto tempo a conversare con amici, mentre il 94% dedica niente del proprio tempo ad attività politico-sociali.

Questa bassa partecipazione ad attività politico-sociali non stupisce certo, ma ci si potrebbe chiedere se una diversa offerta di occasioni di presenza, se non di impegno, in questo settore, non potrebbe stimolare un maggiore interesse tra i giovani.

1.2 Appurato che il 50% degli interessati dedica "molto" del proprio tempo alla lettura dei libri, si è cercato poi di vedere a quali ulteriori letture in genere ci si rivolge. I quotidiani vengono molto letti: regolarmente il 72%, mai il 2%. E' una risposta molto alta, che contrasta con altre informazioni e che farebbe supporre un elevato interesse di questi studenti per i fatti del mondo che li circonda.

Bassi invece sono i valori relativi ai quotidiani sportivi e alle riviste femminili. I settimanali d'informazione sono letti regolarmente dal 17%, un sesto cioè degli intervistati.

La facoltà nella quale si leggono più frequentemente i quotidiani è lingue dove si leggono anche, più che altrove, settimanali d'informazione.

I fumetti, che hanno 38 lettori fra regolari (4) e saltuari (34), sembrano essere più graditi agli studenti di economia (forse un bisogno di evasione dall'aridità della contabilità aziendale?).

1.3 Alla domanda, generica, relativa alla partecipazione ad attività culturali, solo il 9% ha risposto decisamente in modo negativo, un terzo in modo positivo e il restante 58% ha dichiarato una partecipazione saltuaria. Non c'è rilevante differenza per sesso.

La graduatoria di preferenza vede al primo posto le mostre, poi i concerti seguiti da convegni e conferenze e infine il teatro.

Ciò che emerge è un interesse ed una disponibilità elevata, rispetto alla quale, ancora una volta, sarebbe interessante verificare l'esistenza in Venezia di occasioni stimolanti e adeguate.

1.4 La quarta domanda riguardava la presenza di problemi percepiti come particolarmente importanti: nel lungo elenco raccolto uno predomina in maniera assoluta: la guerra. Purtroppo i giorni in cui si sono svolte le interviste erano quelli della guerra del Golfo e questo ha condizionato le risposte in maniera pesante, impedendoci ora di sapere per quale parte la contingenza del momento abbia influito sulla scelta e per quale parte invece quello della guerra (e della pace) sia effettivamente il problema maggiormente sentito dai giovani. I problemi segnalati sono i seguenti (fra parentesi il numero di segnalazioni raccolte): guerra e pace (52), lavoro (7), solidarietà, egoismo, menefreghismo (13), dimensioni psico-relazionali, amicizia, intolleranza (7), giovani, spazi (4), droga, AIDS (6), ambiente (2). E' evidente che ci si trova di fronte a una grandissima dispersione, rispetto alla quale non si può individuare una prevalenza. Anche questo è comunque un risultato interessante che indica l'assenza (guerra a parte) di uno o più problemi particolarmente sentiti: quale la ragione? Mancanza di momenti di confronto e omogeneizzazione? Pluralità di contenuti di vita?

1.5 I problemi socio-economici (proposti con questa espressione molto vaga) sono stati isolati e presentati a parte. Quanti se ne interessano? Molto il 12%, sufficientemente il 35%, poco il 44% e per niente 8%. In pratica le risposte in qualche modo positive (47%) e quelle negative (52%) si equivalgono.

Non è tuttavia questa equidistribuzione tendenziale che merita di essere sottolineata, ma piuttosto il confronto con quanto precedentemente si faceva notare circa la partecipazione ad attività politico sociali (che era pressoché nulla).

Non si può certo dire che la consapevolezza dell'esistenza di un problema debba necessariamente comportare un corrispondente impegno concreto, ma un certo collegamento è facilmente ipotizzabile. Ci si può pertanto chiedere se la presenza di interessi e l'assenza di attività sia da attribuire a pigrizia, egoismo o a qualche altra causa imputabile ai giovani stessi o non piuttosto a carenze di opportunità e forme aggregative alternative effettivamente disponibili secondo modalità adeguate. Ritorna così il quesito già prima proposto.

