# MOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno IX - n. 2 - Aprile-Giugno 1996 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%.

TEOLOGIA OGGI.



### OLTRE LA MORTE... CONTRO LA MORTE... LA RISURREZIONE\*

Bruno Forte

Vorrei partire da una memoria che mi è restata profondamente impressa nel cuore quando, durante il tempo del mio soggiorno accademico a Tübingen, mi recai a visitare la tomba di Ernst Bloch, il filosofo della speranza. Sulla tomba - che è un masso di marmo - sono incise queste parole tratte da Das Prinzip Hoffnung (Il principio speranza): Denken heisst überschreiten, cioè: « pensare significa trasgredire ».

Io vorrei pensare con voi, tentando la trasgressione più audace, quella che, dal nostro presente, da questa terra di gioie e di lacrime, ci proietta verso gli orizzonti della speranza assoluta, verso l'ultima patria del nostro cammino. Ma vorrei farlo non in generale o in astratto, bensì partendo dalle domande vere: si trovano risposte vere solo quando si hanno domande vere.

Vorrei chiedermi quale è la *vera domanda*, la domanda di tutte le domande, quella che ci muove in ogni nostro pensare e che stimola in noi quella trasgressione che è il pensiero. E qui non posso che rivolgermi a quanto unanimemente ci dice il pensiero, specialmente della modernità, nei suoi testimoni più differenti, da Hegel a Rosenzweig, per fare due esempi estremi e antitetici: che cioè la domanda vera, l'unica vera domanda è la domanda dell'infinito dolore del mondo. È la domanda che nasce dalla scissione, dal dolore, dalla morte: perché il dolore? Perché la morte?

Rosenzweig apre *La stella della redenzione*, la sua opera monumentale, con queste parole: "Dalla morte (...)" e la chiude citando Michea 6,8:

"Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono e ciò che richiede il Signore da te: praticare la giustizia, amare la pietà, camminare umilmente davanti al tuo Dio";

ammonizione che proietta lo sguardo verso il santuario di Dio, verso la pienezza della vita: "Verso la vita".

Si inizia a pensare perché c'è il dolore e l'angoscia di

vivere. È questo vivere - sempre un imparare a morireciò che ci fa pensanti. Tuttavia il dolore, la molla di ogni pensiero, non è mai lo stesso: è proprio del dolore essere in ogni tempo il dolore *del* tempo, la sofferenza *del* divenire.

Per parlarvi allora della resurrezione della carne, della speranza assoluta, dell'ultima speranza, io vorrei nominare oggi il dolore: che cosa significa oggi la sofferenza, la scissione? Che cosa oggi noi sentiamo come molla che ci spinge a pensare, a trasgredire verso l'abisso?

Ecco perché il mio itinerario di pensiero con voi si svolge attraverso tre arcate di un ponte lancioto verso l'abisso di Dio, verso la custodia del suo silenzio, verso l'ultima sponda dell'eternità.

La prima arcata la intitolo così: la questione del senso nel tempo della postmodernità; tento cioè di chiamare oggi il dolore. Quale è la vera domanda del nostro presente?

In una seconda tappa tento di pensare che cosa significa il futuro e come il futuro viene anticipato nella coscienza: quali sono le grandi scelte, i grandi modelli che le donne e gli uomini vivono davanti all'interrogativo del futuro?

In una terza tappa, quella decisiva, vorrei pensare la resurrezione di Cristo e la nostra: vorrei cioè pensare la figura della speranza pura, della speranza radicale, non in astratto, ma nel concreto di ciò che essa dice alla nostra fatica di vivere e di volerci pienamente umani.

1. Ecco dunque la prima tappa del nostro cammino: la *questione del senso* in questo tempo postmoderno. Partirei dall'evocazione delle radici del nostro presente: dove comincia il nostro presente?

Non esito a dire che siamo tutti figli del tempo della modernità. Il nostro presente comincia con l'avventura della ragione adulta, dell'illuminismo, di quel tempo in cui il soggetto umano vuole farsi finalmente signore e padrone della sua storia, protagonista del proprio destino. L'emancipazione è il grande sogno dell'epoca moderna, è il sogno appunto di quest'uomo signore della storia dell'universo. "Maitres et possesseurs de la nature", si dirà: "Maestri e padroni della natura sono gli esseri umani". Il sogno dell'emancipazione che ispira il cambiamento epocale della rivoluzione francese è soprattutto questo: il bisogno di trasformare coloro che sono oggetto di storia in soggetti e protagonisti della propria storia. E poi il grande commento speculativo alla rivoluzione francese, l'opera di Hegel, che è alla radice di tutte le ideologie moderne di destra e di sinistra, risponde al medesimo bisogno.

Io chiamo questo momento iniziale, aurorale del nostro presente, il momento dell'ebbrezza del senso: è cioè quella stagione, per certi aspetti felice, nella quale gli uomini hanno sperato, come mai prima, nelle loro potenzialità e possibilità. L'uomo adulto ed emancipato della rivoluzione ha sognato veramente il mondo nuovo, lo ha visto in quanto aurora, in quanto sole nascente, frutto delle proprie mani, della propria ragione. È quel sogno che Hegel, chiudendo *La fenomenologia dello spirito*, rappresenta con una immagine poetica tratta da Schiller: un calice che trabocca la propria pienezza. Questo calice spumeggiante è lo spirito dell'età adulta del mondo, lo spirito della ragione finalmente giunta a coscienza.

Questi dunque gli inizi del nostro presente. Chi di noi non è figlio di questo sogno emancipatorio? Chi di noi non sente come propria l'esigenza di essere autonomo, adulto, emancipato davanti alla storia e alla vita?

Pensate ai grandi movimenti di liberazione storica della modernità, all'emancipazione delle masse operaie e dei popoli oppressi, all'emancipazione della donna. Tutto questo è vita della nostra vita, è la nostra speranza (lo sperimentavamo fino a qualche anno fa: c'erano persone ancora capaci di soffrire e lottare per un ideale, pur con tutto ciò che poteva significare, fino alla violenza, ma capaci di innamorarsi di un ideale!).

Questa ebbrezza del senso giunge - attraverso una parabola drammatica anche se grandiosa - ad una sorta di caduta precipitosa e terribile, di cui il 1989 è soltanto l'emblema: il crollo del muro di Berlino.

Dall'ebbrezza del senso alla caduta del senso. O, per dirla con le parole tragiche e al tempo stesso profetiche di Horkheimer e di Adorno, gli autori che descrivevano questo processo già subito dopo la seconda guerra mondiale, "la terra interamente illuminata risplende di trionfale sventura". Giudizio terribile che sembra segnare come stigma di fuoco il tempo della modernità.

Che cosa è successo? Perché noi, figli di questo sogno della ragione adulta, figli dell'epoca che come nessuna ha conosciuto la speranza delle possibilità umane, siamo giunti a que'lla condizione che potremmo definire con Jaspers e Blumenberg, la condizione del "naufragio", dell'abbandono? Che cosa non ha funzionato nella speranza dell'epoca moderna?

Potremmo dire che proprio perché l'ideologia, in tutte le sue espressioni, ha voluto dare senso ad ogni cosa e ha voluto baciare della sua luce ogni ombra senza residui, essa è diventata, da totalizzante ed esclusiva, totalitaria e violenta. Questo è il dramma della modernità, il dramma che Nietzsche aveva intuito prima di ogni altro, quando, dietro le grandi ideologie, aveva ricono-

sciuto la volontà di potenza e di dominio dell'uomo sull'uomo.

È questo che ha prodotto l'olocausto, i gulag della nostra storia recente, e continua purtroppo ancora a produrre i frutti devastanti e avvelenati della violenza totalitaria.

Il totalitarismo dell'ideologia, dunque, in tutte le sue forme, produce - necessariamente e non per incidente di percorso - violenza. L'ebbrezza del senso, una speranza troppo umana, rischia di essere sorgente di alienazione e di morte.

Si delinea così quello scenario che ho chiamato della caduta del senso: sto parlando di noi, del nostro oggi. Che cosa è questa caduta del senso?

Martin Heidegger, il grande speculativo del '900, la descrive come un tempo di notte, la "notte del mondo". Ma questa notte del mondo non consiste nella mancanza di Dio (come spesso le persone religiose continuano a ripetere). C'è qualcosa di molto più drammatico oggi. La malattia del nostro presente non è la mancanza di Dio, ma il fatto che gli uomini non soffrano più di questa mancanza. Il dolore del tempo presente è l'assenza di patria, è l'assenza di una speranza, l'essere diventati indifferenti alle domande ultime, agli orizzonti della speranza più grande. La malattia mortale è l'indifferenza, è il non avere più passione per la verità, è il non credere più possibile un senso che giustifichi veramente l'impegno e le ragioni del vivere e del vivere insieme.

