

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VI - n. 2 - Aprile-Giugno 1993 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

TEOLOGIA OGGI



SAREMO SEMPRE CON IL SIGNORE: LA RESURREZIONE*

Romeo Cavedo

Nel quadro delle antiche culture religiose, la novità dell'ebraismo era rappresentata soprattutto dal patto di alleanza che univa Dio al suo popolo.

L'uomo dell'Antico Testamento sapeva bene che Dio si prendeva cura della sua vita ed a lui si affidava con sentimenti di fiducioso abbandono. Non inseguiva, come le popolazioni vicine, sogni di vita ultraterrena. Non cullava la speranza di realizzare nell'oltretomba tutti i desideri rimasti inappagati. Non s'illudeva di trovare la beatitudine nel tempo che segue la morte. Ma sopra ogni cosa aspirava a vivere in intimità indissolubile con Dio, perché al di là di quell'unione non vi era né felicità né salvezza.

Infatti, dall'impegno di relazione benevola che Dio aveva assunto con il suo popolo, la mentalità ebraica faceva derivare tutti gli aspetti positivi della vita, dalla libertà alla giustizia, dal benessere alla prosperità personale.

Forse la grande domanda che si poneva l'ebreo antico era fino a che punto si sarebbe estesa la volontà protettrice di Dio. Il limite poteva essere segnato dalla morte, pur nella consapevolezza che non esistono limiti all'agire di Dio. Ma aveva egli dimostrato la volontà di superare quel confine?

La risposta va cercata, come sempre, nei testi.

Nel Cantico di Anna (1Sam 2, 6) si legge che il Signore "fa morire e fa vivere, scendere nello *sheol* e risalire". Si tratta di un inno di lode molto antico, il quale subì una revisione in epoca esilica, per cui il versetto citato potrebbe essere più recente del suo contesto. Il potere che qui viene riconosciuto a Dio è di spezzare il predominio della morte. Si badi però che l'espressione "scendere nello *sheol*" non significava soltanto "morire", ma anche "ammalarsi gravemente". Infatti, gli ebrei concepivano la morte come una potenza distruttiva che si manifestava già nel debilitarsi dell'organismo. Il decesso perciò era visto come un completamento dell'opera iniziata dalla malattia. Il testo mantiene forse la traccia dell'antica convin-

zione che Dio può intervenire per sanare un malato ormai irrimediabilmente perduto. Un ringraziamento esplicito per la guarigione ottenuta si trova nel celebre Cantico di Ezechia (Is 38, 10 - 11; 16 - 17; 20)

*"Io dicevo: - A metà della mia vita
me ne vado alle porte degli inferi;
sono privato del resto dei miei anni-
Dicevo: - Non vedrò più il Signore
nella terra dei viventi,
non vedrò più nessuno
fra gli abitanti di questo mondo.*

*Signore in te spera il mio cuore;
si ravvivi il mio spirito.
Guariscimi e rendimi la vita.
Ecco, la mia infermità si è cambiata in salute!
Tu hai preservato la mia vita
dalla fossa della distruzione*

*Il Signore si è degnato di aiutarmi;
per questo canteremo sulle cetre
tutti i giorni della nostra vita,
canteremo nel tempio del Signore."*

Come Dio può ostacolare il processo della morte che già si è impadronita dell'uomo, così può intervenire quando la morte ha completato la sua opera. Può cioè far risorgere dai morti. Questa certezza, che si manifesta chiaramente nella fede ebraica a partire dalla prima metà del secondo secolo a.C., forse era viva già da molto tempo. Ne conserverebbe memoria il salmo 16 che è uno dei più interessanti del Salterio. C'è chi ha pensato che l'autore sia un cananeo convertito all'ebraismo. Ecco cosa dice:

*"Il Signore è mia parte di eredità e mio calice:
nelle tue mani è la mia vita.*

*Di questo gioisce il mio cuore,
esulta la mia anima;
anche il mio corpo riposa al sicuro,
perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro,
né lascerai che il tuo santo veda la corruzione.*

In realtà, questi versetti si prestano ad una duplice interpretazione: da un lato potrebbero esprimere la fiducia in Dio di un uomo gravemente ammalato che si aspetta di ricevere la guarigione; dall'altro la speranza che il corpo mortale non rimanga nel sepolcro a patire la corruzione, cioè che risusciti. La stessa ambiguità si rileva nei versetti seguenti:

*"Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra." (Sal 16, 5-11)*

Sono le parole di chi crede di avere ancora del tempo da vivere quaggiù e di godere della presenza del Signore, magari nel tempio, oppure sono già l'espressione della fede nella risurrezione e nella vita ultraterrena, alla destra di Dio?

La domanda rimane aperta, però è indicativo il fatto che il salmista non si attenda di trovare nell'oltretomba la vitalità e i piaceri terreni, secondo gli schemi diffusi in Mesopotamia o in Egitto. Quello che più conta per lui è "stare con Dio".

Il concetto dell'alleanza diventa dunque il punto di partenza per una possibile apertura al tema della vita eterna. E non è escluso che l'antico Israele abbia vissuto a lungo con questa domanda inespressa: Dio ha assunto un impegno a favore del suo popolo; si limiterà a liberarlo dalla schiavitù d'Egitto, dai pericoli rappresentati di volta in volta dall'Assiria, dalla Babilonia, dalla Persia, dalla morte prematura? O vorrà tenerlo con sé per sempre? Importa sottolineare che, a differenza delle religioni circostanti, l'ebraismo non si è mai lasciato sedurre dalla tentazione di proiettare l'umano nel divino. Anzi, sotto questo profilo si è dimostrato molto rigoroso e coerente rifiutando ogni culto dei morti, ogni fantasia su un'ipotetica ripresa della vita nell'oltretomba. La speranza nella risurrezione, se c'era, è rimasta latente, superata dalla convinzione che l'unico fine da raggiungere era l'unione con Dio, perché al di fuori di lui non esisteva possibilità di salvezza.

Con coerenza, si è detto, ma anche con molta umiltà, l'ebraismo non ha posto domande, non ha indagato su quanto avverrà dopo la morte. E' rimasto nella fiducia, limitandosi a dire: io sto con te, tu sei la mia parte di eredità, il mio calice, in te si compiace l'anima mia.

Forse dovremmo ritrovare anche noi questa fede, che è simile a quella del bambino, il quale si affida ciecamente ai genitori perché sa che essi vogliono soltanto il suo bene. Certo, la risurrezione di Cristo ha segnato una svolta, rafforzando la certezza nella risurrezione di tutti gli uomini. Però dovremmo anche noi avere l'umiltà di non porre domande, perché la fiducia non interroga, oppure si accontenta delle risposte, come fece Isacco, quando Abramo gli disse: "Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!" (Gen 22, 8). Isacco, che intuisce quanto sta per accadere, accetta le parole del padre, diventando già per Israele il simbolo del popolo ubbidiente, del vero servo di Dio. Sotto questo profilo, l'Antico

Testamento, sebbene manchi ancora di affermazioni esplicite, non può essere considerato un momento ancora immaturo di fede nella risurrezione, perché rappresenta invece un luminoso esempio di affidamento a Dio.

Il concetto di risurrezione dei corpi si delinea con maggiore chiarezza verso la fine dell'Antico Testamento, durante gli anni della persecuzione di Antioco IV Epifane (II secolo a.C.). Nel secondo libro dei Maccabei (7, 20-23) si racconta che una madre "era soprattutto ammirabile e degna di gloriosa memoria, perché vedendo morire sette figli in un sol giorno, sopportava tutto serenamente per le speranze poste nel Signore. Esortava ciascuno di essi nella lingua paterna, piena di nobili sentimenti e, sostenendo la tenerezza femminile con un coraggio virile, diceva loro: -Non so come siate apparsi nel mio seno; io non vi ho dato lo spirito e la vita, né io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi. Senza dubbio il creatore del mondo, che ha plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e lavita... -". I martiri, che sono morti in difesa della legge e del popolo, torneranno in vita per partecipare insieme agli altri alla restaurazione che Dio opererà. Questa convinzione è ribadita, oltre che nel libro di Daniele (12, 2-3), anche alla fine del capitolo 12, nel secondo libro dei Maccabei. Qui, anzi, la risurrezione è data così per certa che si ricorre al sacrificio in remissione dei peccati commessi dai defunti. Alcuni dei caduti, infatti, erano stati trovati in possesso di piccoli amuleti idolatrici. Si narra che Giuda allora mandò a Gerusalemme circa duemila dramme d'argento "perché fosse offerto un sacrificio espiatorio, agendo così in modo molto buono e nobile, suggerito dal pensiero della risurrezione. Perché se non avesse avuto ferma fiducia che i caduti sarebbero risuscitati, sarebbe stato superfluo e vano pregare per i morti" (2Mac 12, 43-45). Questi testi, in cui il tema della risurrezione acquista contorni già netti e definiti, non vanno però isolati dal contesto complessivo, in quanto esprimono soltanto un aspetto della fede che ispira l'Antico Testamento.

Il Nuovo Testamento orienta decisamente la prospettiva verso la risurrezione per due motivi che risultano tra loro connessi. Il primo, e fondamentale, è che Dio ha risuscitato Gesù Cristo. Ed ecco la conseguenza: la medesima sorte sarà estesa a quanti sono vissuti in unione con il Cristo per volere del Padre.

E' opportuno qui ricordare che il termine "risuscitare" traduce due verbi i quali significano letteralmente, l'uno "rimettere in piedi una persona distesa" e l'altro "risvegliare chi dorme". Sono due immagini che il Nuovo Testamento non usa da sole, ma sempre abbinata a quella dell'esaltazione, nella formula: Dio ha risuscitato Gesù e lo ha fatto sedere alla sua destra. Nella lettera ai Filippesi Paolo dice che il Cristo fatto uomo "umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome" (Fil 2, 8-9), chiamandolo a sé nella gloria. Qui il Nuovo Testamento ribadisce l'idea dell'Antico: ciò che conta è stare con Dio. La risurrezione rappresenta perciò solo un passaggio intermedio, anche se importante. Dio, che è Signore e datore della vita, non ha morti accanto a sé. Quel Cristo che si è fatto uomo e si è sottomesso fino alla morte, Dio lo ha

preso con sé in cielo e gli ha dato la vita sua. Allo stesso modo non permetterà che i discepoli, per cui Gesù si è sacrificato, si stacchino da lui. E' scritto nel Vangelo di Giovanni: "Tutto ciò che il Padre mi dà, verrà a me; colui che viene a me, non lo respingerò, perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato, che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno" (Gv 6, 38-39). Ciò significa che Dio ci ha affidati tutti al suo messia, come un gregge al pastore, e quando Dio stabilisce un legame, niente può interromperlo, neppure la morte. Da questa affermazione nasce il procedimento logico che porta a dire: lo spirito che ha risuscitato Gesù Cristo trasformerà anche i nostri corpi mortali ad immagine del suo corpo. L'elemento-chiave di tale verità di fede non è primariamente antropologico, ma cristologico: non è centrato cioè sul valore e sulla dignità dell'uomo, ma sulla fedeltà di Dio, sul suo impegno a favore del popolo, che si è pienamente manifestato in Cristo. Coloro che sono uniti a lui non potranno più esserne separati perché, come partecipano oggi alla sua fatica e alla sua obbedienza dolorosa sulla terra, così parteciperanno alla sua pienezza nella gloria celeste.