Le credenze religiose

2.1 Dio esiste? Ecco una domanda (meno facile di quanto potrebbe sembrare) alla quale in una recente indagine rivolta a tutta la popolazione è stato risposto complessivamente con il sì nell'87% dei casi.

Fra i nostri intervistati positivamente hanno risposto 81 persone (76%), fra le quali però 10 pensano che, pur esistendo, Dio non c'entri con la vita dell'uomo. Altre 21 si sono dichiarate in dubbio, 2 non hanno risposto, 3 sono convinte che non esista.

Le risposte positive prevalgono fra le ragazze; il dubbio e la negazione fra i ragazzi.

Non c'è grande variabilità tra facoltà, se non una più forte presenza di dubbio e riserve nella facoltà di lettere.

Ciò che è da rilevare rispetto alle risposte è soprattutto la situazione di dubbio, che indica la necessità di un appro-

fondimento, che potrebbe forse essere aiutato in qualche modo. Considerando il fatto che il sondaggio si rivolgeva ad una popolazione di giovani, si può essere stupiti dell'alta percentuale di persone che si dichiarano credenti. Vi possono concorrere ragioni di vario tipo, comprese quelle di natura tecnica.

Rispetto a questa domanda potrebbe infatti essere interessante riprendere le considerazioni svolte all'inizio sulla rappresentatività del campione degli intervistati rispetto all'universo degli universitari veneziani e cercare di circoscrivere almeno il campo di validità delle risposte. Se le risposte vengono infatti rapportate non al totale delle 107 interviste effettuate, ma al totale teorico di 135 persone da intervistare, si ottengono delle percentuali che corrispondono all'ipotesi che tutti coloro che hanno rifiutato l'intervista avessero un atteggiamento negativo verso la tematica religiosa (e in particolare fossero non credenti). E' comunque probabile che la verità, ancora una volta, stia nel mezzo. Riportate al totale di 135 le risposte alla domanda "Dio esiste?" sono le seguenti: sì (53%); sì, ma non c'entra con la vita dell'uomo (7%); dubbio (16%), no (23%), non risposto (1%).

2.2 Il passo successivo dell'inchiesta riguarda il significato odierno del Vangelo: "Ha ancora qualcosa da dire alla gente d'oggi?". Le risposte sono le seguenti:

molto: 50%
qualcosa: 43%
niente: 3%
non so: 4%

Complessivamente si tratta dunque di una risposta alquanto positiva, anche se è subito da notare una certa separazione fra fede in Dio e accettazione del Vangelo.

Apprezzano di più il Vangelo le ragazze e gli iscritti alle facoltà di economia. Interessante è poi notare che, d'altra parte, il Vangelo è apprezzato da due persone che non sono mai state credenti, da 5 che non lo sono più e da 18 che sono alla ricerca di una risposta al problema religioso. Il Vangelo è apprezzato relativamente meno a lettere e lingue e più a economia (nella modalità "molto").

2.3 Dopo l'attualità del messaggio evangelico è stato verificato il significato di una parola chiave: la Chiesa. Essa è la comunità dei credenti in Cristo per il 54%, un centro di potere per il 28%, il Vaticano per il 9%, qualcos'altro per il 10%.

Ancora una volta, prevedibilmente, i più critici sono i ragazzi e gli iscritti a lettere.

2.4 Sull'opportunità che la Chiesa prenda posizione sui problemi civili e politici c'è stata una notevole differenziazione: 55% i favorevoli, 26% i contrari, 6% i dubbiosi. A questi va poi aggiunto un ulteriore 10% che è d'accordo per l'intervento sui problemi civili, ma contrario a quello sui problemi politici.