L'epoca della "postmodernità" diventa l'epoca della contaminazione: tutto è contaminato, tutto è sporco. Perciò diventa l'epoca della fruizione (tanto vale bruciare l'istante!), ma inesorabilmente diventa l'epoca della frustrazione, la stagione della caduta.

Ecco: siamo di fronte al dramma dell'epoca moderna, il dramma della mancanza di passione per il senso e per la verità. Ci si abbandona al trionfo del nulla; è il pensiero debole, rinunciatario del fondamento, che sembra vincere su tutti i fronti.

Davanti a questa assenza di patria mi viene in mente un racconto della tradizione ebraica che potentemente esprime la condizione del naufragio. Narra come un giorno alcuni giovani avessero chiesto al vecchio rabbino quando fosse cominciato l'esilio di Israele. La risposta è: l'esilio è cominciato il giorno in cui Israele non ha più sofferto del fatto di essere in esilio. L'esilio non è la lontananza dalla patria: l'esilio è l'assenza della nostalgia della patria. L'esilio è il non soffrire per non vedere il suo volto; è l'essersi accasati nella provvisorietà del frammento, è lo stare bene in terra d'esilio e persino rimpiangere le cipolle e la pentola della carne d'Egitto. Questo è l'esilio.

Questo è per Heidegger il vero volto della postmodernità nichilista. Cadute le ideologie, subentra un senso di naufragio, di "orfananza", di caduta. Sembra quasi che nulla più valga la pena.

È in questo scenario - come Bonhoeffer profetava in alcune pagine altissime della sua *Etica* - che si profila la caratteristica del tempo che stiamo vivendo, quella che Bonhoeffer, chiamava "decadenza".

Che cosa è la decadenza? Non è il rifiuto dei valori; è l'indifferenza ai valori ed è il coprire tutto con una maschera suadente e bonaria che diffonde con televisiva prodigalità i sorrisi rassicuranti, le certezze a buon mer-

cato. Quando non si ha più passione per la verità, quando non si è più pronti a pagare il prezzo per qualcosa che valga la pena, si vive da decadenti: questa è la malattia mortale del nostro presente.

Questa sorta di mancanza di speranza è la ferita

dell'anima della coscienza europea oggi.

È da questo che nasce la terribile condizione della solitudine dell'uomo postmoderno. Se le nostre città divengono sempre più folle di solitudine è perché non abbiamo più una speranza che ci unisce.

Siamo malati di questa assenza di patria, siamo malati dell'assenza di un orizzonte comune, di un sogno che ci unisca e che renda la vita lieve, bella, degna di essere vissuta, nonostante l'infinito dolore del mondo.

Il nome del dolore, oggi, è la mancanza di speranza.

La malattia mortale non è soltanto la disperazione - che è già una presa di posizione -, ma la rinuncia a credere, a sperare, ad amare, il disinteresse verso le questioni vere, il fuggire rispetto alla fatica del pensiero che pone le domande vere, e che dunque inquieta e brucia l'anima, costringendola a cercare le risposte vere.

Certo, non tutto è così. Si profila anche una sorta di ricerca del senso perduto; non una Recherche du temps perdu alla Proust, una ricerca della nostalgia, della memoria. È una ricerca del senso perduto, e cioè uno scrutare in avanti, un cercare dei segni che diano ragioni

per continuare a vivere, a sperare, ad amare.

Vorrei soltanto evocare questi segni della ricerca del senso perduto.

Il primo è certamente il volto del prossimo: si riscopre quanto sia importante amare qualcuno per dare ragione alla vita; si riscopre che il volto d'altri è non soltanto misura della mia limitatezza e della mia finitudine, ma è anche appello che invita a trascendermi in un esodo senza ritorno, che mi invita ad amare. Nasce l'etica della solidarietà, l'attenzione al prossimo.

Questa sorta di richiamo profondo dell'ultimo, dell'altro, quello che Horkheimer e Adorno chiamano la "nostalgia del totalmente altro", si riaccende. È fondamentalmente questa la ragione che induce alcuni oggi al ritorno alla fede: non soltanto il dolore del mondo, sperimentato in prima persona, ma, più in generale, la nostalgia di un orizzonte che possa essere in qualche modo significativo per vivere e per morire, ed anche oltre la morte.

Abbiamo dunque bisogno di ritrovare le ragioni della speranza; abbiamo bisogno della speranza per vivere e per morire.

E la domanda diventa: quale speranza?

2. Ecco la seconda tappa, la seconda arcata del ponte verso gli orizzonti ultimi che in qualche modo aprono le ragioni della speranza.

È la domanda del futuro, è l'analisi delle figure dell' anticipazione. Dobbiamo chiederci fino in fondo dove andiamo: non possiamo dare un senso alla vita se non diamo un senso alla morte.

La morte è la pietra di paragone degli umanesimi, è il grande appuntamento sul quale si misura la verità delle scelte, il senso dell'impegno. Come dice Karl Löwitch, l'interpretazione della storia è in ultima analisi un tentativo di comprendere il senso dell'agire e del patire degli uomini in essa.

Come porsi dunque davanti al futuro?

Sono tre i modelli che vorrei brevemente richiamare quali possibili scelte davanti al futuro, quando diventiamo pensanti, quando accettiamo la sfida dolorosissima - eppure unica degna di dare dignità alla vita - di pensare la morte, di pensare il futuro e non soltanto il futuro immediato.

Abbiamo queste tre possibilità:

a) Quella che chiamerei l'anticipazione del non compimento. È la disperazione: l'atteggiamento di chi accetta il compito che Camus ha riconosciuto come proprio dell'uomo: pensare con chiarezza e non sperare più. Davanti all'infinito dolore del mondo, davanti allo spettacolo della morte che sembra inghiottire con il suo silenzio tutte le cose, sembra che nulla sia più possibile, che tutto sarà soltanto l'eterna ripetizione dell'infinito dolore presente.

Il disperato è colui che anticipa il non-compimento, è colui che nega le ragioni del vivere e giustifica il trionfo della maschera: dal momento che non è più possibile amare, come dice Sartre, ci creiamo maschere dietro cui nascondere l'incapacità d'amare. L'unica vera, semplice verità è: "L'homme est une passion inutile". Questo è l'atteggiamento del disperato. E Sartre aggiunge: «un ubriaco davanti alla sua bottiglia vuota non vale di meno di un condottiero di popoli davanti alle sue truppe». Se "L'homme est une passion inutile", per il disperato nulla ha veramente senso.

E se prendessimo sul serio l'affermazione di Camus per la quale il suicidio è l'unico vero interrogativo filosofico, il disperato non dovrebbe avere ragioni per continuare a vivere e, come Kyrill di Dostoevskij, dovrebbe compiere quella scelta suprema che proprio nel ne-

gare la vita vorrebbe affermarla.

b) L'altro atteggiamento possibile è la presunzione: se la disperazione è l'anticipazione del non-compimento, la presunzione è *l'anticipazione del compimento*.

Chi è il presuntuoso, il temerario? Colui che vende la speranza a buon mercato, colui che rassicura che tutto va bene, che tutto è facile. Non credete mai ai presuntuosi e ai temerari: essi non sono meno negatori della verità dei disperati. Il presuntuoso è colui che nega la fatica del divenire. Sant'Agostino, profondo conoscitore del cuore umano e della storia, diceva: "Queste due cose uccidono l'anima: la disperazione e la falsa speranza."

È possibile annullare la dignità dell'umano sia disperandosi, sia presumendo a buon mercato una speranza in realtà ardua e faticosa.

Questi due atteggiamenti non sono lontani da noi. Basta volgersi intorno. Con la differenza che, se vent'anni fa si poteva pensare che la disperazione fosse la tentazione dei vecchi e la presunzione la tentazione dei giovani, oggi sembra che la disperazione sia diventata una malattia mortale dei giovani, quella che li induce a cercare nel vuoto della droga e dell'evasione dalla realtà la fuga di fronte al dolore del mondo; e sembra che a volte la presunzione sia diventata la tentazione dei presunti protagonisti della nostra vita pubblica, i quali cercano di rassicurarci con le loro maschere per coprire il vuoto di valori e di passione per la verità. c) Fra queste due possibili alternative si delinea la speranza.

Che cosa è la speranza, questa esile figlia della fede e della carità, come dice Rosenzweig? San Tommaso la

definisce così: "La speranza è l'attesa di un bene futuro arduo, ma possibile a conseguirsi". Tommaso, cioè, ci fa capire che la speranza è ἀγών, agonia, lotta; che la speranza è combattere con qualcosa che è arduo e tuttavia desiderabile e possibile per noi. Se mancasse questo spazio del desiderio e della possibilità, non sarebbe neanche più una speranza; sarebbe utopia, evasione, sogno, volto della temerarietà. Ovvero, come la definisce Kierkegaard, "la speranza è la passione per ciò che è possibile"; od ancora, come la definisce Garaudy, il filosofo della critica del marxismo, "la speranza è l'anticipazione militante dell'avvenire".