In quest'ottica la risurrezione è un elemento secondario, in quanto può rappresentare soltanto una trasformazione del soggetto umano, che si rende necessaria per adeguarlo alla perennità di unione con il Cristo. La morte non costituisce un ostacolo. Infatti, come dice Paolo nella 1 Cor (15, 25-26), Dio regnerà fino a quando non avrà sottomesso tutte le potenze ostili al suo regno e "l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte".

Come questo avverrà, si può tentare d'immaginarlo: ogni ipotesi è valida, perché serve a tradurre in termini umani una realtà altrimenti indicibile. Saremo rapiti in cielo, sopra le nuvole? Può darsi. Verremo trasformati come il seme si trasforma nella pianta? Forse. Diventeremo luminosi ed incorruttibili come le stelle del cielo? Anche questo è possibile. Il Nuovo Testamento non si pronuncia in maniera dogmatica sulle modalità della risurrezione, ma sottolinea piuttosto i riflessi che deve avere sul presente la certezza della vita futura. Le moderne teologie sull'escatologia sviluppano il tema della fede vissuta ed esortano il credente a non perdersi in fantasiose supposizioni, ma ad impegnare in modo concreto e coerente le proprie energie morali, sociali, produttive. Risurrezione diventa allora una sigla simbolica per dire che quanto lo Spirito ha compiuto in Cristo si estenderà a tutti.

Nella lettera ai Filippesi, Paolo dice di essere combattuto "tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio"; dall'altra la necessità di restare nella carne per essere di aiuto alla comunità (Fil 1, 23-24). E' un nuovo modo di vivere il presente nella certezza del futuro, con una parentesi di curiosità che è lecita, purché sia soltanto una parentesi.

Nella storia della chiesa, però, è stato seguito talvolta un percorso alternativo, se non antitetico, a quello indicato dai testi biblici.

Già gli antichi Padri si trovarono a dover sostenere l'idea cristiana dell'unione con Dio, in opposizione alla mentalità ellenica per cui era inaccettabile che l'uomo partecipasse al divino con la sua corporeità. Secondo i Greci, infatti, soltanto l'anima è la vera espressione dell'uomo,

mentre il corpo è una componente provvisoria, destinata a scomparire nel tempo. I Padri, come tutti i primi cristiani educati alla cultura dell'Antico Testamento, e consapevoli soprattutto dell'indivisibilità del Cristo, asserirono che tutto l'uomo, nella sua integralità, è destinato a vivere eternamente in Dio. Per riuscire convincenti in questa lodevolissima difesa della loro fede, cercarono di spiegare come la materia del corpo possa diventare eterna e trasformarsi da corruttibile in incorruttibile. Imboccarono perciò la via della riflessione sulle condizioni umane che determinano la rinascita, corporalmente intesa, facendo in tal modo slittare il discorso da teologico in antropologico.

Origene ricorre alla presenza nel corpo di un *quid*, di un principio formale che si conserva oltre la corruzione ed è in grado di ricostruire la struttura corporea per volontà di Dio, facendola risorgere dalla terra. Questa essenza è paragonabile a quella insita nel seme di frumento, che lo fa morire come seme per rinnovarlo nel fusto, nel chicco, nella spiga. Origene fu accusato di essere uno spiritualista e di non difendere l'identità del corpo risorto con il corpo terreno.

Per S. Girolamo la risurrezione va intesa come ricostruzione del corpo con tutti i suoi organi ed apparati, i quali servono ad esprimere la completezza dell'essere.

Anche durante il medioevo l'attenzione dei teologi continuò a concentrarsi sulla risurrezione del corpo individuale.

S. Bonaventura s'interrogò sulle trasformazioni a cui è soggetta la materia corporea dopo la morte: parte viene assorbita dal terreno, parte ingerita dagli animali o assimilata dalle piante, per essere in seguito modificata ancora per un numero illimitato di volte. Le ceneri si risolvono negli elementi primari che non conservano più alcuna parvenza del corpo umano. E' Dio che per miracolosa grazia fa in modo che nelle reazioni fisico-chimiche si mantenga una specie di "codice genetico" - diremmo noi - in base al quale il corpo primitivo può essere riformato. Più acuto S. Tommaso, il quale affermò nel *Contra Gentes* che non è necessario pensare a misteriose alchimie, poiché è l'anima stessa a possedere la capacità di calamitare a sé nuova materia e di riformare un corpo che le appartiene. Il presupposto su cui si basa il ragionamento tomistico è molto audace: l'anima non può sussistere senza il corpo, di cui per essenza è la forma. Dal momento che l'anima è immortale e quindi inestinguibile, deve necessariamente ricongiungersi al corpo. Ecco dimostrata la risurrezione. Desta ammirato stupore il modo in cui S. Tommaso è riuscito a superare il dualismo ellenico di materia e spirito, piegando la cultura greca al servizio della fede cristiana. Egli non ha bisogno di ricorrere ad elaborate spiegazioni sugli elementi: l'identità dell'anima a se stessa è condizione sufficiente per fondare anche l'identità del "suo" corpo, nonostante la materiale diversità dei componenti.

In tutte queste riflessioni, l'attenzione si è concentrata sulla parte corporea dell'uomo, per convincere che è ragionevole credere ad un suo adeguamento all'eternità, nonostante la quotidiana esperienza della deperibilità della materia. L'anima non costituiva un problema; perché si riteneva che l'immortalità le fosse naturalmente confacente.

Questo sforzo di ricerca nel settore più ostico ha fatto impercettibilmente slittare il senso dell'espressione "ri-

surrezione della carne". Nel linguaggio biblico essa equivale a "risurrezione dei morti" e si riferisce all'uomo nella completezza del suo essere; si è finito, invece, per intenderla come indicativa della trasformazione del corpo, in contrapposizione all'immortalità dell'anima.

Poiché tale spostamento di senso è entrato anche nella catechesi e nella comune conoscenza dei cristiani, occorre ritornare all'originaria visione biblica.

Noi crediamo nella potenza di Cristo di trasfigurare il nostro corpo, cioè tutto il nostro essere, a immagine del suo corpo, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose, spirituali e materiali, visibili e invisibili.

Spirito e materia, uniti o separati, gli sono ugualmente soggetti, anche se a noi è arduo comprendere come la materia, mortale e corruttibile, possa raggiungere nell'uomo, unito a Cristo, la grazia di esistere per sempre al cospetto di Dio immutabilmente integra.

**Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" il 22 novembre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato. La trascrizione, rivista dall'autore, è a cura di A. Placa.*

SAGGI

MODELLI E PERCORSI DI EVANGELIZZAZIONE: RIFLESSIONE TEOLOGICO-PASTORALE*

Ugo Sartorio

La stagione ecclesiale che ci è data da vivere sembra collocarsi dentro un ampio e problematico orizzonte segnato dalla necessità e dall'urgenza di una «nuova evangelizzazione»; tutti abbiamo assistito al crescente, e a volte invadente, prendere piede di questa fortunata espressione che in pochi anni ha finito col diventare la cifra riassuntiva e la parola programmatica per tutta l'azione della chiesa in questo scorcio di millennio. Si è perfino insinuato il dubbio di essere di fronte ad un contenitore multiuso, oppure ad una specie di slogan *passapertout* che serve a dare legittimità ed enfasi ad ogni iniziativa. «Non c'è iniziativa ecclesiale che non sia posta sotto gli auspici della 'nuova evangelizzazione'». ⁽¹⁾

Perché - ci chiediamo - caratterizzare con l'aggettivo "nuova" un dovere di sempre come quello dell'evangelizzazione? Perché tanta insistenza per ribadire lo slancio di un nuovo inizio?

Le parole hanno una loro vita, nascono, crescono, attraverso l'uso vengono modificate nel loro significato, si stemperano e si accrescono di densità: così è stato anche per il neologismo «nuova evangelizzazione» (=NE). Un autore ⁽²⁾ sostiene che il decennio degli anni Ottanta, letto attraverso il variare del linguaggio soprattutto nei grandi simposi delle Conferenze episcopali europee ⁽³⁾, sia stato segnato da una svolta: di fronte alla constatata ambiguità del termine "secolarizzazione", tanto che si parla di "secolarizzazione" dentro la chiesa e da un certo momento in poi in alcuni discorsi ufficiali si preferisce impiegare la parola solo tra virgolette, sorgono, quasi in corrispondenza, dubbi sull'univocità del termine "evangelizzazione". Ciò che viene meno è la chiara corrispondenza tra il messaggio da annunciare e il mondo come destinatario di questo messaggio, per la variazione dell'uno e dell'altro polo. Se dalla *Evangelii nuntiandi* (1975) il termine evangelizzazione diventa in qualche modo sinonimo di tutta l'attività della chiesa, transcendendo le distinzioni classiche di *kerygma*, catechesi, omelia, teologia, e quindi si fa più vago e

impreciso, allo stesso tempo anche il concetto di società europea è colto come più articolato e meno univoco. Detto altrimenti, c'è un modo diverso di vivere la fede, così come c'è un modo diverso di vivere il rifiuto e l'allontanamento dalla fede, per cui il richiamo non può che essere alla rifondazione dell'esperienza cristiana da una parte e alla rilettura delle nuove forme di non-credenza dall'altra.

Per inciso, ma già risulta chiaro, il nostro discorso privilegia l'ambito occidentale europeo, luogo dove questa dinamica si è fatta più evidente. Da qui prende motivo lo schema della seguente riflessione: un *primo momento* di contestualizzazione e di pulizia di vocabolario («La fede difficile in Europa e il progetto della nuova evangelizzazione»); un *secondo momento* sui «modelli di evangelizzazione», particolarmente nella proposta di tre protagonisti - a diverso titolo - della vita ecclesiale italiana (E. Bianchi, Mons. L. Sartori, Card. C.M. Martini); infine, *terzo momento*, l'indicazione di alcuni percorsi operativi fruibili a livello pastorale («I percorsi della NE»).

1. LA FEDE DIFFICILE IN EUROPA E IL PROGETTO DELLA NE
Entriamo con questo tema nel complesso panorama della fede in Europa. Ci si accorge come oggi non è solo in questione il «modo» di trasmettere la fede; se avessimo una fede più convincente e più contagiosa non si porrebbe in maniera così acuta il problema di come trasmetterla. In questione non è solo il «come» della mediazione, ma ancor più il «che cosa» e il «perché» della fede, e coinvolta non è semplicemente la fede degli altri o quella della prossima generazione, ma la nostra stessa fede ⁽⁴⁾.

Dovremmo, a distanza dalle polemiche, rileggere meglio il fenomeno della secolarizzazione, e soprattutto valutarne meglio gli esiti nel presente.

Siamo abituati a misurare la secolarizzazione attraverso la diminuzione numerica dei cristiani praticanti; ad uno sguardo più attento ci rendiamo conto, però, che i cristiani non vanno solo contati, vanno anche pesati: non a caso si

parla di privatizzazione della fede, appartenenza flessibile, *cocktail* religioso, religione dello scenario; tutte espressioni che indicano come il vero problema riguarda lo spessore della fede, il suo temperamento in forme a volte così autofinalizzate e narcisistiche da rendere difficile il parlare di vera e propria fede cristiana.

Secolarizzazione dice anche frantumazione dei mondi di significato, quindi il proporsi di una pluralità di ambiti, per lo più estranei tra di loro, che funzionano secondo una propria logica interna rigida e autosufficiente. «L'individuo moderno esiste in una pluralità di mondi e va avanti e indietro tra strutture di attendibilità che cercano di prevalere l'una sull'altra e che talvolta si contraddicono a vicenda; ed ognuna di esse, per il solo fatto che si trova a coesistere con le altre, resta indebolita»⁽⁹⁾. Ogni volta che si esce da un ambito per passare ad un altro bisogna cambiare criteri di valutazione, vestire un'altra maschera che permetta di non sentirsi disadattati; ogni travaso da un mondo di significato all'altro (politica, economia, religione...) richiede una faticosa ginnastica di adattamento, proprio per l'assenza di principi unificanti. Il cristianesimo, in questo senso, non viene direttamente contestato, quanto piuttosto relativizzato: cioè nessuna agenzia di significato è riconosciuta come assoluta e normativa. Questo esito della secolarizzazione, così spesso trascurato, è già un primo livello problematico di cui tenere conto.