Bisogna dire quindi che questo è un tema da approfondire doppiamente: c'è infatti disaccordo su cosa la Chiesa sia e su quali debbano o possano essere le sue funzioni.

La pratica religiosa.

3.1 La terza parte del questionario riguardava l'educazione religiosa ricevuta, i mutamenti intervenuti nelle convinzioni religiose e la verifica di una pratica religiosa fondamentale, quale la partecipazione alla messa.

La risposta alla domanda sulla valutazione dell'educazione religiosa ricevuta riflette evidentemente due tipi di riflessioni: alcuni l'hanno valutata rispetto (anche) ai risultati ottenuti, altri invece rispetto a ciò che si promettevano di fare gli "educatori" (probabilmente i genitori). Infatti 85 intervistati dichiarano di aver avuto una buona educazione religiosa (79%), mentre 21 ammettono di averne avuta una scarsa (20%); una sola persona dichiara di non aver avuto alcuna educazione religiosa. Che le risposte siano state riferite più alle intenzioni di chi ha impartito l'educazione che ai risultati ottenuti lo dimostra il fatto che le 85 persone che hanno ricevuto una buona educazione religiosa sono più numerose delle 71 che credono senz'altro in Dio ed anche delle 71+10=81, comprendendo quelle che credono in Dio ma pensano che non abbia niente a che fare con la vita dell'uomo. Si può inoltre aggiungere che quelle 85 persone sono di più di quelle 33 che (come si vedrà) vanno regolarmente a messa. E, infine, esse sono certamente di più delle 40 che sono ancora credenti.

3.2 Quelli della gioventù, si sa, sono anni di cambiamenti e le credenze religiose non si sottraggono a questa regola. Dei 107 intervistati il 25% dichiara di aver sempre mantenuto le proprie credenze religiose, mentre il 29% dichiara di averle abbandonate. A questi due primi gruppi se ne aggiungono poi altri due meritevoli della massima attenzione: un primo gruppo (13%) che dichiara di aver approfondito le proprie credenze religiose e un secondo (27%) che dichiara invece di essere alla ricerca di un proprio credo.

A questi si aggiungono poi coloro che non sono mai stati credenti (2%), i convertiti (1%) e quelli che hanno dato risposte diverse (3%).

Hanno abbandonato più i maschi delle femmine. Nella ricerca sono più presenti le ragazze.

Osservando per facoltà, si registra una relativa maggiore presenza di iscritti a lettere fra gli abbandoni e di iscritti a economia fra coloro che sono in ricerca.

Fra coloro che sono in ricerca si nota inoltre che maggiore è il riconoscimento dell'importanza del Vangelo: questa è un'indicazione interessante perché segnala una strada per portare a buon fine la ricerca.

Fra coloro che hanno abbandonato si nota (com'era prevedibile) la prevalenza di un'educazione religiosa scarsa.

Anche rispetto a questa domanda può essere interessante ricalcolare le percentuali sul totale teorico di 135 intervistati, assumendo (comunque con un certo grado di arbitrarietà) che coloro che non hanno accettato di rispondere al questionario fossero tutte persone che avevano abbandonato la credenza religiosa. Il risultato sarebbe il seguente: sempre credenti (19%), approfondita la credenza (10%), in ricerca (22%), abbandonata la credenza (44%), altro (4%). Si tratta, come già precedentemente fatto notare, delle conclusioni a cui si arriva partendo da un'ipotesi estrema e che, pur non corrispondendo alla realtà, possono essere utili per "ponderare" i dati che direttamente emergono dall'indagine.

3.3 Ecco ora i risultati relativi alla partecipazione alla Messa, non del tutto prevedibili neppure entro gli ormai chiari confini di attendibilità del sondaggio. Non va mai a Messa il 16%, mentre ci va a Pasqua e Natale il 21%.