Ecco le figure della speranza. La speranza, che è ciò di cui soprattutto abbiamo bisogno oggi per vivere e per morire, è questa passione per ciò che è possibile.

Ma dobbiamo ancora chiederci che cosa la speranza può attendere. Io distinguerei due volti del concetto di futuro, oggetto della speranza.

C'è un futuro che chiamerei relativo: il futuro dei nostri progetti, il futuro delle scadenze, degli appuntamenti, delle attese, il futuro delle domande programmate da noi. Questo futuro è ben povera cosa però, anche se necessario al vivere umano.

E c'è un altro futuro: il futuro assoluto, quello che ti piomba addosso imprevedibile, improgrammabile, indeducibile, quello che non è più appuntamento dell'anima, ma una sorpresa: è il futuro come avvento. Se il futuro relativo, il futuro del progetto può essere rappresentato con la metafora della torre di Babele innalzata verso il cielo del domani, il futuro assoluto ha come unica metafora possibile quella della Gerusalemme celeste che scende dal cielo, da presso Dio, imprevedibile e sorprendente.

È questo futuro assoluto che ci inquieta veramente, perché di esso sentinella è la morte. Come dice Bloch, "la morte è la più forte non utopia dell'esistenza", è l'interruzione che ci inquieta e davanti alla quale resta aperta la grande domanda. Non si trova speranza se non si illumina il silenzio della morte. Questa è la verità.

Ecco il duplice guadagno che finora abbiamo cercato di raggiungere.

- Oggi il dolore è la mancanza di speranza e dunque la vera domanda è la speranza.

- La speranza di cui abbiamo bisogno non può essere soltanto la speranza dell'avere, del consumare, del produrre di più, cioè la speranza degli appuntamenti, delle scadenze, degli scorni di questa vita. Abbiamo bisogno di una speranza assoluta, ultima, che in qualche modo garantisca le sorprese dell'avvento, l'indeducibile novità del domani. Vorrei dirlo con una poesia di straordinaria bellezza che Eugenio Montale dedica alla moglie morta:

Ho sceso dandoti il braccio almeno un milione di scale e ora che non ci sei è il vuoto ad ogni gradino.
Anche così è stato breve il nostro lungo viaggio.
Il mio dura tutt'ora
né più mi occorrono le coincidenze, le prenotazioni, le trappole, gli scorni di chi crede che la realtà sia quella che si vede.
Ho sceso milioni di scale dandoti il braccio, non già perché con quattro occhi forse si vede di più.
Con te le ho scese perché sapevo che di noi due

le sole vere pupille, sebbene tanto offuscate, erano le tue".

Questa è la domanda vera: la domanda di una speranza che vinca, nonostante tutto, gli appuntamenti, le coincidenze, le prenotazioni, le trappole, gli scorni di chi crede che la realtà sia quello che si vede.

3. Infine la terza tappa, la più importante e decisiva, ma che tuttavia non potremmo capire nella sua verità senza la nostalgia e la domanda che abbiamo cercato di ritrovare come domanda vera, è quella che si occupa del messaggio centrale della fede: la resurrezione di Cristo e la nostra.

Che cosa è propriamente la resurrezione di Cristo?

La fede cristiana delle origini si esprimeva attraverso una confessione estremamente semplice e potente: "Gesù è il Cristo".

Questa fede cristiana delle origini non è aggiungere un titolo ad un soggetto, ma è un raccontare una storia.

"Gesù è il Cristo" vuol dire che l'umiliato del venerdì santo, l'abbandonato nella notte della Croce è ora l'esaltato da Dio, il resuscitato dai morti.

E Lui, nel quale sembrava compiersi la vittoria della morte, è ora il Signore della vita: "Morte, dov'è la tua vittoria?

Dov'è il tuo pungiglione?".

"Ἰησοῦς Κύριος, Ἰησοῦς Κριστός": questo è il grido della speranza cristiana fin dalle origini: che la morte in Lui è stata vinta, che la sua morte è la morte della morte. E questo non per una deduzione dell'anima, come vorrebbe la teologia romantica liberale (Renan, nella sua Vie de Jesus spiega così la resurrezione: "la passione di un'esaltata resuscita un Dio al mondo"; è la Maddalena che non può perdonare all'amato di essere diventato il prigioniero della morte. Troppo corta, troppo breve sarebbe questa speranza, solo proiezione del desiderio!).

La speranza della resurrezione nasce da un'altra esperienza: "In principio - potremmo dire con Schillebeeckx - è l'esperienza di un incontro".

I racconti pasquali delle apparizioni, su cui si fonda tutta la nostra fede, nella loro molteplicità (le cinque grandi tradizioni neotestamentarie: Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Paolo) hanno una struttura fondamentale comune. In tutti questi racconti troviamo tre momenti strutturali:

a) L'incontro con il Risorto non è mai un'iniziativa degli uomini, ma una iniziativa di Lui. Secondo il testo greco di Atti 1,3, è Lui che si mostra vivente o, secondo il verbo usato nei racconti, Cristo Gesù ἄφζη, forma che significa apparve o si fece vedere o venne visto. Dall'interpretazione di questo verbo nascono le differenti interpretazioni del cristianesimo: se Gesù venne visto, se cioè il verbo è soltanto un passivo, potrebbe avere ragione Renan: è il sentimento d'amore che non perdona la morte. Ma il verbo ὤφζη, nella Bibbia dei Settanta, cioè nell'Antico Testamento greco, ha sempre un unico senso, il senso medio: è il verbo dell'apparizione, della teofania. Dunque il senso filologicamente corretto è uno solo: Gesù non venne visto, Gesù si fece vedere, Gesù apparve. L'inizio di tutte le vie della fede non è nell'uomo, ma è da Dio: è Gesù che appare. L'esperienza fontale della resurrezione è un'iniziativa del Risorto. Con un altro linguaggio diciamo: è dono, è grazia, è irruzione, è ἔσχατον che tocca e morde il nostro presente. Chi di noi ha conosciuto nella sua vita il dono della conversione, sa che cosa sto dicendo: nella conversione non siamo noi a raggiungere Dio, è Dio a raggiungere noi. Ecco perché la fede nasce dall'ascolto - fides ex auditu -, dalla parola della predicazione; la Chiesa è la Madre della fede, perché è la comunità dell'annuncio e della testimonianza.

Dunque, primo elemento dell'esperienza pasquale della resurrezione è l'iniziativa del Risorto, è l'essere un'esperienza che viene da Dio, dall'Altro.

b) In tutti i racconti c'è un processo di riconoscimento. Gli uomini e le donne delle nostre origini che hanno un ruolo fondamentale nei racconti della resurrezione riconoscono in quello straniero il Signore: "Ci bruciava il cuore nel petto mentre ci spiegava le Scritture"; "Lo riconobbero allo spezzar del pane" (Luca, 24). C'è come un itinerario della coscienza, un aprirsi al grido gioioso: "E' il Signore!". È cioè un cammino della fede.

Che cosa significa questo secondo elemento? Significa che il Risorto non è un dato bruto, per il quale tu dici: "il bicchiere è sul tavolo" con l'evidenza di oggettività morta. Riconoscere il Signore risorto significa compromettere il nostro cuore e la nostra vita, è qualcosa che esige l'impegno, la passione, il coinvolgimento, la scelta, la decisione. In altre parole, è Lui a prendere l'iniziativa, eppure egli non violenterà mai la nostra libertà. "Colui che ti ha creato senza di te - dirà Agostino - non ti salverà senza di te": "Ecco, sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e mi apre la porta, io verrò da lui, cenerò con lui ed egli con me" (Apocalisse 3,20).

c) C'è un terzo momento in tutti i racconti della Pasqua, dopo l'iniziativa del Risorto ed il riconoscimento: è la missione. Chi ha incontrato Gesù non può restare quello che era. E' come se un fuoco che gli brucia dentro lo spinga a correre nella notte per portare l'annuncio. I discepoli di Emmaus tornano nella notte per portare a Gerusalemme il grande annuncio che Lui, il prigioniero della morte, è ora il Vivente, il Signore della vita. E questo si ripete in tutti i racconti delle apparizioni, fino a quell'esperienza che farà di Saulo, il persecutore dei cristiani, l'innamorato cantore di Cristo.

È quanto avviene in ogni incontro di fede: quando Lui ti ha raggiunto, quando nella libertà del cuore e della vita tu hai accettato di essere requisito da Lui, quando tu davanti a Lui non hai semplicemente perso, ma hai capitolato, perdutamente abbandonandoti a Lui, senti che la tua vita è la stessa, ma non è più la stessa, senti l'incontenibile bisogno di farti testimone di Lui, di portare ad altri il dono che a te è stato fatto, di dire: "Di questo noi siamo stati testimoni".