C'è poi l'allontanamento vero e proprio dalla fede, che segue una dinamica ben diversa da quella che si dava un tempo. E' stato K. Rahner a farci notare come «il pericolo vero e quindi il decisivo "avversario" della fede e dell'opera pastorale della chiesa non è tanto l'eresia nell'ambito di una concezione fondamentale cristiana (o teistica) dell'esistenza» - si accetta Dio e poi si sbaglia in un contenuto particolare - «bensì "l'apostasia", che allontana da un rapporto esplicito liberamente assunto col Dio vivente (in Cristo e nella chiesa)»⁽⁶⁾. C'è dunque un deciso voltare le spalle scrollandosi di dosso un bagaglio ritenuto ingombrante, che in genere si attesta come atteggiamento di indifferenza religiosa. Potremmo dire che nei confronti della religione e della fede si sottoscrive un ritiro per astensione senza dibattito, allontanandosi tranquillamente e a piccoli passi, senza sbattere la porta. Insorge quindi una specie di ebetismo spirituale, di incredulità senza contenuto, di noncuranza per tutto ciò che riguarda la sfera religiosa, e inoltre questa posizione di indifferenza si offre come la meno accessibile al dialogo⁽⁷⁾. Quindi «non si tratta più nel nostro mondo di alimentare una fede che c'è, ma di far nascere una fede che non c'è»⁽⁸⁾.

Lo slittamento dall'ateismo militante all'indifferenza religiosa, il tutto filtrato dalla categoria di pluralismo, è l'attuale approdo più problematico per la fede in Europa, anche se, in concomitanza con la tesi dell'indifferenza religiosa si enuncia generalmente - non senza qualche compiacimento - la tesi del «risveglio religioso e del ritorno del sacro»⁽⁹⁾. Ma, chiediamoci, a cosa si ritorna? Alla fede in Gesù Cristo o al sacro rassicurante, polizza di assicurazione sugli imprevisti della vita; si coltiva una fede "reattiva", cioè funzionale, di rifugio, o "proattiva", capace di rivestire un ruolo profetico.

Tra l'altro, nell'orizzonte contemporaneo dell'Europa il cristianesimo non è più la religione nuova, vincente; il nuovo è rappresentato dalle religioni orientali, dall'Islam, dai nuovi movimenti religiosi e dalla *New Age*⁽¹⁰⁾. La fame

e la sete di trascendenza, quindi, sono ancora di casa, solo che si preferisce abbeverarsi ad altre fonti; e qui si potrebbe collocare una giusta autocritica nei confronti del cristianesimo stesso: non è solo l'uomo d'oggi ad essere lontano dal cristianesimo, è anche un certo cristianesimo, poco mistico e troppo ritualistico e moralistico, ad essere lontano dall'uomo d'oggi, proprio perché incapace di rispondere autenticamente alla sua fame e sete di trascendenza.

Quello descritto, in breve sintesi, è il terreno su cui è chiamata ad innestarsi la NE, anche se rimane da capire bene cosa esprime questo concetto.

Abbiamo già detto che l'espressione NE è diventata un'espressione alla moda, un'etichetta ormai usata per troppi vini, un specie di slogan *passapartout*, e il rischio da evitare è proprio quello dei significati generici.

In una decina d'anni questo neologismo ha occupato l'intero orizzonte della missione della chiesa⁽¹¹⁾, e rappresenta la parola d'ordine riassuntiva dell'impegno dei cristiani nei confronti del mondo d'oggi. Ora, il primo a parlare in maniera mirata e articolata di NE⁽¹²⁾ è stato Giovanni Paolo II il 9 marzo 1983, rivolto alla XIX assemblea del CELAM a Port-au-Prince (Haiti), dove il papa si esprime sulla necessità di una «evangelizzazione nuova, nel suo ardore, nei suoi metodi, nella sua espressione»⁽¹³⁾. Da qui assistiamo ad un crescendo di impiego del neologismo, che viene utilmente specificato in due documenti recenti; nella *Christifideles laici* (30 dic. 1988) al n. 34, ma in maniera ancora più articolata nella *Redemptoris missio* n. 33, dove l'unica missione della chiesa è declinata per le diverse situazioni: nei confronti di coloro che non sono mai stati cristiani «missione specifica *ad gentes*»; nei confronti dei cristiani praticanti la *cura pastorale*; nei confronti di coloro che non sono più cristiani la *nuova evangelizzazione*. Tenendo conto, d'altronde, che i confini tra queste attività della chiesa non possono essere considerati troppo rigidi (cf. RM 34). Dunque, se in Giovanni Paolo II l'espressione ha un senso generale applicabile a più contesti geografici, essa possiede anche un senso più specifico⁽¹⁴⁾ e si delinea come «sfida tipica rivolta all'Europa alla vigilia del terzo millennio»⁽¹⁵⁾.

Cosa non è la NE

Per far risaltare in positivo il significato della NE scartiamo subito due strade impraticabili.

La NE, innanzitutto, non va confusa con un atteggiamento di riconquista, da parte della chiesa, del potere e dei privilegi che essa aveva in Europa nei secoli della cristianità. Non si tratta di una "nuova crociata" dettata da volontà di dominio da parte della Chiesa cattolica per guadagnare un nuovo influsso sulla vita politica e civile⁽¹⁶⁾. Questa strada non solo non è praticabile, ma sarebbe antievangelica⁽¹⁷⁾; nessuna nostalgia di restaurazione, non si vuole riesumare il passato.

Non si può, inoltre, identificare frettolosamente NE con rievangelizzazione. Suonerebbe come mozione di sfiducia nei confronti di ciò che è stato fatto, quasi si debba reiniziare *ex novo* perché fino ad ora non si è evangelizzato. Da questo punto di vista il Card. Martini contesta l'uso del termine rievangelizzazione; il rinnovamento va visto nella linea della tradizione⁽¹⁸⁾.

Come definire, in positivo, la NE

Semplificando, possiamo enucleare quattro significati da

dare a questa espressione, che si pongono a livelli diversi e complementari. Tutto si gioca in relazione al termine «nuova», che va a connotare diversamente l'azione evangelizzatrice.

1. Abbiamo un primo significato *storico-cronologico*; nuova perché si innesta sulla prima grande e fondamentale opera di evangelizzazione della chiesa e la rilancia con passione dentro le antiche e nuove coordinate geografiche⁽¹⁹⁾.

2. Abbiamo un secondo significato più *socio-culturale*, che si definisce in relazione alle sfide inedite che l'annuncio deve affrontare. Ogni epoca, quindi anche la nostra, non è che una domanda che interpella la capacità di risposta del Vangelo, un terreno dove nuovamente deve accadere l'incontro fecondo tra la buona notizia del Vangelo e la cultura⁽²⁰⁾.

3. Abbiamo ancora un terzo significato che si colloca a livello *pastorale*, ed è ben interpretato dalle parole di Giovanni Paolo II: «una evangelizzazione nuova nel suo ardore, nei suoi metodi, nella sua espressione»⁽²¹⁾. Qui il richiamo è alla metodologia dell'annuncio e ai nuovi soggetti di evangelizzazione.

4. Abbiamo, infine, un significato più specificatamente *teologico*, per cui la novità consiste in una persona vivente, Gesù Cristo, e nella perenne ed inesauribile attualità del Vangelo di salvezza. «Il Vangelo è sempre nuovo, in quanto incide sulla storia dell'uomo sempre al di là delle sue esigenze, delle sue attese. Il Vangelo è sempre grazia, trascendenza, e dunque è sempre incontro nuovo, è sempre il dischiudersi di prospettive nuove»⁽²²⁾.

L'accento, senza scartare gli altri, va a cadere sul quarto significato, quello teologico, che appare il più completo, capace di sostenere e valorizzare l'intero articolarsi del progetto della NE. Le prime tre connotazioni, pur vere, possono risultare ambigue, perché orientano ad una lettura della NE come "emergenza", mentre il livello teologico coglie la NE come nota intrinseca del Vangelo stesso, individua il cuore e il fondamento della novità, svela cioè l'anima di una NE che non voglia essere puramente retorica o subito vecchia. Anche in una prima evangelizzazione o di fronte a sfide nuove il Vangelo può essere annunciato in maniera inefficace e scolorita, senza che ne venga comunicata la novità, senza partire effettivamente dal centro. «Il Vangelo è nuovo non perché non l'ho mai sentito, non perché affronta problemi nuovi, non perché lo ridico con parole nuove, ma perché è una notizia che ogni volta mi rinnova e mi stupisce. La novità del Vangelo è la perenne novità dell'amore di Dio. L'amore non invecchia, né stanca mai. E' sempre nuovo, ogni giorno che lo incontri... Se l'annuncio del Vangelo appare vecchio e crea noia, allora vuol dire che non è stato annunciato il Vangelo»⁽²³⁾.

2. MODELLI DI EVANGELIZZAZIONE

Entriamo nel vivo del discorso, nella trattazione cioè dei modelli di evangelizzazione praticati e praticabili, per constatare la complessità e la pluralità delle opzioni possibili. Vedremo come il vero problema non è l'assunzione dell'uno o dell'altro modello, quanto piuttosto l'armonizzazione tra di essi, o anche la capacità di far sì che la proposta di evangelizzazione si lasci definire dagli stessi destinatari del messaggio.

Prenderemo in esame tre proposte recenti legate a figure conosciute e credo apprezzate nel panorama ecclesiale

italiano: E. Bianchi, L. Sartori, C.M. Martini, ricordando in ogni caso che parlare di modelli è sempre fare violenza alla realtà, per cui il rischio è quello di ritrovarsi tra le mani delle caricature; d'altra parte per dire la realtà abbiamo anche bisogno di un approccio interpretativo che proceda per semplificazioni.

E. Bianchi è autore di un importante intervento pronunciato in un convegno sulla NE che si è tenuto a Verona nell'estate del 1990⁽²⁴⁾. La sua proposta, peraltro sintetica, descrive «sette modelli di evangelizzazione» attinenti all'area europea, evidenziando nel contempo la base ecclesiologica che informa e sostiene ogni modello. Li presento brevemente.

Primo modello: evangelizzazione come presenza. L'evangelizzazione è legata prioritariamente alla "testimonianza" e alla dinamica dell'incarnazione; non c'è spirito di rottura nei confronti del mondo, ma piuttosto di simpatia, mentre la storia è guardata come il luogo della fede, luogo dove Dio chiama ad essere «sale e lievito» (Mt 5,13; 13,33); tuttavia sempre rimanendo in ascolto del mondo. La visione ecclesiologica soggiacente è quella ispirata all'*A Diogneto* e alle linee di fondo della *Gaudium et spes*.

Secondo modello: evangelizzazione come annuncio kerigmatico. «Guai a me se non evangelizzo!» (1Cor 9,16). Il grido paolino esprime bene il senso di questa prospettiva di evangelizzazione. Bando alle paure, alle timidezze, ai falsi pudori. La chiarezza dell'annuncio è sufficiente da sé a farsi comunicazione; per troppo tempo la Chiesa e i cristiani hanno sostato sui preamboli della fede, sulle mediazioni. La propria identità va proclamata con forza per non correre il rischio che il sale perda il suo sapore: bisogna rischiare la differenza e anche l'urto con il mondo. Al fondo di questo modello si può facilmente leggere l'ecclesiologia tipica della "comunità militante e confessante".