Coloro che si recano a Messa saltuariamente sono il 31%, mentre ci va tutte le domeniche il 32%. Da queste cifre (e da altre elaborazioni qui non riportate) si ricava la conclusione che ci sono credenti convinti che non vanno a messa, non credenti e persone in dubbio che invece ci vanno. Una situazione dunque molto provvisoria, non definitiva, aperta a diverse soluzioni.

Dei sempre credenti va a messa ogni domenica il 58%; fra i 29 che non sono più credenti 7 vanno a messa saltuariamente; dei 29 che sono in ricerca, 9 vanno regolarmente a messa, 10 saltuariamente, 7 mai.

Anche fra i 10 che credono che Dio esista ma non c'entri con la vita dell'uomo, ci sono 3 che vanno saltuariamente a messa. D'altra parte fra i convinti senza riserve sull'esistenza di Dio troviamo 6 che non vanno mai a messa, 11 che ci vanno a Natale e Pasqua, 27 che ci vanno saltuariamente.

Molti ritengono, e a ragione, che l'andare a messa sia non solo un atto religioso, ma anche sociale, nel senso che risponde anche ad esigenze dettate dai rapporti con gli altri. Una situazione così ingarbugliata come questa suggerisce però di cercare anche altre risposte, che potrebbero riguardare da un lato il fascino del rito, ma d'altra parte anche la sua capacità di comunicazione religiosa, comunque intesa.

Conclusioni

Il quadro che emerge complessivamente è alquanto dinamico, bisognoso di essere conosciuto più da vicino. Non è comunque vero che Dio sia morto fra i giovani e meno che mai fra i giovani intellettuali. Non è vero che i giovani di Venezia non abbiano interessi, che sprechino il loro tempo.

Stanno molto fra di loro, partecipano poco a gruppi e sono disponibili (quasi il 50%) ad approfondire anche la tematica religiosa in un periodo nel quale i convincimenti sono ancora provvisori (ma non lo sono forse per gli adulti?) ed è viva la volontà di ricerca.

Una situazione aperta rispetto alla quale anche questo piccolo sondaggio può aver offerto un'utile occasione di riflessione.

Giovanni Sarpellon

(ordinario di Sociologia all'Università di Udine)

IN MARGINE AL SONDAGGIO

— TORNARE ALL'AREOPAGO? —

Il sondaggio realizzato nei mesi scorsi dal Centro Pattaro concerne gli studenti iscritti (in leggera maggioranza ragazze) all'università di Venezia (in cui non è compreso l'Istituto Universitario di Architettura) e residenti nel Centro Storico veneziano. I suoi risultati forse non rispecchiano perfettamente gli orientamenti generali di quanti appartengono a quell'insieme. Sarebbe infatti opportuno ampliare l'indagine per poter ragionare su basi più certe. E tuttavia alcuni dati, anche ammettendo un'approssimazione per eccesso - ipotizzata del resto pure dal professor Sarpellon - appaiono pur sempre interessanti e pongono qualche serio interrogativo.

1. Secolarizzazione in declino?

Il dato innanzitutto della partecipazione alla messa dome-

nicale è singolare: un trenta per cento circa. Se pure vi corrispondesse, nel complesso degli universitari veneziani iscritti all'università di Venezia, una percentuale inferiore di alcuni punti, saremmo ancora molto lontani da quel 15-20% dell'intera popolazione (dai 10 anni in su) intorno al quale si ritiene attestata la frequenza generale nelle parrocchie del Centro Storico. Si pensa di solito che i frequentanti siano soprattutto gli adulti, specie anziani di cui si nota facilmente la presenza. Il sondaggio fa pensare che, data la consistente partecipazione giovanile, gli assenti abituali o saltuari appartengano invece a un'altra età, quella di mezzo.

Viene spontaneo l'interrogativo: siamo di fronte a un mutamento dell'orientamento religioso dei giovani rispetto a quello di chi oggi si trova fra i 30 e i 50 anni e subì proprio negli anni giovanili l'impatto con l'accelerato processo di secolarizzazione?