Che cosa avviene in questa esperienza della resurrezione? In essa si compie una duplice identità nella contraddizione.

Gesù è il Cristo, eppure il Cristo non è semplicemente Gesù. Cioè, la novità di vita del Cristo risorto che passa attraverso le mura del Cenacolo, che scompare alla vista, che effonde lo Spirito, è qualcosa di nuovo, di inaudito, di sorprendente, anche se è Lui, "quel Gesù

che voi avete crocefisso". C'è una continuità nella sorprendente novità, c'è una identità nell'assoluta contraddizione. Questo è lo iato del Sabato santo, la novità della Pasqua, la ragione del grande annuncio della nostra speranza.

Ma l'identità nella contraddizione non è solo tra Gesù e il Cristo: "quel Gesù che voi avete crocefisso ora è il Signore della vita, il Vivente dai morti". L'identità nella contraddizione è anche quella della vita del discepolo che ha incontrato il Signore. I fuggiaschi del Venerdì santo, i pavidi, i timorosi rinnegatori del Maestro diventano nella domenica di Pasqua gli innamorati testimoni del Risorto. Essi daranno la vita per Lui. Fino alla croce sul colle Vaticano, Pietro, il pescatore di Galilea, sarà il testimone appassionato di Colui che gli ha cambiato il cuore e la vita, lui, il timoroso, il rinnegatore, il blasfemo nell'ora oscura del Venerdì santo.

Ouesta è Pasqua. Non soltanto l'identità nella contraddizione tra Gesù e il Cristo, ma l'identità nella contraddizione che Egli ci contagia nello Spirito di noi con noi stessi. Chiunque di noi, nella propria vita, ha incontrato il Signore sa di cosa sto parlando. Incontrare Cristo non è rimanere ciò che eravamo. Incontrare Cristo è fare l'esperienza che ti cambia il cuore e la vita: essere lo stesso e non essere più lo stesso. Essere lo stesso, cioè l'uomo segnato dalla fatica del divenire, dalla tristezza, dalla tentazione, dal dolore infinito di essere e perfino tante volte, purtroppo, dalla miseria del peccato, eppure non essere più lo stesso: essere l'uomo graziato che ha conosciuto e conosce la gioia del suo Signore, nel cui cuore si è accesa la speranza che vince il dolore e la morte, che sa che, amato, può ormai imparare ad amare. Questo è l'incontro di Pasqua.

La resurrezione è questa doppia identità nella contraddizione fra Gesù e il Cristo ed in noi discepoli tra ciò che eravamo e ciò che siamo diventati in quanto testimoni innamorati della Pasqua per l'incontro con Lui.

Ma questa identità nella contraddizione si trasmette a tutta la nostra vita e si trasmette anche al nostro futuro, anche a quel futuro che sta al di là della nostra morte. C'è una terza identità nella contraddizione tra ciò che noi siamo nella fede, per grazia, avendo incontrato il Signore, e ciò che noi saremo per questo stesso incontro, quando esso si compirà ancora nel futuro della nostra vita e al di là della nostra morte.

Su questo punto la testimonianza del Nuovo Testamento è piena, è continua: da quella scena struggente del dialogo del Crocefisso col ladrone pentito - "oggi sarai con me in Paradiso" (Luca 23,43) -, a quelle affermazioni di Paolo - "vorrei essere sciolto dal corpo per essere con Cristo" (Filippesi 5,23), "abitare presso il Signore" (2 Cor 5,8) o a quella certezza di Romani 8,38: "né morte né vita, né presente né avvenire (...) potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Gesù Cristo, nostro Signore".

Chi ha conosciuto il Signore sa che la stessa identità nella contraddizione tra la sua morte e la sua resurrezione, ci sarà fra la nostra morte, il nostro oggi e il domani della promessa di Dio.

In altre parole, noi sappiamo che la vita vince la morte; ma non lo sappiamo per una deduzione speculativa da ciò che umanamente siamo. Lo sappiamo perché il Dio che ha amato Gesù e lo ha tratto vivo dai morti nella fedeltà del suo Amore, quello stesso Dio che in Gesù ama noi, figli nel Figlio, ci amerà per sempre e dunque non consentirà che noi restiamo prigionieri del nulla, abitatori delle tenebre. Gesù che scende agli Inferi in quel Sabato santo dona vita ai morti prima di Lui come dona vita ai morti dopo di Lui.

Dunque la morte non è più l'ultima parola per chi crede.

Se c'è il Dio di Gesù Cristo, fedele nell'amore, che vince la morte di Lui abbandonato sulla Croce, allora per tutti noi è vinta la morte: l'ultima parola per tutti noi non è più il dolore e la morte, ma la vita e la gioia oltre la morte. Noi crediamo nella vita eterna, non come proiezione del desiderio presente, ma come promessa inquieta che nasce dalla vittoria di Cristo sulla morte. E' la terza identità nella contraddizione, tra il presente della nostra vita e il futuro di essa nell'essere con il Signore.

E allora che cosa è questa vita dopo la morte secondo la fede cristiana?

Poco possiamo dire, molto dobbiamo tacere con pudore. Tuttavia dobbiamo anche parlare.

Ciò che noi sappiamo è che la vita dopo la morte è un essere subito con il Signore: "Oggi sarai con me in Paradiso". Qualunque negazione di questa immediatezza contrasta con la fede neotestamentaria: Cristo risorto porta con sé i morti nella vita nuova. La sua discesa agli Inferi, mentre il corpo giace nella tomba, è segno che anche quando i nostri corpi giacciono nella tomba, come il suo nel sepolcro, noi siamo vivi in Dio e continuiamo una vita nella fedeltà dell'amore di Dio. Una vita che si scandisce nei tempi del giudizio, nei tempi dell'attesa (il Purgatorio come figura della speranza, del divenire in Dio), nei tempi della gioia (il Paradiso), o anche, purtroppo, nel tempo dolorosissimo della incapacità eterna di amare (l'Inferno).

Ma tuttavia, essere con il Signore è la certezza della fede. E questa certezza della fede non è fuga, evasione consolatoria.

Chi ha questa speranza, chi sa che oltre la morte continuerà la vita in modo nuovo e trasfigurato in Cristo Gesù, e con Lui nel seno del Padre per la potenza dello Spirito della vita, sa anche come ogni sua scelta di questa vita presente assuma dignità e spessore in rapporto a quell'ultimo giudizio che è la morte.

Credo che dovremo riscoprire il tema così decisivo del giudizio, non solo dell'ultimo finale giudizio della resurrezione della carne - che è in fondo il grande giudizio del mondo -, ma di quel giudizio personale ed individuale che ognuno di noi conoscerà incontrando Cristo al di là della morte, quando - come dice Paolo abiterà presso il Signore e sarà con Cristo, sciolto dal corpo mortale. Non secondo l'antropologia dualista: non è questione di una parte separata dell'essere umano; è questione della persona amata da Dio anche al di là della morte.

Il Cristo giudice non è l'immagine tenebrosa di alcune rappresentazioni nelle quali si è proiettata l'angoscia degli uomini. Il Cristo giudice è semplicemente Colui che, amandoti fino in fondo, ti dirà la verità su ciò che tu sei; e noi abbiamo un enorme bisogno di verità. Ecco perché l'incontro con Cristo riaccende in noi la passione per la verità, perché capisci che c'è un'unica cosa che conta nella vita: piacere a Dio, agire sotto lo sguar-

do di Dio, non misurarti sul successo umano, sul consenso di questo mondo, ma sforzarti unicamente di piacere a Lui, di stare sotto il suo sguardo, sempre consolato dalla sua fedeltà, anche quando questo dovesse condurti verso l'esperienza del suo silenzio e perfino del suo abbandono con Cristo crocefisso: "Mio Dio, Mio Dio, perché mi hai abbandonato?".

Questa identità nella contraddizione che noi fondiamo sulla morte e resurrezione di Cristo, fra il nostro presente e la vita eterna, si estende all'ultimo orizzonte della storia, quando Lui tornerà nella gloria e quando "Dio sarà tutto in tutti" (1 Cor 15,28) e il mondo intero sarà la patria di Dio. Sarà il tempo dello shalom universale, dell'universo riconciliato, della pace finalmente vittoriosa nella giustizia per tutti; sarà il tempo di un ultimo giudizio finale secondo la fede, il giudizio della verità del mondo intero e della Chiesa ormai totalmente risolta nel Regno compiuto di Dio.