Terzo modello: evangelizzazione per una società alternativa. Il giudizio sul mondo da cui muove questo modello è di tipo negativo; la società occidentale è una società alla deriva e in crisi di valori, per cui la proclamazione della signoria di Dio sul mondo e sugli uomini esige la visibilità del «fatto cristiano». Viene contestata la timidezza del primo modello, ma anche, tacitamente, l'improduttività a livello sociale del secondo. L'evangelizzazione è presenza efficace e fiera nel tessuto della società, e gli spazi di questa presenza vanno conquistati e difesi, a costo di creare una nuova cristianità. L'accento va a cadere decisamente sul «già» della signoria di Cristo: la chiesa è il Regno incipiente, e come portatrice assoluta della verità non ha niente da ricevere e da imparare dal mondo. Altri elementi: una visione dal basso, o carismatica della chiesa, con tendenza però a sganciarsi dal principio episcopale per fare riferimento, in verticale, al primato romano. L'ecclesiologia praticata e invocata è quella di una chiesa in grado di proporsi come società alternativa.

Quarto modello: evangelizzazione come impegno etico-sociale. In breve: «L'uomo è la via della chiesa». Compito principale della chiesa è quello di veicolare una salvezza integrale che coinvolge tutto l'uomo. L'evangelizzazione va di pari passo con l'impegno di liberazione: pace, diritti umani, giustizia, salvaguardia del creato, sono i banchi di prova di un'efficace evangelizzazione, perché difendendo l'uomo la chiesa difende l'immagine di Dio che è in lui e

presenta un Vangelo capace di trasformare il mondo. L'ecclesiologia che informa questo modello privilegia il versante sociale dell'azione della chiesa nel mondo.

Quinto modello: evangelizzazione come reciprocità di movimento. Tra chiesa e mondo si vuole stabilire un dialogo di reciproco dare e ricevere. I cristiani sono interlocutori del mondo e, prendendo sul serio la sfida del pluralismo, dell'indifferenza e della concorrenza religiosa, intendono legittimare attraverso il confronto l'originalità del proprio annuncio. La missione è vivere da discepoli, stare il mezzo agli uomini ascoltandoli e dialogando con loro. Dall'incontro nel dialogo nascerà l'efficacia del Vangelo. L'ecclesiologia da cui dipende questo quinto modello è plasmata dalla dinamica dell'inculturazione del Vangelo (tra l'altro sembra essere questo il modello proposto dalla CEI).

Sesto modello: evangelizzazione come cammino di iniziazione. Si parte qui da una constatazione: la chiesa, nella società di oggi, si fa sempre più esigua minoranza e la partecipazione dei battezzati alla vita ecclesiale è davvero minima. C'è bisogno di una NE intesa come cammino di iniziazione, sul modello della chiesa primitiva: proposta biblica, catechesi sistematica a tappe, e questo per creare dei cristiani adulti e convertiti. Su questa strada, che vuole riscoprire la vita cristiana in pienezza in una chiesa armata dalla parola di Dio e in stato di missione permanente, si delinea una chiesa neocatecumenale centrata sul cammino di crescita post-battesimale.

Settimo modello: evangelizzazione come nuova pentecoste. Mentre il precedente modello è fortemente cristocentrico, qui l'accento cade sull'efficacia e sulla necessità del battesimo nello Spirito. E' venuto il momento di ridestare nei credenti una vita spirituale ricca e matura che faccia pemo sul dono sovrabbondante dello Spirito: occorre fare spazio ad una nuova Pentecoste, anche valorizzando i «segni e i prodigi» nonchè i «doni e i carismi» offerti e concessi da Dio per la sua chiesa e per il mondo. L'ecclesiologia di richiamo è quella della comunità carismatica.

Tentando una conclusione di questa rassegna direi che, anche se l'autore non ne parla esplicitamente, questi diversi modelli di evangelizzazione fanno chiaramente riferimento allo stile di evangelizzazione di ben noti «movimenti ecclesiali», pure se i confini tra un modello e l'altro sono certamente fluidi. Che esistano delle tensioni tra questi modelli è del tutto naturale, importante sarebbe evitare il conflitto, l'esclusione o la reciproca accusa di inaffidabilità.

Mons. L.Sartori, in un intervento illuminante ⁽²⁵⁾, parla di quattro tipi di evangelizzazione, che chiama anche «vie di accesso al Vangelo», proponendosi, senza pretesa di completezza e di netta distinzione tra di loro, di offrire alcune tipologie per accostarsi al fenomeno della complessità di forme che oggi caratterizza l'evangelizzazione. Egli chiarisce inoltre che «le quattro vie sono disposte secondo una logica di progressiva estensione in larghezza di spazi (da ciò che è più interno alla chiesa a ciò che sembra diventare più esterno ad essa) e insieme di progressiva radicalizzazione o concentrazione (per ciò che riguarda i contenuti)» (p. 61). Riassumiamo.

Innanzitutto *la via ecclesiale* o del Vangelo testimoniato dal *vissuto* della chiesa-comunità. In questa prospettiva si valorizza l'assioma fondamentale: chiesa evangelizzata

per evangelizzare, nel senso che prima il Vangelo va annunciato alla chiesa, la quale deve mostrarsi effettivamente "sotto la parola di Dio". Con il Vaticano II, ricordiamo i nn.6-7 del *Decreto sull'ecumenismo*, si insiste sull'ascesi non solo personale dei singoli, ma anche sulla riforma e sulla conversione delle chiese. Non bisogna credere, ci dice questa via, che l'epoca della riforme inaugurata dal Vaticano II si sia esaurita: essa è esigenza permanente che investe il vissuto ecclesiale ad ogni livello, individuale, comunitario, istituzionale.

La via biblica radicale, o del Vangelo testimoniato dai credenti individui; via della conversione e della *testimonianza personale*. Mentre la via precedente suona più cattolica, questa inclina verso l'evangelismo non-cattolico; è il frutto della parola di Dio messa ormai nella mani di tutti, di un'esperienza religiosa che va sempre più sganciandosi dalle mediazioni ecclesiali. Si afferma il valore del Vangelo per la persona e per la coscienza, rischiando però di incappare in forme di individualismo, di fondamentalismo e di integrismo. Diventa problematica una testimonianza, anche radicale, che si pone però in alternativa con la chiesa-comunità e la chiesa locale.

La via missionaria che intende *assumere il Vangelo a partire dalle premesse che lo preparano*. L'interesse di questa via è per la dimensione missionaria della pastorale; sempre di più constatiamo una gradualità di adesione alla fede; accanto a cristiani maturi ve ne sono molti altri che si collocano in tappe intermedie di precatecumenato e di catecumenato; detto in chiave biblica, l'Antico Testamento è ancora in mezzo a noi e non bisogna trascurare coloro che partono da lontano per approdare alla pienezza del credere. Le nuove condizioni della fede esigono sempre di più una pastorale missionaria, tesa a suscitare e ad accompagnare la fede.

La via antropologica è determinata dalla passione per l'uomo, nel tentativo di ridestare gli echi e i residui di Vangelo sepolti nell'umanità e nella storia. Questa partenza dall'umano, tuttavia, oggi non è così scontata; non si può pacificamente supporre una situazione di desiderio religioso: la sete non va supposta ma creata, la domanda su Dio è tutta da ridestare.

Mi sembra che la proposta di Sartori schematizzi bene, mentre li estremizza, alcuni modelli base di evangelizzazione. La fatica sarà, ancora una volta, la loro armonizzazione.

Il Card. C.M.Martini, nel suo autorevole magistero, ha parlato a più riprese di nuova evangelizzazione, proponendo anche in modo sintetico alcuni modelli di evangelizzazione ⁽²⁶⁾. Fondandosi, come suo solito, nella parola di Dio, egli propone un elenco di modelli desunti dal Nuovo Testamento.

Un primo modo è l'evangelizzazione per *proclamazione*. Questa può avvenire, come per Gesù, nell'annuncio pubblico alle folle o nei dialoghi a livello più personale (cf. la samaritana e i discepoli di Emmaus).

Un secondo modo è l'evangelizzazione per *convocazione*. Il riferimento evangelico corrispondente è l'invito al banchetto sollecitato dai servi della parabola (cf. Mt 22,9). Nel Nuovo Testamento si registra anche una evangelizzazione per *attrazione*. E' il caso della comunità di Gerusalemme che, pur senza inviare missionari, vede accorrere le folle dalle città vicine (ce ne danno testimonianza gli

Atti degli Apostoli 5,16).

Un altro modo è l'evangelizzazione per *irradiazione*, che si richiama alla lampada sul candeliere o alla città sul monte: «Perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,16). La condotta dei cristiani ha un forte potenziale di evangelizzazione. Ancora si può evangelizzare per *contagio* (si tratta di una sfumatura del modo precedente). Un fuoco accende un altro fuoco (cf. Lc 12,49), è un contagio senza parole (cf. 1Pt 3,1-2).

Infine, si può evangelizzare per *lievitazione*, in modo meno appariscente, più lento e nascosto (cf. Mt 13,33).

Interessanti, al di là della rassegna, sono alcune considerazioni conclusive in cui, di fronte alla gravosità del compito, il card. Martini invita ad assumere un atteggiamento profondamente evangelico: «Evangelizzare significa anzitutto promulgare la buona notizia con fatti e parole, cosicché sia possibile a chiunque abbia buona volontà di poterla cogliere nelle sue forme genuine e autentiche e di approfondirla. Non significa, di per sé, far diventare subito cristiani tutti gli uomini, né far tornare in chiesa tutti i battezzati, pur se questo è al termine dell'intenzione di chi evangelizza. L'azione evangelizzatrice non si misura dunque col successo. Gesù ha evangelizzato ugualmente bene quando, in Galilea e presso il lago di Genezaret, le folle lo seguivano a migliaia, e quando la gente non l'ha ascoltato e lo ha mandato via»⁽²⁷⁾.

Bisogna disinnescare una certa ansia di successo, che si dimostra non solo controproducente, ma del tutto anti-evangelica. E' scontato che «l'evangelizzatore troverà sempre delle resistenze, soprattutto in una società che ritiene di avere già tutto, che si considera "soddisfatta", che afferma di non aver bisogno di altro»⁽²⁸⁾. Importante è che il Vangelo della verità e della carità venga annunciato con la parola e con la vita, e che la nostra esistenza sia trasformata dalla novità del Vangelo. «La "novità" della cosiddetta "nuova evangelizzazione" - aggiunge ancora Martini - non va cercata in nuove tecniche di annuncio, ma innanzitutto nel rinnovato entusiasmo di sentirci credenti e nella fiducia nell'azione dello Spirito Santo che "ogni giorno aggiungeva alla comunità nuovi salvati" (At 2,48). Non ci mancano né parole da dire né gli strumenti pastorali. Ciò che è necessario è la gioia e l'entusiasmo della vita cristiana che scaturisce dalla contemplazione»⁽²⁹⁾.

(1 - continua)

3) Cf. CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI EUROPEE, *I vescovi d'Europa e la nuova evangelizzazione*, Centro Ambrosiano - Edizioni Piemme, Casale M. 1991.

4) Cf. W.KASPER, *Oltre la conoscenza. Riflessione sulla fede cristiana*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 8-9; cf. ID., *La trasmissione della fede: difficoltà e necessità di una mediazione della fede adeguata ai tempi*, in *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 121-137.