Se la risposta fosse positiva, si potrebbe allora pensare a un declino della secolarizzazione o almeno al superamento di certi suoi effetti?

Probabilmente no: proprio un fenomeno come quello rilevato rientra nel quadro della secolarizzazione cos come era teorizzata ancora qualche decennio fa. Lo ricorda in un saggio del 1988 (pubblicato in italiano dalla Morcelliana quest'anno con il titolo *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*) Wolfhart Pannenberg. Egli conclude la sua sintetica ricostruzione storica e la sua analisi con questa osservazione: "La cultura secolare produce da se stessa un bisogno profondo di riempire di senso la vita e perciò anche un bisogno di religione" (p. 60).

Si può dire piuttosto che in questi ultimi tempi si sono attenuate se non addirittura eclissate quelle tendenze fortemente ideologizzate e politicizzate d'impronta anche laicista con cui si coniuga l'ondata secolarizzatrice a partire dalla seconda metà degli anni sessanta e che provocarono nelle successive stagioni pure tra i cattolici impegnati un distacco dalla Chiesa e un allontanamento dalla pratica religiosa. Le ragazze e i giovani veneziani sarebbero oggi meno condizionati da questi influssi, pur continuando a risentire fortemente del mondo secolarizzato in cui vivono.

Ulteriori riflessioni in sintonia con questa ipotesi sono suggerite da altri dati. Oltre un terzo degli universitari veneziani intervistati si dichiara credente nella fede cristiana e circa un quarto in generica ricerca, mentre solo un terzo dei credenti sostiene di aver approfondito il proprio credo: più che di una fede consapevole e adulta sembra trattarsi quindi solo della risposta, trovata o cercata, a un interiore bisogno religioso. Che se poi fosse da questo bisogno motivata la ricerca e non da un annuncio cherigmatico o comunque da una predicazione o da una viva proposta di fede cristiana, cose tutte in cui generalmente non è ancora impegnata la pastorale attuale, allora l'esito risulterebbe aperto a più soluzioni, come avviene appunto nelle società secolarizzate: all'esotico, all'irrazionale, alle sette.

Se questa lettura fosse plausibile, che cosa dovrebbe fare la Chiesa? Pertinente e convincente il monito che si legge nel citato saggio del teologo protestante: "Per la Chiesa e la teologia è una tentazione quella di considerare prospettiva favorevole per la fede la disponibilità degli uomini - nascente dal sentimento d'alienazione nell'uni-

verso culturale secolare - alla fuga nell'irrazionale, in un mondo alternativo cui aderire irrazionalmente" (p.79): tra l'altro, "una Chiesa e una teologia che puntino sulla disponibilità alla fuga nell'irrazionale degli uomini che si sentono senza patria propria nel mondo secolare, possono essere ben presto perdenti" (p.80), per il semplice motivo che non saprebbero vincere la concorrenza di sette talora non prive di suggestione e totalizzanti. Ben altra è la vocazione propria della fede cristiana e della sua teologia a sintonizzarsi con le domande emergenti dalla storia. Pannenberg la sintetizza così, differenziandosi dalle tesi opposte di Barth e di Bultmann, dalle tesi cioè della contrapposizione e dell'adeguamento alla cultura secolare: "integrare la comprensione riduttiva della realtà propria della cultura secolare e della sua immagine dell'uomo in un intero più grande, (...) tenere aperta di fronte alla razionalità riduttiva della cultura secolare un'ampiezza maggiore da attribuire alla ragione stessa, alla quale attiene anche l'orizzonte del legame dell'uomo con Dio" (p.80).