Che cosa è dunque la finale resurrezione, la resurrezione della carne? La certezza della fede che, come Cristo è risorto dai morti nella sua corporeità - poiché è l'uomo intero che passa dalla morte alla vita nella potenza della resurrezione -, così anche noi entreremo un giorno nella gloria di Dio nella pienezza della nostra corporeità trasfigurata; in questo corpo non più carnale, come dice Paolo, ma spirituale, σώμα πνευματικόν, il corpo di cui parla I Cor 15,44, quando Dio sarà tutto in tutti ci ri-conosceremo nella patria di Dio. Ognuno di noi sarà se stesso e non sarà più se stesso. E' la stessa logica della fede: come colui che ha incontrato il Cristo è lo stesso e non è più lo stesso (è lo stesso perché è il pavido fuggiasco del Venerdì santo, ma non è più lo stesso perché ormai è il coraggioso testimone di Pasqua), così noi risorti nella carne saremo gli stessi, con la nostra identità, con il nostro bagaglio di affetti, di scelte, di amori, di attese, di desideri e non saremo più gli stessi perché tutto questo presente sarà trasfigurato in Dio.

È perciò che la speranza nella fede ci fa dialogare nella fede con coloro che hanno passato la Pasqua, per l'ultima porta sono entrati nella vita al di là della morte. È la comunione dei Santi.

Per questo noi attendiamo il giorno in cui, nella luce del Dio "tutto in tutti", tutti ci ritroveremo in Lui.

La speranza di cui abbiamo fame e sete in questo tempo dell'inquietudine e della caduta del senso, la speranza che è ritrovare il gusto e la passione della verità, non è per il credente soltanto la speranza di un progetto o di un'utopia, di una proiezione in avanti del desiderio. La speranza che noi abbiamo, nella fede, è la speranza che nasce dall'avvento, cioè dal movimento inverso: non una proiezione dell'esodo, non un compiersi dell'attesa di Dio tra noi, ma il suo essere venuto tra noi nella morte e resurrezione del Figlio.

Come l'identità nella contraddizione fra Gesù e il Cristo è l'oggetto della nostra fede, come l'identità nella contraddizione è l'esperienza della vita nuova nello Spirito per coloro che credono, così l'identità nella contraddizione tra il presente del mondo e l'avvenire della promessa di Dio è il fondamento - fondato nella fedeltà della potenza di Dio -della nostra speranza della vita eterna. Non speranza consolatoria di una resurre-

zione della carne che ci faccia evasivi ed in fuga rispetto a questo mondo, ma speranza che ci impegna a vivere con passione militante il nostro presente sotto lo sguardo di Dio. Ogni attimo è carico di eternità quando lo si vive per piacere a Dio e non secondo il calcolo di una logica troppo corta e troppo miope, che è la logica degli affetti, delle passioni e degli interessi di questo mondo. È questa la speranza che dà ragione alla vita; è questa la speranza che nell'inquietudine del postmoderno noi sentiamo di dover ancora vivere ed annunciare.

È questa la speranza della Pasqua alla quale, nel cammino della fede, si prepara la Chiesa in questo tempo degli uomini, in questa stagione di postmodernità inquieta, ma bisognosa, in maniera struggente, della speranza, appunto, che vinca il dolore della morte.

\* Testo, rivisto dall'Autore, di una conferenza tenuta al Laurentianum di Mestre il 16 marzo 1996.

TEMI E PROBLEMI DELL'ECUMENISMO\_

### UNITÀ E DIVERSITÀ NELLA RICERCA ECUMENICA\*

È ormai un assioma del movimento ecumenico, accettato anche dai più gelosi custodi delle identità confessionali, che l'unità cristiana da tutti noi cercata sia un'unità articolata, differenziata, diversificata, o meglio, una diversità riconciliata. Anche il card. Ratzinger è d'accordo nell'impostare così il problema della diversità cristiana. Solo che non si è ancora d'accordo su quali siano le diversità compatibili con l'unità, quindi manca una visione comune dell'unità diversificata o della diversità riconciliata.

In realtà è mia convinzione che abbiamo tutti una visione settaria dell'unità e che la difficoltà del movimento ecumenico dipende appunto dalla somma di questi settarismi. Quando si arriverà ad una comunione reale delle Chiese cristiane? Solo quando arriveremo a superare le nostre concezioni settarie. Ora vorrei in questa conferenza innanzitutto riprendere coscienza insieme a voi della consustanzialità di unità e diversità, di quanto unità e diversità facciano parte l'una dell'altra e non possano perciò essere pensate indipendentemente l'una dall'altra; in secondo luogo vorrei indicare alcune diversità riconciliabili che già oggi potrebbero essere vissute in un contesto di comunione, se le Chiese volessero; in terzo luogo solleverò il problema della struttura dell'unità, della struttura che può reggere il corpo unito delle Chiese. Propongo subito sei dati, sei osservazioni molto consistenti.

### Unità e diversità consustanziali

1. Quanto unità e diversità siano consustanziali, facciano cioè parte della stessa sostanza, siano sorelle siamesi è noto, ma forse non è superfluo prenderne di nuovo, e meglio, coscienza.

Cominciamo dall'inizio, cioè da Dio: l'umanità è passata dal politeismo al monoteismo, dalla diversità di dei all'unico Dio, ma il fatto davvero straordinario è che questo Dio unico, così faticosamente "conquistato", non sia stato pensato come unitario, ma come trinitario. Malgrado le difficoltà oggettive e i facili fraintendimenti, la Chiesa ha preferito correre il rischio di essere rimproverata di ricadere nel paganesimo piuttosto che presentare un Dio unitario. Il lungo travaglio necessario per giungere ad una formulazione adeguata è indizio di importanza del traguardo raggiunto. L'unità e la diversità sono indissolubili; proprio perché Dio è così diffe-

Paolo Ricca

renziato nel suo modo di essere, non solo nel suo modo di manifestarsi, proprio per questo la creazione dell'uomo è diversificata; anche questo è qualcosa di straordinario: Dio crea una umanità una, ma diversificata.

2. Abramo, il patriarca per eccellenza, unico per tre diverse religioni: ebraismo, cristianesimo, islam, da tutte rivendicato come "padre"; figura estremamente misteriosa, che rappresenta la chiamata, l'unica vocazione che si è poi articolata addirittura in tre diverse religioni; ciò vuol dire che l'unità della vocazione alla fede è intimamente legata con la diversità della sua espressione. 3. La Bibbia è una, ma contiene al suo interno una incredibile varietà di generi letterari, ma anche di discorsi di fede. Pensate da un lato al Cantico dei Cantici e dall'altro alle Lamentazioni di Geremia; oppure al Libro delle Cronache e alla Lettera ai Romani; oppure ai Proverbi e a Geremia, o ancora al IV Vangelo e all'Apocalisse. E un vero e proprio caleidoscopio spirituale. Che si sia saputo mantenere l'unità della Bibbia pur aggiungendo i 27 libri del Nuovo Testamento, senza peraltro togliere nulla all'Antico, è un fatto che fa riflettere e rivela la straordinaria diversità possibile all'interno dell'unica Bibbia. Credo che nessuna Chiesa oggi sarebbe in grado di comporre una Bibbia così variegata, se dovesse mettere insieme i testi di riferimento della sua fede oggi; ne verrebbe fuori una cosa diversa dalla Bibbia; non credo, ad esempio, che penseremmo di includere, in questa raccolta una collezione di proverbi, perché oggi non abbiamo l'amore per la diversità che ha la Bibbia. La Bibbia è la testimonianza più lampante di come siano consustanziali unità e diversità.

4. Il popolo stesso di Dio. Unico, ma costituito da dodici tribù. Tribù profondamente diverse, caratterizzate da diversità reali, non apparenti. Voglio dire che diversità è un termine che va preso alla lettera, diversità vuol dire un altro modo di essere. Non vuol dire somiglianza, ma dissomiglianza. Quando parliamo di unità nella diversità (o "attraverso la diversità", come il prof. Cullmann), dobbiamo assumere in pieno la portata della parola "diversità". Dodici tribù diverse fanno un popolo unico d'Israele. Anche la Chiesa è un popolo che reca in sé la massima diversità dell'epoca: quella tra ebrei e non ebrei. La diversità della Chiesa rispetto ad Israele è che la Chiesa è costituita da ebrei, ex-ebrei e pagani; il

massimo di diversità immaginabile è ciò che compone l'unico corpo di Cristo, la Chiesa.