5) P.BERGER, *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970, p. 77.

6) Citato da C.M. MARTINI, *Il predicatore allo specchio*, Ancora Milano 1986, p. 39.

7) Cf. A.CHARRON, *Indifferenza religiosa*, in R.LATOURELLE - R.FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 593-603.

8) G.COLZANI, *Le urgenze, le attese, le speranze del mondo attuale e la nuova evangelizzazione*, in «Presenza Pastorale», 60 (1990) 10, p. 701.

9) Cf. AA.VV., *Risveglio religioso e ritorno del sacro*, in «Credere-oggi», n. 61 (1/1991); si veda la bibliografia ragionata a cura di A.N.TERRIN, pp. 115-120.

10) Cf. *La "nuova evangelizzazione" dell'Europa*, in «La civiltà cattolica», 142 (1991/IV), p. 333. I nuovi movimenti religiosi e soprattutto la *New Age* partono dal presupposto che il cristianesimo non è più riformabile, e suppongono quindi la fine del cristianesimo là dove le vecchie eresie, compresa quella della secolarizzazione, volevano soltanto riformarlo; qualcuno ha scritto che rimpiangeremo la vecchia secolarizzazione, perché la sfida oggi si pone al di fuori del terreno tradizionale, per molti aspetti un terreno inesplorato, cf. E.FRANCHINI, *Strategie ecclesiali di risposta alla nuova domanda di religiosità*, in AA.VV., *Vita religiosa e nuova religiosità*, Rogate, Roma 1991, pp. 21-36.

11) Cf. P.GIGLIONI, *La nozione di "nuova evangelizzazione" nel magistero*, in «Seminarium», 31 (1991) 1, pp. 35-56.

12) Diciamo questo perché, col senno di poi, si è trovato che già nei documenti di Medellín (1968) era impiegata l'espressione «nuova evangelizzazione», cf. CELAM, *Medellín. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz de Concilio. Segunda Conferencia General del Episcopado Latino Americano*, Bogotá 1987, p. 20; nel magistero pontificio di Giovanni Paolo II l'espressione affiora a partire dal 1979, in un discorso tenuto a Nowa Huta, in Polonia, cf. *Insegnamenti*, II, 1979, pp. 1504-1509.

13) GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, VI,1, 1983, p. 698.

14) Per questa distinzione cf. M.ZAGO, *La nuova evangelizzazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in A.BEGHETTO (a cura di), *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 63-64.

15) C.M.MARTINI, *L'Europa interpellata dalla "Redemptoris missio"*, in «L'Osservatore Romano», 18.5.1991, p. 4.

16) Cf. *Dichiarazione finale del sinodo*, «Il Regno documenti», 37 (1992) 1, p. 20, n. 3; il progetto di NE non va nella direzione di una riconquista, anche se non mancano timori in proposito, cf. R.LUNEAU (a cura di), *Il sogno di Compostella. Verso la restaurazione di un'Europa cristiana?*, Queriniana, Brescia 1992.

17) Il motivo sta qui: «Questo disegno tenderebbe ad approfittare della debolezza dell'Europa post-comunista e della carenza di riferimenti autorevoli nell'attuale quadro politico, sociale e religioso», C.M.MARTINI, *Verso un'Europa unita*, Centro Ambrosiano, Milano 1992, p. 20.

18) Cf. C.M.MARTINI, *Quale catechesi per un paese da evangelizzare?*, in «Notiziario UCN», 16 (1987) 5, p. 158.

19) Cf. C.RIVA, *Evangelizzare, oggi. La quarta evangelizzazione*, in «Orientamenti Pastoral», 34 (1986) 12, pp. 29-48; ID., *Evangelizzazione e storia*, in «Orientamenti Pastoral», 37 (1989) 10, pp. 12-20; U.GIANETTO, *L'evangelizzazione nella storia della chiesa*, in «Credere-oggi», n. 67 (1/1992), pp. 5-14.

20) Cf. AA.VV., *Il caso Europa. Evangelizzazione e processi di omologazione culturale*, Glossa, Milano 1991; J.RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Paoline, Cinisello B. 1992; AA.VV., *La nuova Europa - una sfida per i cristiani*, in «Concilium», 28 (1992) 2; K.LEHMANN, *Che cosa*

NOTE

1) B.SEVESO, *Fra "memoria" e "sfida" - Il motivo della "nuova evangelizzazione" nella chiesa d'oggi*, in «Servizio della parola», n.240 (1992), p. 20.

2) J.JONCHERAY, *Modelli di evangelizzazione*, in «Servizio della parola», n.240 (1992), pp. 55-62.

significa "nuova evangelizzazione dell'Europa?", in «Communio», n. 124 (1992), pp. 63-70; AA.VV., *L'Europa crocevia. Memoria / Cultura / Responsabilità delle chiese*, Studium, Roma 1992.

21) Cf. l'esteso commento che ne fa P.GIGLIONI, *Perché una nuova evangelizzazione*, in «Euntes docete», 43 (1990) 1, pp. 5-36.

22) P.CODA, *Vangelo e futuro dell'uomo: le frontiere della "nuova evangelizzazione"*, in A.BEGHETTO (a cura di), *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, Città Nuova, Roma 1991, p. 44.

23) B.MAGGIONI, *La nuova evangelizzazione e i giovani*, in AA.VV., *Sichem 88-89. Andate anche voi nella mia vigna*, Centro Ambrosiano, Milano 1989, p. 64; con attenzione, in ogni caso, a non confondere o voler sovrapporre l'evangelizzazione con il suo risultato, cf. E.BIANCHI, *Evangelizzazione come proposta spirituale*, in E.FRANCHINI - O.CATTANI (a cura di), *Nuova evangelizzazione. La discussione, le proposte*, Dehoniane, Bologna 1991, p. 56.

24) Cf. E.BIANCHI, *Uncontrasto di modelli*, in E.FRANCHINI - O.CATTANI (a cura di), *Nuova evangelizzazione*, cit., pp. 29-35. Notiamo che l'A. dipende prevalentemente dallo studio di J.RIGAL, *Preparer l'avenir de l'Eglise*, Cerf, Paris 1990; stralci di questo libro sono reperibili in «Missione oggi» n.7-8/1990, pp.45-47 e n.9/1990, pp.42-48, sotto il titolo «I diversi volti della missione». I modelli enucleati da E.Bianchi

vengono già ampiamente usati a livello divulgativo, cf. ad es. I.SANNA, *Dalla parte dell'uomo. La chiesa e i valori umani*, Paoline, Cinisello B. 1992, pp. 237-241.

25) *Un solo vangelo, molte vie di evangelizzazione*, in «Credereoggi», n.67 (1/1992), pp. 59-70.

26) Cf. Alzati, *va' a Ninive, la grande città! Lettera ai pastori e alle comunità della città sulla evangelizzazione*, Centro Ambrosiano, Milano 1991; *La nuova evangelizzazione*, in *Preghiera e conversione intellettuale. Quattordici meditazioni per presbiteri*, Piemme-Centro Ambrosiano, Casale M. 1992, pp. 125-132.

27) *Preghiera e conversione intellettuale*, cit., p. 128.

28) Ivi, p. 130.

29) Alzati, *va' a Ninive la grande città!*, cit., pp. 12-13.

*Conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "Germano Pattaro" il 26 novembre 1992, nell'ambito del corso autunnale di teologia sull'evangelizzazione. Credere oggi: il dono della fede, la grazia dell'annuncio.



IN ASCOLTO DEI PADRI

ETNIE - INIMICIZIE

di Paolo Bettiolo

Si narra di Marco, monaco e presbitero a File, nel sud dell'Egitto, uomo amato da "tutto il popolo per la sua sapienza e la sua saggezza", che, venuto ad Alessandria per esservi consacrato vescovo della sua chiesa dal grande Atanasio, gli disse: "C'è una popolazione a sud di noi e a sud-est della nostra città, chiamata dei nubiani, che è molto povera. Accade che si rivolgono a noi perché gli diamo del pane. La mia ragione mi porterebbe a non dargliene, perché è una popolazione di gentili, ma desidero sentire il tuo consiglio".

Sorprende il cruccio? Diremo anche noi come Atanasio: "Non hai udito nel Vangelo ..."? Concluderemo anche noi come lui, sciolta la difficoltà: "Ora, dunque, figlio mio Marco, io ti ho detto circa il popolo di cui mi hai parlato. E' meglio che ti critichino per la carità piuttosto che ti critichino perché non ne hai nel cuore, perché la carità cancella una quantità di peccati ..."?

Certo, i Nubiani premevano talora ostilmente sulle più prospere e civili terre dell'alto Egitto; talora devastanti erano le loro incursioni, ma la ragione che li rigetta nell'ora in cui chiedono secondo il loro bisogno non è conforme a Dio. Gentili, ma, pur gentili, amati e cercati dal Padre e da chi il Padre accoglie, come sa ogni cristiano.

Passano alcuni decenni. Per la Pasqua del 399 Teofilo, successore di Atanasio sulla cattedra della chiesa di Alessandria, promulga, come ogni anno, una lettera festale, destinata ad essere letta in ogni chiesa d'Egitto. Ad Ossirinco la ascolta anche Aphu, un uomo che, dopo aver condiviso la "vita pura" di alcuni "discepoli degli apostoli", alla loro morte, in obbedienza alla parola dell'umiliazione di Davide: *Sono divenuto come giumento davanti a te* (Sal 72, 22), si era ritirato a vivere tra i bufali del deserto, quasi fosse uno di loro, che pure "lo riconoscevano come amico e lo amavano come pastore".

Ebbene, Aphu, dopo aver udito in chiesa, dove si era recato per la Pasqua, la lettura del testo di Teofilo, turbato, come altri, da alcune parole in esso racchiuse, "ripieno di Spirito santo" si recò ad Alessandria e, ricevuto dopo una lunga attesa dal patriarca, gli chiese, con semplicità, di non rigettare "la parola della pietà".

Ora, il passo che aveva inquietato Aphu recitava: "Non è l'immagine di Dio quella che noi uomini portiamo". "Questa frase non è giusta - osservò il solitario -, ma io confesserei che tutti gli uomini sono stati creati secondo l'immagine di Dio". Disse l'arcivescovo: "Come puoi dire di un etiope che è l'immagine di Dio, o di un paralitico o di un cieco?" Rispose il beato Aphu: "Se dici ciò contraddici colui che disse: facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Rispose l'arcivescovo: "Non fia mai! Ma io penso che è stato soltanto Abramo ad essere creato secondo l'immagine e la somiglianza sua, mentre i figli che egli ha generato dopo di sé non gli assomigliano".

Rispose apa Aphu dicendo: "Eppure dopo che Dio fece il patto con Noè dopo il diluvio, gli dice: *Colui che verserà sangue umano, sarà versato il suo in cambio, poiché l'uomo è stato fatto secondo l'immagine di Dio*" (Gen 9,6). Disse l'arcivescovo: Io ho timore di dire di un uomo che si ammala e patisce, che porta l'immagine di dio impassibile e perfetto. Quando egli si siede a fare i suoi bisogni, come potrei pensare che sia simile alla luce vera che non si estingue?" Disse Aphu: "Se tu dici ciò, si dirà che non è il corpo di Cristo quello che noi riceviamo. Infatti i Giudei diranno: Perché mai ricevendo del pane prodotto dalla terra e impastato con farina, tu credi che ciò che hai preso sia il corpo del Signore? ...".