2. Dall'Areopago alla città secolarizzata.

Per dirla in altre parole si tratterebbe di tornare all'Areopago ateniese, a quel discorso dell'apostolo Paolo che Luca presentò in *Atti degli Apostoli* 17, 16-34 come paradigma dell'evangelizzazione del mondo greco. Certo quel mondo non era secolarizzato, ma d'altra parte oggi una notevole massa di giovani e di ragazze sembra sensibile all'esigenza religiosa e ne cerca la soddisfazione nelle celebrazioni sacramentali: una certa religiosità accomuna molti giovani d'oggi agli ateniesi di allora. Molti degli universitari intervistati sembrano cristiani del sacramento: circa un trenta per cento va a messa tutte le domeniche, quasi altrettanti saltuariamente, un quinto circa a Pasqua e a Natale. Vanno dunque a messa i credenti, quelli in ricerca e un buon numero di quelli che si autodefiniscono non credenti. E la grande maggioranza di essi non si preoccupa affatto di crescere nella consapevolezza di fede: viene da pensare che la loro fede si confonda con la "religione dello scenario". Questa formula, coniata da Franco Garelli, docente di Sociologia all'Università di Napoli, echeggiata nello scorso marzo al convegno su "Immagini della religiosità in Italia", mettendo in luce il fenomeno che la fede cristiana così come è praticata da molti è confinata sullo sfondo della vita, assolve a una funzione rassicurante e consolatoria, ma non illumina e guida le scelte di valore e i comportamenti quotidiani.

Si dovrebbe quindi pensare seriamente a una nuova evangelizzazione. E sotto questo profilo tornerebbe d'attualità la lezione lucana che ci presenta Paolo in attento e finissimo dialogo con la cultura dell'ambiente ateniese. Non si trattava del resto di un atteggiamento nuovo e originale di Paolo né di Luca che si servivano piuttosto dell'esperienza maturata già nel mondo giudaico a contatto con l'ellenismo e consacrata nei più recenti libri dell'Antico Testamento.

Nel discorso di Paolo non si trova neanche una citazione della Bibbia, che pure egli segue punto per punto quasi in filigrana, mentre essa è continuamente citata nei discorsi che egli rivolge agli ebrei. Ad Atene l'apostolo cita, magari in espressioni divenute proverbiali, poeti e filosofi greci quasi costituissero la Bibbia dei pagani, come del resto continueranno a fare in seguito molti Padri della

Chiesa. Solo a un certo punto, alla fine del discorso che viene per questo sprezzantemente interrotto dallo scetticismo degli areopagiti, Paolo annuncia il cherigma cristiano: Gesù Cristo, l'uomo designato da Dio "per giudicare con giustizia la terra" e da lui risuscitato da morte.

Con i giovani d'oggi si potrà certo e si dovrà dialogare con lo stesso stile ateniese di Paolo: l'annuncio evangelico non esclude né si contrappone agli autentici valori secolari. Ma i giovani d'oggi non sono pagani. Non sono nemmeno post-cristiani. Sono battezzati, cresimati, già fatti partecipi dell'eucaristia: sono già di un'altra natura - "fatti consorti (per dirla con la famosa espressione della *seconda lettera di Pietro* 1,4) della natura di Dio" - e quindi dotati di un udito interiore, di un "cuore nuovo", capace di percepire la Parola di Dio annunciata in tutta la sua forza e in tutta la sua dolcezza. Naturalmente nel linguaggio d'oggi, come a suo tempo ad altri nel greco di Atene e nell'aramaico di Palestina e poi nel latino di Roma. L'evangelizzazione nel nostro tempo dovrebbe tener conto che i giovani oggi sono sostanzialmente cristiani e a loro va annunciato ciò che già sono e che già è stato loro donato, in modo che non si accontentino delle briciole che cadono dalla mensa della Chiesa e meno ancora si perdano a mendicare altrove emozioni religiose. L'evangelizzazione oggi dovrebbe fondarsi di più sulla fede: sulla fede viva di chi predica e sa di poter contare sulla fede assopita di chi ascolta.