5. Gesù Cristo, un unico Gesù Cristo, ma molte, diverse "versioni" della sua storia e della sua persona. I quattro vangeli sono a questo proposito molto eloquenti: la stessa vicenda narrata da angolature diverse, per mettere in luce aspetti diversi della personalità di Gesù: il Rabbi d'Israele (Matteo); il Figlio di Dio (Marco); il Salvatore dei poveri, degli ultimi, degli stranieri, delle donne, dei bambini (Luca); il Salvatore del mondo e Rivelatore di Dio (Giovanni). Ma neppure questi quattro "ritratti" sono sufficienti. Altre diversità vengono affiancate nella testimonianza in Lui: così abbiamo ad esempio Paolo che interpreta la morte di Gesù come rivelazione della giustizia di Dio, mentre Giovanni la interpreta come manifestazione della gloria di Dio. Oppure abbiamo la Lettera agli Ebrei, in cui la morte di Gesù è interpretata come ultimo sacrificio, quello che chiude l'epoca e l'economia dei sacrifici, perché qui il sommo sacerdote sacrifica se stesso, è sacerdote e vittima al tempo stesso. Ma non è finito, c'è ancora il Cristo dell'Apocalisse, inconfondibilmente diverso da tutti gli altri. Ora, questa straordinaria galleria di "ritratti" di Cristo coesistono tutti all'interno della testimonianza apostolica che è una. Nessuno di questi "ritratti" pretende di essere l'unico, il vero, l'autentico; nessuno pretende di sostituire gli altri; tutti vengono accolti ed affiancati senza sacrificare la diversità e senza compromettere l'unità. Si noti che vi sono altre diversità attestate nel Nuovo Testamento relative a Gesù e alla sua storia: le maggiori sono il fatto che Marco ignora completamente la nascita di Gesù (Giovanni non ne parla, ma la menziona implicitamente all'annuncio che "la Parola è stata fatta «carne»" -, ma non dice come, fatto importante), e Giovanni ignora completamente l'ascensione di Gesù.

Dunque: il cuore della rivelazione - Gesù Cristo - vive in una straordinaria composizione di unità e diversità. 6. Una Chiesa, ma diversi modelli di Chiesa. Ne esisto-

no quanto meno tre:

- Gerusalemme, modello imperniato sui dodici, attraverso il cui ministero passa il dono dello Spirito Santo, che dà luogo ad successione apostolica legata al ministero;

- Corinto, in cui lo Spirito Santo agisce liberamente nel corpo di Cristo, suscitando ogni sorta di doni e di mini-

steri: tipico modello carismatico;

- Efeso (se è la città che ospita comunità giovanniche), in cui non si conoscono ministeri, ma soltanto la condizione di "fratello" e "sorella", e l'elezione avviene secondo l'unzione dello Spirito Santo. Nel II secolo finì per prevalere il modello episcopale, ma non è un caso che, già nel III secolo in Oriente e più tardi in Occidente, il monachesimo crei un altro modello di comunità cristiana, in tensione con quella episcopale.

La storia della Chiesa, poi, ha per così dire fatto giustizia della pluralità di forme dell'unica Chiesa di Cristo, reinventandole. Nell'epoca apostolica nessun modello canonizzava se stesso (neppure Gerusalemme, neppure a Paolo imposero un modello particolare - il loro! - come condizione per dargli "la mano di associazione"). Questi diversi modelli coesistevano pacificamente come diverse espressioni dell'unica Chiesa, nessuno si arrogava il diritto di giudicare gli altri, nessuno proponeva se stesso come misura; potremmo dire che c'era

unità perché non c'era un centro dell'unità; l'unità cristiana era per così dire policentrica e non monocentrica ed è forse questo che consentì il mantenimento di una coscienza fortemente unitaria da un lato e dall'altro il rispetto di una reale diversità.

### Le diversità riconciliabili

Iniziamo la seconda parte, quella legata alla nostra esperienza, in cui si parlerà delle diversità riconciliabili. Molte delle diversità esistenti tra le confessioni oggi, non sono maggiori di quelle esistenti all'interno della cristianità apostolica testimoniata dal *Nuovo Testamento*; esempio tipico è il contrasto Paolo-Giacomo (*Galati*) sulla giustificazione per fede oppure per opere. Essi dicono il contrario l'uno dell'altro, esprimono differenze profonde, diversità non meno profonde di quelle che oggi dividono le Chiese. Faccio tre esempi di diversità riconciliabili tra le Chiese cristiane:

1. Ci sono due tipi di "successione apostolica", una "storica", imperniata su un ministero, quello episcopale nelle varianti cattolico-romana, ortodossa e anglicana -; una "kerygmatica" o anche "carismatica", caratteristica dei valdesi, imperniata sulla successione del messaggio e della fede. Che cosa impedisce che si riconoscano? Nulla, a mio giudizio. Si tratta di modelli che potrebbero benissimo riconoscersi a vicenda, come modi relativi, ma responsabili e seri di essere fedeli a Cristo. La comunione profonda tra questi diversi modelli può ritrovarsi sul piano dello sforzo, della tensione di fedeltà a Cristo, dunque non sul piano dell'equazione, ma su quello della tensione verso l'apostolicità.

2. Ci sono, ancora, tre modelli di Chiesa: episcopale (con variante papale e patriarcale); sinodale (anche qui con numerose varianti); congregazionista. Le differenze sono profonde: nel sistema episcopale, la Chiesa è pensata a partire dal ministero (ubi episcopus, ibi ecclesia), nel sistema congregazionale e sinodale invece è il ministero che è pensato a partire dalla Chiesa. Si tratta appunto di differenze reali che occorre accostare. Anche questi modelli dovrebbero riconoscersi non in quanto legittimi, ma come modelli che esprimono la

volontà di essere Chiesa di Gesù Cristo.

3. Infine, presso le Chiese cristiane ci sono sostanzialmente due tipi di celebrazione eucaristica: una esalta la realtà della presenza, l'altra il valore (biblico) della memoria: sono celebrazioni perfettamente compatibili. Questi modelli si possono riconoscere, entrambi esprimono un modo serio, responsabile, cristiano di vivere comunitariamente la cena del Signore. Ma mi preme piuttosto chiarire velocemente che cosa si può intendere per "riconoscere". Riconoscere, sostanzialmente vuol dire: "riconoscere come cristiano", cioè riconosco che "quella è una cena cristiana", riconosco che "quello è un ministro cristiano".

Perché questo sia possibile occorrono quattro condizioni

Anzitutto l'accoglienza reciproca - tema ecumenico fondamentale anche se poco utilizzato. "Accoglietevi gli uni gli altri come Cristo ha accolto voi" (*Romani* 15,7). Dobbiamo accoglierci come coloro che sono stati accolti da Cristo, come coloro che Cristo non ha escluso, come coloro che Cristo ha accolto nella sua comunità. Riconoscere l'altro significa anzitutto riconoscersi accolto con lui in Cristo.

Ancora, riscontrare la presenza degli elementi cristiani essenziali. Fermo restando che, ecumenicamente parlando, "essenziale" è sempre ciò che è "biblico". C'è nel mio battesimo il nome di Dio e l'acqua? Sì, cosa manca allora? Niente. Nella celebrazione della cena c'è il pane, il vino, la comunità, le parole di Gesù? Sì, allora è una cena cristiana. Riconoscersi è sempre praticare l'esercizio della ricerca dell'essenziale cristiano. Riconoscersi, infine, non significa riconoscersi necessariamente al cento per cento, rispecchiarsi nell'altro su tutto, significa invece saper lasciare ad altri cristiani la responsabilità di certe cose. Per esempio i battisti danno il battesimo solo a chi crede, all'adulto responsabile, non riconoscono, per sé, il battesimo dei bambini. Tuttavia all'interno del patto stretto tra valdesi e battisti, di reciproco riconoscimento, i battisti lasciano ai valdesi la responsabilità di battezzare i bambini, se in coscienza ne sono convinti. È un modo di procedere sensato e responsabile, che non rompe la comunione. Così, di fronte al culto di Maria esercitato dai cattolici, i protestanti affermano di non poter pensare per sé questa responsabilità, che, tuttavia, lasciano ai cattolici, che ne sono in coscienza convinti. Riconoscersi non significa identificarsi, ma al contrario, poter essere sé stessi in un quadro non già di contrapposizione, di antitesi, ma di comunione e di reciproco rispetto.

Siamo in itinere, in viaggio; le diversità riconosciute non devono rimanere inerti come statue, devono essere discusse, proposte, conosciute all'interno delle Chiese nella consapevolezza che noi non sappiamo ancora quello che saremo, ma che siamo un progetto. Le diversità accolte debbono sfidarsi nel senso positivo del termine.

Per concludere: quali strutture per l'unità?

Essa va ricercata insieme, nella tensione comune delle Chiese. Qui a Venezia il Consiglio Locale delle Chiese Cristiane, primo in Italia, è certamente un buon eseminatione della contrata della contrata

pio di struttura per l'unità.

Per strutturare l'unità bisogna creare luoghi d'incontro e di dialogo per poter fare esperienze comuni, tali da costituire il terreno in cui, in un prossimo futuro, diventi possibile convocare un concilio veramente ecumenico per individuare le forme attraverso le quali l'unità della Chiesa in Cristo si farà.