Vedete: alla fine Teofilo confesserà: "Veramente è giusto che la dottrina provenga da coloro che stanno silenziosi e ritirati. A noi infatti i pensieri del nostro cuore sono annessiati ...". Tuttavia, ancora una volta all'uomo

nel peccato, all'uomo nella sua fisica pochezza, all'uomo "barbaro", etiope o della Nubia, si tende a revocare la dignità dell'essere a immagine, contro l'evidenza stessa della parola, sia incorporata nelle lettere della Scrittura, sia incarnata in colui che si è fatto anatema per i suoi, che giacevano, tutti, nelle tenebre della morte.

Monaci, presbiteri o vescovi, cristiani saggi e sapienti: v'è un'ora in cui per tutti s'oscura la luce della parola relativa alla carità; in cui si manifesta la resistenza, la perdurante resistenza del cuore indurito ...

E' bene che tale messa a nudo di noi a noi stessi avvenga;

è bene conoscere sempre di più, nella grazia, e quindi non per lo scoraggiamento, ma per lo stupore, la nostra abiezione, che offende creatura (la nostra stessa creaturalità!) e Creatore. Non è facile la misericordia, è frutto di un duro lavoro, molti dei cui momenti ci risultano, ci risulteranno sempre di nuovo, del tutto imprevedibili ed imprevisi ...

Ma la voce dolce-suadente dell'Incantatore (cf Sal 57, 5) è potente; mormora in noi, come scrive Ignazio, ci svezza e accompagna, fin nell'ora della nostra morte, che ha attraversato, che ci induce ad attraversare, fidenti.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

A. M. CANOPI, *Liturgia del silenzio*, Piemme, pp. 96, L. 12.000.

Alla società del nostro tempo, sopraffatta dalle parole e dai rumori, una cosa sarebbe estremamente necessaria: la riscoperta del silenzio quale dimensione interiore e irrinunciabile dell'uomo. Molti perciò bussano alla porta dei monasteri per dividerne l'atmosfera di silenzio, di serenità e di pace. Questa raccolta di spunti meditativi sul silenzio, offerti da una monaca benedettina, esce discretamente dal chiostro per farsi compagna di viaggio a quanti aspirano a raccogliersi nella "cella interiore" e ristorarsi alla sorgente della Parola.

E. BOSETTI, *La tenda e il bastone*, ediz. Paoline, pp. 159, L. 22.000.

Con un dosaggio felice di testi biblici ed extrabiblici, l'autrice (docente alla Gregoriana) insegue la storia dei simboli pastorali per eccellenza, la tenda e il bastone, a partire da Giacobbe e Rachele, la "bella pastora", passando attraverso Mosè e Miriam, per giungere a Davide e Abigail. Si va poi oltre la storia, cogliendo nei profeti la teologia del pastore e nella sapienza biblica i significativi ulteriori che si intessono intorno all'immagine. E' così che la simbologia si trasforma in una parabola luminosa della prassi e della spiritualità pastorale ecclesiale. Ma, attraverso questo delizioso volumetto, si possono ottenere tanti altri risultati, non ultimo quello di cantare il sal. 23 (Signore, sei tu il mio pastore...) con un'intensità e una dolcezza tutta nuova.

P. STANCARI, *I passi di un pellegrino. I canti delle ascensioni (Salmi 120-134)*, ediz. Ancora, pp. 112, L. 9000.

Nel solco del viaggio che un pellegrino compie verso Gerusalemme, si delineano le tappe dell'itinerario dell'uomo verso Dio; i ricchi simboli che vengono utilizzati nel suo realizzarsi ne sono l'aiuto più efficace: il simbolo stesso dell'itinerario, quello di Gerusalemme, grande segno ecumenico. Nati in un contesto di riflessione orante, queste pagine che commentano i canti delle ascensioni si rivelano capaci di guidare uomini e donne

di oggi a mettersi in viaggio come pellegrini verso Gerusalemme.

C. M. MARTINI, *C'è ancora qualcosa in cui credere*, Piemme, pp. 114, L. 12.000.

Dopo tante teorie, tante discussioni di esegeti, di teologi, di psicologi della religione, su che cosa possiamo ancora fondarci per credere e sperare nella nostra esistenza quotidiana, il card. Martini risponde a questa domanda rifacendosi a quelle realtà semplici e chiare su cui è possibile costruire un'esistenza capace di resistere alle tentazioni dell'angoscia. Sono, le sue, riflessioni che aiutano a riscoprire il significato e la solidità della fede cristiana.

F. ARDUSSO, *Imparare a credere*, ediz. Paoline, pp. 212, L. 15.000.

Questo volume del noto teologo torinese è una preziosa guida per "imparare a credere", perché, contrariamente a quanto spesso si dice, la fede non è un rischio cieco, un atto "irrazionale". Non per nulla la parte più consistente del testo è dedicata alle "ragioni della fede": si tratta di pagine di grande vigore e trasparenza, attente alla ricerche teologiche contemporanee, destinate a far brillare la "solidità degli insegnamenti ricevuti", come scrive Luca nel prologo del suo Vangelo.

M. SERENTHÀ, *Sofferenza umana. Itinerario di fede alla luce della Trinità*, ediz. Paoline, pp. 142, L. 15.000.

Perché gli innocenti soffrono? Perché il dolore? Il volume del teologo Serenthà non intende certo spiegare il dolore. La spiegazione vera e propria la darà Dio nell'ultimo giorno. Però sin d'ora si può cercare di diradare un po' la nebbia che si addensa sull'umano soffrire: è quanto si propone questo lucido saggio.

D. TETTAMANZI- D. DEL RIO, *Una fatica da cristiani*, Piemme, pp. 194, L. 25.000.

Un noto giornalista pone ad un vescovo (segretario della CEI) le domande che si odono per il mondo, le obiezioni che i cristiani si trovano a dover confutare con più frequenza: Dio c'è? E' presente nella storia dell'uomo? Hanno ancora un valore assoluto i valori del Vangelo? E'



possibile un'etica senza fede? L'Italia può dirsi ancora cristiana? La Chiesa cos'ha da dire ai cristiani che sono impegnati in politica?

A. GENTILI - M. REGAZZONI, *La spiritualità della Riforma cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, EDB, pp. 414, L. 42.000.

L'opera ripercorre i secoli XVI e XVII, un'era pervasa dall'esigenza di una rinascita dell'umanità che producesse quasi una nuova creazione. In un'Italia risucchiata nell'orbita della dominazione straniera, guerre, epidemie, decadimento della vita laicale, religiosa ed ecclesiastica postulano la riforma e il rilancio della cristianità. Gli autori rivisitano questo periodo e, per rendere il volume un autentico *vademecum* dell'ascetica e della mistica, abbondano nelle citazioni sia delle opere dei singoli autori, sia dei testi magisteriali e delle autorità religiose dell'epoca.

G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, pp. 133, L. 17.000.

Il volumetto raccoglie le lezioni tenute da don Giovanni Moioli nel 1980 e nel 1983 alla "Scuola di spiritualità francescana" in Milano. Il discorso si snoda a partire dalla figura dell'uomo spirituale, "colui che è capace di essere memoria di Gesù Cristo" e di qui muove a chiarire il significato dell'esperienza spirituale e a precisare la lettura dell'esperienza mistica cristiana, la quale, se autentica, definisce l'autenticità della fede cristiana. Il cuore del problema che viene sviluppato è quello di riconoscere la figura del cristiano per ritrovare la qualità cristiana dell'esistenza.

ACQUISIZIONI

Teologia

AA. VV., *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, EDB, Bologna 1991, L. 40.000

AA. VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, L. 32.000

ANGEL ANTON, *Le conferenze episcopali. Istanze intermedie? Lo stato teologico della questione*, ed. Paoline, Milano 1992, L. 35.000

HENDRIKUS BERKHOF, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner: un itinerario di viaggio*, Claudiana, Torino 1992, L. 48.000

AINOS BIFFI, *Figure medievali della teologia*. vol. I, Jaca Book, Milano 1992, L. 45.000

ADRIANO BOMPIANI, *Bioetica in Italia*, EDB, Bologna 1992, L. 50.000

J. SILVIO BOTERO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma 1992, L. 20.000

NATALE BUSSI, *Il mistero cristiano. Breve introduzione allo studio e alla presentazione del cristianesimo*, ed. Paoline, Milano 1992, L. 15.000

La cristologia contemporanea, a cura di Giovanni Iamarone, Atti del corso di aggiornamento per docenti di teologia dogmatica, Roma 3-4 gennaio 1991, ed. Messaggero, Padova 1992, L. 38.000

VITTORIO CROCE, *Cristo nel tempo della Chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1992, L. 42.000

STEFANO DE FIORES, *Maria madre di Gesù. Sintesi storico salvifica*, EDB, Bologna 1992, L. 36.000

HENRI DE LUBAC, *Memoria intorno alle mie opere* (vol. 31, sezione IX dell'Opera omnia), Jaca Book, Milano 1992, L. 68.000

EUGEN DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1992, L. 55.000

La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 15-17 marzo 1990, a cura di Sergio Felici, LAS, Roma 1992, L. 35.000

GIORDANO FROSINI, *Babele o Gerusalemme? Per una teologia della città*, ed. Paoline, Milano 1992, L. 28.000

ROSINO GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, L. 60.000

La mariologia nella catechesi dei Padri (Età postnicena). Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 10-11 marzo 1990, a cura di Sergio Felici, LAS, Roma 1991, L. 40.000

GIOVANNI MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Glossa, Milano 1992, L. 17.000

BATTISTA MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, L. 90.000

ARMIDO RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, ed. Paoline, Milano 1991, L. 26.000

Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma 14-16 marzo 1991, a cura di Sergio Felici, LAS, Roma 1992, L. 30.000

Teologia e secolarizzazione Atti del convegno "Teologia e secolarizzazione", 13 marzo-1 aprile 1987, Guida, Napoli 1991, L. 25.000

YANNIS SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, L. 53.000

SERGIO UBBIALI, *Il segno sacro: teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII*, Glossa, Milano 1992, L. 45.000

PAUL M. ZULEHNER, *Teologia pastorale. 1. Pastorale fondamentale. La Chiesa fra compito e attesa*, Queriniana, Brescia 1992, L. 45.000

PAUL M. ZULEHNER, *Teologia pastorale. 2. Pastorale della Comunità. Luoghi di prassi cristiana*, Queriniana, Brescia 1992, L. 35.000

PAUL M. ZULEHNER, *Teologia pastorale. 3. Passaggi. Pastorale delle fasi della vita*, Queriniana, Brescia 1992, L. 38.000

PAUL M. ZULEHNER, *Teologia pastorale. 4. Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, Queriniana, Brescia 1992, L. 45.000

Chiesa e società

JEAN DELUMEAU, *Rassicurare e proteggere*, Rizzoli, Milano 1992, L. 70.000

WALTER BRANDMUELLER, *Galilei e la Chiesa ossia il diritto ad errare*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992, L. 35.000

Catechismi

Catechismo della Conferenza Episcopale Italiana. 4.1. Lasciate che i bambini vengano a me, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, L. 6.000

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, L. 30.000

Altre religioni

ALDO NATALE TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, L. 22.000

JEAN VERNETTE, *Il New Age. All'alba dell'era dell'Acquario*, ed. Paoline, Milano 1992, L. 22.000

VITA DEL CENTRO



IL CORSO DI TEOLOGIA SUL BATTESIMO RIFLESSIONE TEOLOGICA E IMPEGNO PASTORALE

Il corso di teologia liturgica sul battesimo tenuto al Centro Pattaro tra febbraio e marzo di quest'anno ha costituito l'occasione per due importanti riflessioni: la prima riguarda l'oggetto stesso del corso; la seconda concerne i modi attraverso i quali, oggi, si può approfondire nella pastorale una riflessione teologica.