Ma come comunicare? Paolo ad Atene non si incontrava soltanto con filosofi epicurei e stoici, ma parlava di Dio e di Gesù Cristo "sulla piazza principale con quelli che incontrava" (*Atti degli Apostoli* 17,17-18). Non è facile fare altrettanto nella città secolarizzata di oggi, nella quale il religioso è ormai confinato nel privato. D'altra parte dalla prassi pastorale non risulta che, tranne una ridotta minoranza, i giovani in genere considerino la Chiesa come l'interlocutore cui rivolgersi nella propria ricerca, interrogandosi sul senso e sulla plausibilità della fede cristiana: o la Chiesa non riesce a far sentire la voce del vangelo o il suo invito resta inefficace. Oppure la comunità ecclesiale credente non sa essere evangelizzante, anche perché agisce in essa a volte un sottoprodotto della società secolarizzata nella quale ha ottenuto un giusto riconoscimento di pieno diritto il grande valore della tolleranza. Infatti talora dalla tolleranza si passa senza accorgersene all'indifferenza e non si partecipa neanche lontanamente all'amarezza e all'indignazione interiore vissuta da Paolo ad Atene: "fremeva nel suo spirito, vedendo la città piena di idoli" (*Atti degli Apostoli* 17,16). Il suo sdegno non si appuntava contro gli ateniesi, ma contro l'idolatria che li opprimeva e rendeva schiavi, a loro insaputa. Uno sdegno diffusamente soppiantato oggi dall'indifferenza per l'errore che, con drammatico equivoco, si ammanta di rispetto per l'errante.

Solo qualche sprazzo di luce splendida viene quindi dall'areopago di Atene a illuminare le nostre città secolarizzate. Oggi va tentata l'apertura di nuove strade. E' un cammino originale che la missione evangelizzatrice della Chiesa deve inaugurare.

Ogni generazione cristiana è chiamata infatti a commisurare l'annuncio del vangelo alle situazioni sempre nuove della storia.

Bruno Bertoli

NOTIZIARIO

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

Anno IV, n. 2
aprile - maggio 1991
Pubblicazione trimestrale
Registrazione
del Tribunale di Venezia
n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Edizioni
Studium Cattolico Veneziano
Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



_____ Pag. 1
L'OPERA POSTUMA DI DON GERMANO
Leopoldo Pietragnoli



_____ Pag. 2
CENTESIMUS ANNUS:
UN DOCUMENTO PER UN MONDO
IN CERCA DI SPERANZA
Ignazio Musu



_____ Pag. 4
SULLA VERITA' DEL VANGELO
E L'UNITA' DELLA CHIESA
Paolo Bettiolo



_____ Pag. 5
EBRAISMO E STATO DI ISRAELE
Renzo Fabris



_____ Pag. 7
DALLA BIBLIOTECA
NOVITA' IN BIBLIOTECA



_____ Pag. 11

NOTIZIE
CONDIZIONE GIOVANILE
E SENSIBILITA' RELIGIOSA
Giovanni Sarpellon

TORNARE ALL'AREOPAGO?
Bruno Bertoli

n. 1 settembre 1988 - Germano Pattaro
Parola di Dio e comunità dei credenti
Presentazione di Romeo Cavedo L. 5.000

n. 2 dicembre 1988
*Biblioteca - Catalogo per materie secondo la
Classificazione Decimale Dewey.
Sezione di Sacra Scrittura (220-229)*
Presentazione di Francesca Romanelli
L. 10.000

CENTRO DI STUDI GERMANO  TEOLOGICI PATTARO
QUADERNI

I "Quaderni" sono in vendita presso la libreria
Studium (San Marco 337/c)

n. 3 dicembre 1988
*Biblioteca
Catalogo per autori e titoli della sezione
Sacra Scrittura (classi 220-229 CDD)*
Presentazione di Francesca Romanelli
L. 10.000

n. 4 settembre 1989
*Per una bibliografia degli scritti di
don Germano Pattaro: un primo censimento*
A cura di Giovanni Benzoni L. 10.000

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

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 10.00 alle 12.30 e dalle 16.00 alle 19.30. Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura sia per il servizio di prestito.

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