\* Conferenza tenuta al Centro Pattaro il 21 marzo 1996; trascrizione del testo a cura di Gabriella Cecchetto.

BIBBIA APERTA -



### VERITÀ ED ERRORE NEI RACCONTI BIBLICI: IL PROBLEMA DELL'INERRANZA\*

Romeo Cavedo

1. La Bibbia è vera in quanto rivela il piano di Dio È possibile conciliare lo spirito di verità che anima le Sacre Scritture con le inesattezze, le discordanze, le contraddizioni che si rivelano talvolta all'interno delle Scritture stesse? Il problema è antico per il lettore cristiano.

Già nel III secolo il padre alessandrino Origene aveva segnalato, nel suo commento al Vangelo di Giovanni, l'impossibilità di concordare la trattazione giovannea con i Vangeli sinottici in numerosi punti. Si confrontino ad esempio le date relative alla crocifissione del Signore. Il giorno che riferisce Giovanni è certamente diverso da quello di cui parlano Luca, Marco e Matteo. Data l'importanza dell'evento, questa disparità nelle testimonianze non può non sconcertare.

Altrettanto inconciliabile appare la divergenza che riguarda l'inizio del ministero di Gesù. Ecco quanto scrive Origene in proposito:

« Coloro che accettano i quattro Vangeli e sono convinti che la loro discordanza apparente non si risolva con l'interpretazione analogica ci spieghino allora, oltre alle difficoltà da noi accennate in precedenza a proposito dei quaranta giorni della tentazione che non possono assolutamente essere inseriti nella narrazioni di Giovanni, ci dicano quando il Signore venne a Cafarnao. Se egli ci venne dopo i sei giorni successivi al battesimo, dato che nel sesto avvenne il miracolo alle nozze di Cana, è chiaro che Gesù non è stato tentato,

non è stato a Nazaret e Giovanni non era ancora stato imprigionato (...) Ma anche su numerosi altri punti, se uno esamina attentamente i Vangeli e la loro discordanza sotto l'aspetto squisitamente storico gli viene il capogiro. E a questo punto o gli passa la voglia di dimostrare la verità dei Vangeli, e allora se non se la sente di eliminare del tutto la fede su ciò che concerne il nostro Signore sceglie uno dei Vangeli a capriccio e vi aderisce, oppure li accetta tutti e quattro e dirà che la loro verità non si trova nella materialità della lettera.» (Commento a Giovanni, 10,2).

Effettivamente la difficoltà rilevata da Origene esiste: se in base alla narrazione giovannea trascorsero solo sei giorni dal battesimo di Gesù alle nozze di Cana, come si può sostenere che il Signore passò quaranta giorni nel deserto subito dopo essere stato battezzato da Giovanni?

La soluzione che Origene propone è tipica della scuola alessandrina, di cui egli fu il maggiore esponente: la verità del testo biblico trascende la materialità storica e si situa sul piano del simbolo spirituale che i fatti rievocano.

In pratica Origene suggerisce di tralasciare il tentativo di conciliare i dati cronologici, in quanto essi non avrebbero alcun rilievo: la Scrittura avrebbe di mira soltanto il senso teologico degli episodi narrati. Come nella visione platonica le cose sono parvenze imperfette di essenze ideali, parvenze su cui non ci si deve sof-

fermare per risalire al mondo delle idee, così per il cristiano gli eventi umani del Cristo sono segni della sua realtà divina e ciò che è posto narrativamente nel tempo è richiamo alla meta finale della storia della salvezza. La verità sta in ciò a cui i fatti rimandano, mentre la loro fisionomia terrena è soltanto funzionale alla conoscenza delle realtà divine. Origene chiama "corporeo" il livello espositivo e narrativo e invita a superarlo per cogliere quella che egli chiama "economia" o "senso spirituale" cioè la rivelazione del progetto salvifico divino. Anche se oggi non possiamo più condividere la mentalità origeniana, tuttavia è interessante scoprire che già in epoca antica un credente, con molta libertà di spirito e senza venir meno alla sua fede, seppe avanzare l'ipotesi che la verità biblica fosse superiore a quella puramente materiale dei fatti.

2. L'errata restrizione scientifica del concetto di verità Molti secoli più tardi, quando per influenza del pensiero positivista si diffuse la convinzione che è "vero" solo ciò che può essere constatato o dimostrato, il problema dell'inerranza biblica si fece assai più grave. Questo processo iniziò dai tempi di Cartesio, si consolidò nell'Illuminismo e il problema divenne più urgente con il diffondersi della mentalità scientifica contemporanea. Di fatto accadde che molti studiosi della sacra Scrittura non riuscirono più a leggere i primi tre capitoli della Genesi secondo il loro originario ed autentico genere letterario, che è simbolico, poetico, liturgico. Li lessero come rivelazione scientifica ante litteram, pur ammettendo la primitività del discorso e dell'espressione. In realtà questi capitoli non contengono nulla di scientifico, perché il primo è quasi certamente un inno di lode a Dio, mentre il secondo e il terzo appartengono ad un genere letterario che oggi non si ha più timore di qualificare "mitico".

L'interferenza della mentalità scientifica nel mondo biblico ha lasciato, ad esempio, una traccia significativa nell'esegesi del capitolo 10 della *Genesi*, in cui si narra che i discendenti dei figli di Noè si distribuirono sulle terre allora conosciute e divennero i capostipiti di tutti i popoli. In molte Bibbie si trova ancora, o come titolo o nella nota, l'espressione "la prima carta geografica". E' una bella definizione se usata come metafora, però potrebbe essere anche un sintomo della volontà di attribuire ai testi sacri una finalità descrittivo-conoscitiva che certamente non hanno. Il capitolo 10 intende invece interpretare e valutare i rapporti di alleanza, inimicizia, relazione tra popolo e popolo. Si tratta quindi di un documento a carattere politico e sociologico molto più che geografico.

Di fronte alla gravità dell'equivoco vien fatto di chiedersi come mai non fu sentita all'epoca l'esigenza di difendere la *Bibbia* dall'intrusione delle scienze, come accadde invece per le arti e le lettere. La poesia, la musica, la pittura riuscirono infatti a conservare il diritto di servirsi all'occorrenza di analisi di tipo scientifico, riservandosi però uno statuto speciale alla propria interpretazione di tipo estetico. Probabilmente la risposta sta nell'insufficiente percezione del carattere letterario dei testi sacri. In altri termini, l'attitudine con cui la Chiesa si era - giustamente - servita della Scrittura per fondare la dottrina aveva finito per attutire fino ad eliminare quasi del tutto la sensibilità con cui si doveva invece valutare la *Bibbia* in quanto letteratura e quindi

poesia, leggenda, storia popolare, lamento, invettiva, canto d'amore... La conferma si potrebbe trovare nel fatto che alla fine dell'Ottocento e nella prima metà di questo secolo molte persone erano sinceramente preoccupate di conciliare le affermazioni bibliche con i dati scientifici. Preoccupazioni che ai nostri giorni non sono più nemmeno comprensibili in quanto oggi viene percepito con maggiore chiarezza il diverso tenore del testo sacro.

La Bibbia è un complesso di diversi generi di letteratura religiosa, non di un'esposizione scientifica e neppure un catechismo o un manuale di dottrina. E' naturale, perciò, che essa descriva la natura così come appare all'osservazione dell'uomo comune (come del resto continuiamo a fare noi), che riferisca certi fatti storici come sono ricordati dalla memoria popolare, che citi a senso documenti o resoconti. Gli autori biblici scrivono con naturalezza senza sentirsi obbligati a verifiche puntigliose o scrupolose di ogni singolo particolare. Possono cadere in sviste o errori marginali come statisticamente è inevitabile che accada ad ogni autore umano. L'ispirazione li assiste nella trasmissione veritiera del messaggio e senza normalmente superare il normale livello di accuratezza che si richiede a un laborioso e attento scrittore. Sarebbe innaturale che l'autore biblico superasse il livello comune di conoscenze scientifiche, storiche, psicologiche dei suoi contemporanei. Scoprire che molti autori biblici non potevano sapere quello che sappiamo noi oggi non significa imputare loro degli errori.

### 3. Il rispetto del genere letterario

Questo, però, non significa che il messaggio della Sacra Scrittura sia meno "vero" di quello scientifico, purché si attribuisca alla parola "vero" quel significato ampio che ha nell'uso comune del linguaggio. Se, a titolo di esempio, si applica il concetto di verità alla fiaba, quando si può dire che essa è "vera"? Qualcuno potrebbe rispondere "mai". Se, però, si riformula la domanda, sostituendo al termine "vera" quello più appropriato di "veritiera", allora diventa più facile ammettere che esiste una verità anche della fiaba, perché attraverso i suoi contenuti fantastici essa denuncia le reali contraddizioni dello spirito umano. Paradossalmente è proprio la non coincidenza con la realtà oggettiva che le permette di essere un discorso capace di comunicare, formare, educare, quindi un discorso che si colloca nell'ambito della ricerca e del cammino verso la verità. Nella Bibbia non esistono fiabe in senso stretto, però se la fiaba è un caso limite in cui l'inverosimiglianza è l'elemento che sostiene la sua veracità, ci possono essere tanti casi intermedi in cui un certo grado di verosimiglianza è richiesto perché il discorso sia sincero, affidabile, efficace.