L'oggetto: la liturgia battesimale

Il corso aveva come argomento i segni della liturgia battesimale ed era strutturato in modo da ripercorrere i singoli momenti del rito: l'accoglienza, i segni pre-battesimali (l'invocazione dei santi, l'esorcismo, la benedizione dell'acqua, la rinuncia al male e la professione di fede), i segni del battesimo (l'immersione o l'infusione con l'acqua e la formula trinitaria) e quelli post-battesimali (l'unzione con il crisma, la consegna della veste bianca e del cero, il segno dell'effeta). Il fatto di percorrere il tema del battesimo attraverso i segni che ne compongono la celebrazione liturgica ha costituito l'occasione per un particolare approfondimento di quell'incontro originario dell'individuo con il suo creatore e salvatore che ne segna indelebilmente l'esistenza. E' forse esperienza di ognuno che dal primo incontro con una persona amata derivano segni, rituali, gesti che riportano, anche quando sono

ripetuti molto tempo dopo, allo stupore del primo incontro. Nella liturgia del battesimo la Chiesa ci fa usare, per significare quell'incontro assolutamente personale, simboli e gesti tratti dalla storia dell'incontro di Dio con il suo popolo. Ripensare ai segni del battesimo - cosa alla quale peraltro la Chiesa ci invita periodicamente - significa tornare allo stupore del primo incontro, riflettere su come, in esso, fosse già presente tutta la storia dell'amore di Dio per noi. Ma l'amore che Dio porta a noi è nel suo incontro storico con l'uomo: nella liberazione dal peccato che, preparata nell'Antico Testamento, si compie con l'annuncio della resurrezione. E' in quella storia che si sono prodotti i segni che noi ora usiamo per celebrare il nostro originalissimo incontro. E' su quella storia, poi, che hanno riflettuto i padri e le chiese antiche per indicarci i modi e il senso della celebrazione della fede che si compie nella liturgia.

A partire da queste premesse, la riflessione sui segni della liturgia si presta a sorprendenti scoperte e invita a una comprensione autentica del nostro essere cristiani. Soprattutto, per la particolare collocazione del segno battesimale (segno "efficace", diceva il linguaggio teologico tradizionale) nella nostra esperienza di fede, la liturgia è carica di senso lungo la linea della partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo, dell'inizio di una vita nuova nello Spirito, dell'appartenenza del cristiano al popolo dei santi. In questo ambito anche i riti apparentemente più lontani dalla sensibilità moderna si presentano sotto una luce nuova e occasione di nuova intelligenza dell'opera che Dio sta compiendo. E' il caso, ad esempio,

dell'esorcismo: nel rito degli adulti la formula attuale richiama i temi dell'acqua viva, della luce e della resurrezione. Per una sua piena comprensione, è importante ricollocare la formula nel contesto delle ultime tre domeniche di quaresima - essendo il battesimo inserito nella liturgia pasquale - che prevedevano gli scrutini dei battezzandi e che proponevano (e propongono tuttora) nelle letture i brani della samaritana, del cieco nato e della resurrezione di Lazzaro. E' il caso ancora delle rinunce e delle promesse battesimali, le quali, nella ritualità antica, venivano pronunciate le une rivolte a occidente, le altre a oriente, secondo una disposizione che torna di frequente: nello stesso orientamento della Chiesa e nell'atto antico del battesimo per immersione, nel quale il catecumeno entrava nella vasca a ponente e risaliva a levante. Significazione, questa, dell'abbandono dell'uomo vecchio e dell'assunzione dell'uomo nuovo, della partecipazione alla morte e resurrezione di Cristo, con un simbolismo che riporta direttamente alle profondità della teologia paolina e in particolare della lettera ai Romani.

La scelta del battesimo con l'acqua per significare l'ingresso nel popolo dei salvati ci porta, per certi aspetti, su simboli più vicini alla nostra sensibilità e cultura. Anche in questo caso, però, l'intuizione può trovare arricchimenti impensati nella riflessione biblica - introdotta dalle stesse letture previste dal rito - e patristica.

L'opzione per il battesimo, in alternativa alla circoncisione, per indicare l'iniziazione, riporta ai grandi temi teologici del confronto tra giudaismo e cristianesimo, tra antico e nuovo testamento, tra la Gerusalemme storica e quella celeste che informano gli Atti e la predicazione paolina.

Teologia e pastorale

Al di là della riflessione teologica che in sé deriva dalla rilettura dei segni della liturgia, il corso di teologia ha dato luogo a una seconda considerazione. Molti dei partecipanti erano infatti operatori pastorali e questo fatto ha animato spesso il dibattito presentando una sensibilità particolare. Essa deriva dalla specifica collocazione pastorale della liturgia (in particolare di quella battesimale).

Dopo aver a lungo parlato in astratto di evangelizzazione, una semplice riflessione sulla liturgia fa emergere l'ovvia considerazione che è proprio attraverso la liturgia che la Chiesa si presenta come comunità di salvati. Si presenta cioè con segni che esprimono ciò che essa anela ad essere: ciò che già è, in virtù dell'incontro avvenuto, ma non è ancora, perché il Regno deve essere edificato.

Questa "via liturgica" alla riflessione teologica ha dunque particolare rilievo sotto il profilo pastorale, sia nei confronti dei credenti che di chi non professa la fede.

I credenti spesso sono assuefatti al rito. Ma, per quanto si è detto, la liturgia è una opportunità eccezionale per riflettere sulla propria fede: una opportunità che si apre a partire dalle occasioni più comuni dell'incontro cristiano. Se è importante coltivare uno spazio per la riflessione teologica, è difficile trovare una occasione più propizia di quella collegata alla celebrazione della fede. Ripensando al significato del rito, ricostruiamo il senso dei nostri atti più comuni, del nostro linguaggio, di ciò a cui è associata la manifestazione della nostra fede e con cui spesso la fede è persino identificata. E' naturale quindi che il bisogno di senso parta da lì.

L'esperienza pastorale indica poi che, tra i sacramenti, il battesimo costituisce spesso un passo desiderato e richiesto anche da parte di persone meno vicine alla Chiesa. La domanda di battezzare un figlio è talora uno dei rari momenti di incontro tra la famiglia e il sacerdote. Per questo la consapevolezza e la valorizzazione teologica della liturgia battesimale assume importanza particolare. Da questo breve rito dovrebbe almeno trasparire qualcosa della ricchezza della nostra fede, della storia del difficile incontro di Dio e dell'uomo, della gratuità dell'amore di Dio e della gioia del nostro essere salvati. Ciò dovrebbe dare al rito una reale dimensione evangelica, di annuncio che prelude la testimonianza che il cristiano dovrà dare nel mondo. Ma, affinché si realizzi questo impegno, non basta riprodurre passivamente formule e gesti: la pastorale del battesimo richiede una profonda riflessione teologica per vivificare i segni, renderli cioè reale espressione di una salvezza vissuta e di un atto di fede.

Enrico Zaninotto

NOTIZIE



IL CENTRO ECUMENICO

«S. BERNARDINO» A VENEZIA

BILANCIO DELL'A.A. 1992-93

Venezia è stata tradizionalmente la porta di comunicazione fra diverse culture e religioni, è stata un punto di incontro e di collaborazione tra genti diverse: si pensi ai turchi che facevano colare a Murano le lampade per le moschee di Istanbul, agli ebrei che finanziavano i commerci della Repubblica, ai protestanti, che potevano stampare i loro libri e la Bibbia, nonostante fossero all'Indice, e ai greci che nella stamperia di Aldo Manuzio fornirono

un determinante contributo per la traduzione e la diffusione dei testi e della filosofia della Grecia classica in Europa.

La Repubblica del Leone ha rappresentato per secoli il motore della integrazione fra nord protestante e sud cattolico, est islamico e ortodosso e ovest cristiano. Oggi Venezia rinnova questa sua vocazione all'accoglienza del diverso, in virtù delle radici comuni e consapevoli soprattutto che un futuro di pace si costruisce solo nella comprensione reciproca di quanti sono chiamati a *co-abitare*. *E co-abitare in pace sulla terra* è il significato di «*koinonia*», ecumenismo. Così l'Istituto «S. Bernardino» nel proporre per il prossimo anno accademico un insieme di

corsi sull'ecumenismo, privilegiando il mondo della Riforma protestante, stende contemporaneamente anche un bilancio dell'attività recente.

L'anno accademico 1992-93 si era aperto all'insegna della **ricorrenza delle imprese colombiane**. P. Gismondi ha ripercorso le tracce dell'evangelizzazione francescana in Messico, ricordando l'impegno dei frati per comprendere e conservare la cultura autoctona, andando anche contro la volontà della corona spagnola. Alla loro opera si devono ottanta libri sulla cultura, sul significato dei simboli, sui culti, la politica e la medicina locali. Parte di questo lavoro fu poi vanificato dalla censura e dalla distruzione delle opere francescane ad opera della corona, che mirava a fare del Nuovo Mondo una nuova Spagna. Per il ciclo di **seminari di etica** è stato invece trattato il tema della creazione e del matrimonio, sotto l'aspetto teologico e dogmatico e nelle sue implicanze etiche. Tra i vari punti di vista, il pastore R. Bertalot, esponendo un approccio protestante, rileva che la Bibbia non offre nessun esempio di matrimonio religioso né nell'A.T. né nel N.T. Quindi da un punto di vista biblico fondamentalista radicale il discorso potrebbe finire qui, ma ci sono altre considerazioni da sviluppare. Il protestantesimo non considera il matrimonio un sacramento. Il termine stesso viene rifiutato perché ritenuto una traduzione inesatta dell'originale greco «mistero», che viene invece riferito a Cristo e alla Chiesa. Dal punto di vista dogmatico - sempre secondo Bertalot - il matrimonio ha luogo per una decisione di Dio in Cristo, fatto uomo per gli altri, e considera l'uomo e la donna come co-umanità, coesistenza e pro-esistenza. Dal punto di vista etico, l'attuale insistenza sui problemi della procreazione deve cedere più spazio ad altre osservazioni. La tendenza attuale è quella di parlare di un modo cristiano di vivere il matrimonio anziché di un matrimonio cristiano. Il matrimonio è uno strumento della vocazione cristiana, comunione è soprattutto unità nella diversità, e il matrimonio come dono di Dio è una vittoria sulla solitudine.

Ma l'aspetto forse più innovativo è emerso dall'intervento di Pompeo Piva, che, illustrando la prospettiva cattolica, ha ricondotto la fondazione del sacramento del matrimonio al mistero della creazione: matrimonio che, nella dimensione cristologica, realtà terrestre in divenire, tendente a diventare una realtà sacramentale, in relazione con l'annuncio del mistero di morte e risurrezione di Cristo. Per l'**approfondimento del dialogo anglicano - cattolico** si è voluto esaminare il diverso rapporto Chiesa - Stato nella realtà di due tradizioni distinte. In Inghilterra la situazione sembra ad una prima lettura assai complessa e confusa: il sovrano è capo della Chiesa d'Inghilterra (anglicana) e contemporaneamente capo della Chiesa Stabilita di Scozia (presbiteriana-calvinista) e viene incoronato dall'arcivescovo di Canterbury, ma egli stesso può professare anche un'altra fede. In realtà il rapporto Chiesa-Stato risponde in Inghilterra ad una consolidata tradizione di rispetto e democrazia. Anche in Italia non mancano aspetti controversi, come risulta dal confronto fra le affermazioni del *Sillabo* (1864), in cui Pio IX condanna la stessa idea di separazione tra Chiesa e Stato, e le successive raccomandazioni del Vaticano II.

In marzo si è concretizzato con il **convegno su Paul Sabatier** il primo progetto italiano di collaborazione organizzativa tra la Facoltà Valdese di Teologia e una facoltà cattolica: Paolo Ricca, rettore della facoltà valde-

se, ha detto: *"finalmente non siamo chiamati solo a partecipare o a intervenire ad un convegno ecumenico, ma anche ad organizzarlo assieme con i fratelli cattolici"*.

La figura del Sabatier, lo studioso protestante di S. Francesco, a cento anni dalla sua *«Vita di S. Francesco»*, rappresenta una pietra miliare nella cultura ecumenica ante litteram per aver studiato la vita del poverello di Assisi e per aver diffuso lo spirito di questo santo di tutta la cristianità.

Oltre alle iniziative accademiche, l'impegno ecumenico dell'Istituto trova una conferma della sua vocazione alla *promozione della pacifica co-abitazione degli uomini* nel rispetto della loro diversità, anche nel coinvolgimento di un docente dell'Istituto, G. Limouris, nella recente commissione interreligiosa per la pace in Bosnia.

Andrea Caneva

LA CHIESA MILANESE VERSO IL SINODO
 "CURVARSI SUL VOLTO
 DELLA CHIESA"

*"Signore, Gesù Cristo, Parola del Padre,
 Salvatore crocifisso,
 a te ci rivolgiamo in quest'ora conclusiva del Sinodo,
 come già ti abbiamo invocato al suo esordio.
 Ti abbiamo avuto presente in mezzo a noi,
 e "non era forse ardente il nostro cuore,
 mentre ci parlavi lungo la via
 e ci spiegavi il senso delle Scritture?"
 Tu custodirai i nostri propositi,
 ravviverai il nostro servizio ecclesiale,
 darai luce alle nostre parole,
 sorreggerai le nostre fatiche,
 guiderai i nostri passi
 alla ricerca delle vie più adatte
 per annunciare il tuo vangelo,
 perdonerai le nostre deficienze.
 Noi siamo i tuoi poveri servi,
 e solo ci sorregge la certezza della tua promessa.
 (...)*

*Vedi, la nostra povertà è grande;
 ma non confidiamo in noi stessi, soltanto in te:
 la nostra ricchezza è questa fiducia.
 Tu incoraggiaci, tu assicuraci,
 donaci la tua benedizione.
 Tu che, con il Padre e lo Spirito Santo
 vivi e regni in noi e nella tua Chiesa,
 per tutti i secoli dei secoli. Amen."*

Queste parole, pronunciate da papa Paolo VI nel 1974, mentre si stava concludendo il Sinodo dei Vescovi, sembrano esprimere bene lo spirito con cui la diocesi di Milano si prepara a vivere la celebrazione del XLVII sinodo. A venti anni dalla celebrazione del precedente sinodo, avvenuta nel 1972, e dopo un lungo periodo di preparazione e di discernimento, durato oltre quattro anni⁽¹⁾, la Chiesa ambrosiana si aggiunge ora alle altre diocesi italiane (quali, ad esempio, Trento, Firenze e

Roma) che recentemente hanno vissuto questa esperienza.

Il sinodo, nella visione del *Codice di diritto canonico*, è "l'assemblea sei sacerdoti e degli altri fedeli della Chiesa particolare, scelti per prestare aiuto al vescovo diocesano in ordine al bene di tutta la comunità diocesana (can. 460). Come ha spiegato il card. Martini in un incontro riservato ai membri dei Consigli pastorali, il sinodo si pone come momento significativo per la vita della Chiesa ambrosiana a conclusione del programma pastorale sul "vigilare" e vuole essere l'occasione per fare una sintesi del cammino di questi ultimi venti anni. Già il piano pastorale 1992-93 aveva affermato la *funzione sintetica* di questo momento di Chiesa alle soglie del terzo millennio: «Ci spingono al sinodo da una parte le prescrizioni della Chiesa e, dall'altra, la necessità di fare il punto della situazione pastorale dopo i programmi annuali che hanno ritmato il nostro cammino e ora chiedono di trovare una sistemazione sintetica, capace di presentare il volto della nostra Chiesa alla vigilia del 2000»⁽²⁾. E, insieme, il sinodo vuole essere «soprattutto un *evento spirituale*, uno sguardo di fiducia verso il futuro, nell'attesa del ritorno del Signore. Così si concluderà il ciclo di programmi pastorali con l'invocazione che unisce lo Spirito e la Sposa: 'Vieni, Signore Gesù'»⁽³⁾.

In questa prospettiva si comprende la scelta di celebrare un sinodo generale (che, cioè, non sia incentrato su una sola tematica), e, insieme, se ne comprendono gli obiettivi, così delineati nel decreto di indizione: «A partire dal prossimo autunno è nostra intenzione celebrare il sinodo diocesano in ordine alla *continua conversione* e al *rinno- vamento pastorale* della nostra Chiesa»⁽⁴⁾.

A questo scopo, il primo passo da compiere doveva essere quello di mettersi in ascolto della "base", per tracciare un quadro di massima e individuare i problemi più importanti da discutere e da definire: «Pertanto - prosegue il decreto - disponiamo che in tutte le parrocchie e le realtà ecclesiali, sia diocesane che operanti in diocesi, si svolga una consultazione generale perché l'assemblea sinodale possa avere a disposizione orientamenti, desideri ed attese provenienti da tutta la diocesi»⁽⁵⁾.

A partire dal 1° febbraio 1993 ha dunque preso avvio la fase preparatoria. Oltre alle parrocchie e alle varie comunità, sono stati chiamati alla consultazione gli organismi diocesani, le istituzioni culturali, i religiosi e le religiose, i movimenti e le associazioni: è l'occasione per una collaborazione diretta di tutti all'elaborazione del progetto pastorale della Chiesa diocesana facendo confluire «orientamenti, desideri, attese»⁽⁶⁾.

La consultazione è stata strutturata in quattro ambiti fondamentali, articolati in 17 aree tematiche, per ciascuna delle quali l'Ufficio per il Sinodo ha predisposto un testo per la discussione, secondo lo schema che riportiamo:

Introduzione: Chiesa particolare e vita cristiana;

I. *I tre ministeri fondamentali* (Parola di Dio, Liturgia e vita, La carità);

II. *La vita e la missione della Chiesa* (Parrocchia e altre articolazioni territoriali; Governo e partecipazione; Missione *ad gentes*; Dialogo ecumenico ed interreligioso; Beni economici e culturali);

III. *Le figure della vita cristiana* (Il fedele laico; Matrimonio e famiglia; Vita consacrata; Ministeri ordinati);

IV. *I rapporti tra Chiesa-società-ambiente* (Chiesa e cultura; Chiesa e società civile; Scuola ed educazione;

Chiesa e opinione pubblica);

Ogni documento consta di quattro parti, che contengono: a) una *Analisi della situazione pastorale*; b) la *Recensione dei testi più significativi del magistero*; c) gli *Orientamenti pastorali generali* (cioè gli obiettivi generali da perseguire); d) alcune *Proposte di normativa particolare* (cioè adempimenti pastorali concreti).

Ogni soggetto di questa consultazione dovrà determinare anzitutto le aree tematiche da affrontare - non bisogna affrontare tutti i temi! - e individuare i referenti (gruppi parrocchiali o apposite commissioni) cui affidarne la discussione. In un secondo momento avverranno la verifica e l'approvazione degli elaborati, che dovranno essere trasmessi alla Segreteria del Sinodo.

La sintesi di questa mole di interventi, osservazioni e proposte costituirà la base per il lavoro dell'assemblea sinodale vera e propria, che si aprirà in autunno e che occuperà lo spazio di un anno.

Giordano Monzio-Compagnoni

NOTE

1) *Una sintetica descrizione della fase preparatoria del sinodo è contenuta nella Premessa al volume La Chiesa di Milano si interroga. Consultazione per il Sinodo 47°, Milano, Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1993, alle pp. 5-8.*

2) C.M. MARTINI, Sto alla porta. Lettera per il biennio pastorale 1992-1993 sul "vigilare", Milano, Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, 1992, p. 100, § 51.

3) MARTINI, Sto alla porta, p. 101, § 51.

4) Il decreto di indizione è edito in La Chiesa di Milano, p. 9.

5) La Chiesa di Milano, p. 9.

6) Per un elenco dei soggetti coinvolti nella consultazione presinodale, cfr. la tavola contenuta in La Chiesa di Milano, pp. 11-12.

FELICITAZIONI

Questo inizio d'estate è segnato da due gioiosi avvenimenti.

Sabato 26 giugno si sposano Antonella Bullo e Simone Morandini, carissimi amici del Centro Pattaro, a cui vanno le congratulazioni più affettuose di noi tutti. Ad entrambi, attivi nel dialogo ebraico-cristiano e nelle iniziative ecumeniche, locali e nazionali, è caro augurare che, resi uno nel Signore, dall'amore reciproco nella sua fedele sequela, abbiano la grazia di trarre l'energia per continuare ad accrescere, in quanto sposi, il loro prezioso e generoso servizio alla Chiesa, perché sappia essere ogni giorno di più una comunità accogliente, donante, dialogante.

Sabato 3 luglio si sposa anche Caterina Novello, animatrice attenta ed efficiente del Centro Pattaro, con Guido Terranova.

Agli sposi novelli ancora felicitazioni vivissime, di cuore, da noi tutti, e l'augurio di una felice vita comune illuminata dalla grazia misericordiosa del Signore.

Gabriella Cecchetto

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno VI, n. 2
Aprile - Giugno 1993
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

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

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



_____ Pag. 1
**SAREMO SEMPRE CON IL SIGNORE:
LA RESURREZIONE**
Romeo Cavedo



_____ Pag. 4
**MODELLI E PERCORSI
DI EVANGELIZZAZIONE:
RIFLESSIONE
TEOLOGICO PASTORALE**
Ugo Sartorio



_____ Pag. 9
ETNIE - INIMICIE
Paolo Bettiolo



_____ Pag. 10
**DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
ACQUISIZIONI**



_____ Pag. 12
VITA DEL CENTRO
Il corso di teologia sul Battesimo
RIFLESSIONE TEOLOGICA E IMPEGNO PASTORALE



_____ Pag. 13
NOTIZIE
Il centro ecumenico «S. Bernardino» a Venezia
BILANCIO DELL'A. A. 1992-93
La Chiesa milanese verso il sinodo
"CURVARSI SUL VOLTO DELLA CHIESA"
Felicitazioni

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

Collana di contributi alla storia della Chiesa veneziana

Il volume comprende i seguenti contributi:

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

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

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

Antonio Niero, *Spiritualità dotta e popolare*

Xenio Toscani, *La dinamica delle ordinazioni sacerdotali*

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

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

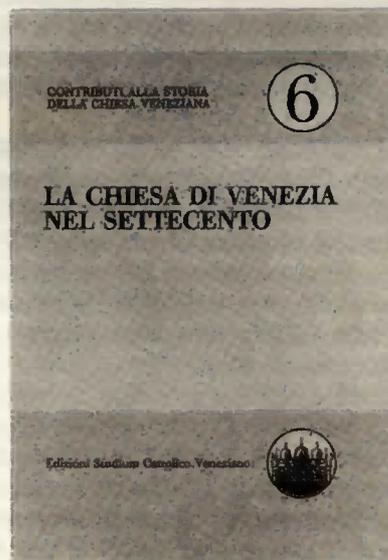
William L. Barcham, *"Sancta Dei Genitrix". La vergine Maria nei soffitti del Tiepolo*

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

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

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

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



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