In quest'ordine rientrano ad esempio sia la minaccia sia la promessa che troviamo nella letteratura profetica. La minaccia per essere tale deve esagerare il castigo. E non importa se non è creduta alla lettera perché il suo vero scopo è di mettere in ansia sugli effettivi contenuti del futuro giudizio. A sua volta la promessa deve suonare celestiale, paradisiaca per poter dare quel di più alla speranza che serve a mantenere il coraggio di vivere nelle situazioni difficili.

Per la sua forma comunicativa, il linguaggio iperbolico è stato ampiamente usato nella *Bibbia*, tanto da costi-

tuire la chiave di interpretazione per il 70% della letteratura profetica e per tutta la letteratura apocalittica. "Non rimarrà pietra su pietra che non sia distrutta" (Marco, 13,2); "Guai alle donne incinte e a quelle che allatteranno in quei giorni!" (Marco, 13,17). Anche Gesù, che pur doveva essere un oratore molto sobrio, una volta almeno ha scelto questo registro letterario e per rispetto alla verità intrinseca del genere ha dovuto pronunciare parole di minaccia, non tanto per spaventare quanto per dare un avvertimento.

Per interpretare correttamente un testo sacro occorre, dunque, precisare anzitutto la funzione dialogale che una determinata struttura linguistica era destinata ad avere nella cultura del tempo. In termini tecnici, anche se un po' riduttivi, tale procedimento viene definito "applicazione dello studio del genere letterario per l'esatta comprensione del testo biblico e del suo grado di verità". È evidente che lo scopo primario di questo studio non è di risolvere i problemi di inerranza, tuttavia può aiutare a chiarire presunti casi di contrasto tra l'affermazione biblica ed una verità altrimenti nota in campo scientifico e teologico.

#### 4. L'orientamento del Concilio Vaticano II

Le considerazioni che sono state esposte finora sono di carattere prettamente letterario e culturale. Considerazioni analoghe, formulate però a livello religioso e di fede, si trovano nella *Dei Verbum*, dove si afferma che poiché tutto ciò che gli autori ispirati o gli agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, è da ritenersi anche di conseguenza che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata alle "Sacre Scritture". L'espressione qui usata "nostrae salutis causa" [per la nostra salvezza] non è altro che la formula teologicamente corretta per ridire in chiave cristiana quello che si era precedentemente affermato sulla funzione comunicativa e formativa della *Bibbia*.

Perché Paolo scrive le sue lettere? Per edificare la fede cristiana nella comunità.

Perché il profeta minaccia? Per portare alla conversione.

Perché un altro profeta annuncia una salvezza paradisiaca? Per sorreggere la speranza in un momento difficile.

E che cos'è questo se non usare un linguaggio per formare uomini capaci di resistere nella storia, mantenendo la fede nonostante tutte le difficoltà?

Ora, dal momento che tutto quanto è nelle Scritture ci insegna infallibilmente la verità che Dio ha voluto ci fosse consegnata per condurci alla maturità della fede e delle opere, perché non credere che persino l'errore non sia stato direttamente tollerato dallo Spirito Santo ai fini della nostra salvezza?

Prima di respingere questa tesi si provi a confrontare *Marco* 2,26 con 1 *Samuele* 21. Si tratta del celebre episodio riguardante le spighe strappate dai discepoli di

Gesù in giorno di sabato. Alla contestazione dei farisei, Gesù avrebbe risposto: "Non avete mai letto che cosa fece Davide quando si trovò nel bisogno ed ebbe fame, lui e i suoi compagni? Come entrò nella casa di Dio, sotto il sommo sacerdote Abiatar, e mangiò i pani dell'offerta che soltanto ai sacerdoti è lecito mangiare, e ne diede anche ai suoi compagni?". Nel testo di Samuele, da cui la citazione di Gesù è tratta, si legge che il sommo sacerdote si chiamava in realtà Achimelech. Gesù dunque ha sbagliato il nome e lo Spirito Santo ha voluto che l'errore fosse ricordato. E se questo fosse un modo per farci comprendere quanto grande è stata l'accondiscendenza del Salvatore, che pur essendo il Verbo eterno di Dio che tutto conosce, ha accettato di scivolare su un piccolo errore per essere veramente con noi, dove l'incertezza, il lapsus, la scorrettezza sono il compimento della nostra cultura e della nostra formazione?

Questo semplice esempio potrebbe allora costituire la chiarificazione più illuminante del concetto di inerranza biblica: tutto nella Scrittura è finalizzato alla salvezza, compreso l'errore che provvidenzialmente è sfuggito perché sta a testimoniare con la sua innegabile presenza che è veramente a livello umano la comunicazione divina che ci è stata data.

A questo punto ci rendiamo conto che aveva ragione Origene, quando raccomandava di badare soprattutto ai contenuti spirituali e teologici a cui la Scrittura ci rimanda. Nel suo schema di pensiero egli riteneva che le narrazioni di fatti storici assomigliassero a parabole nelle quali era racchiuso un senso spirituale, come se fossero dei gusci che bisognava rompere e mettere da parte per acquisire il nocciolo del messaggio. Noi, grazie alle più mature conoscenze di cui possiamo servirci, riusciamo ad usare criteri di interpretazione più adeguati. Sappiamo che ogni evangelista ha scelto, tra i numerosi ricordi su Gesù, quelli che riteneva più significativi e li ha disposti in una trama, anch'essa a sua volta significativa, rivestendoli di tratti simbolici ricavati dalla tradizione dell'Antico Testamento. Così Giovanni ha preferito la settimana per indicare che in Gesù Dio operava una nuova creazione, mentre i Sinottici hanno ripreso i temi del deserto e il numero 40 per alludere alla ricreazione del popolo di Dio. Da bravi scrittori essi hanno configurato le loro narrazioni arricchendo i dati storici di rivestimenti simbolici, come farebbe un moderno regista inserendo elementi di modernità nell'allestimento di un dramma antico, per mostrarne la rilevanza per l'oggi, anche a costo di qualche incongruenza o anacronismo. Gli evangelisti, infatti non sono soltanto degli storici, ma appunto, degli evangelisti, custodi del valore perenne della vicenda storica di Gesù. Una piccola forzatura su un dato storico marginale per rendere più sicuro il messaggio non è un errore, ma una scelta geniale.

\* Conferenza tenuta alla Scuola Biblica. La trascrizione del testo, rivista dall'Autore, è stata curata da Annabruna Placa.





### PROPOSTE DI LETTURA\*

ALBERTO GALLAS, Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità, "Biblioteca di teologia contemporanea" n. 83, Queriniana, Brescia 1995, pp. 512, L. 60.000

La "frantumazione" come segno dei tempi. L'idea bonhoefferiana di "anthropos téleios"

Bonhoeffer ha vissuto profondamente la crisi europea del primo dopoguerra, che ha coinciso con gli anni della sua formazione. La "frantumazione" ("Zerrissenheit") della realtà, in ogni sua dimensione (culturale, religiosa, individuale), gli è apparsa ben presto come il segno del suo tempo. Tra le sue letture giovanili, lo colpirono molto le Lettere sulla religione di F. Nauman, che presentano la mordenità come un'epoca in cui ad un cristiano intellettualmente onesto resta solo la possibilità di vivere in modo dicotomico: da una parte, come cittadino del mondo, la cui vita è condizionata dalla lotta per la sopravvivenza, e dall'altra come seguace di Cristo, la cui vita deve essere guidata dal senso di fratellanza, dalla nonviolenza e dal rinnegamento di sé.

Questo studio su Bonhoeffer - impostato secondo una prospettiva di storia della teologia - offre una interpretazione complessiva della figura del teologo e martire berlinese a partire proprio dall'esperienza della "frammentazione". L'esistenza di Bonhoeffer viene presentata come un tentativo ininterrotto di superare la "frammentazione" a partire dalla fede cristiana, considerata come una realtà che coinvolge la vita in ogni suo aspetto e che interpella l'uomo nella sua totalità (anthropos téleios è appunto l'uomo pienamente tale, che affronta l'esistenza impegnando tutto se stesso, che vive la vita in tutte le sue dimensioni), e che tuttavia non si pone in concorrenza con la ricerca dell'autonomia che è tipica dell'uomo moderno.

Davanti alle dicotomie della modernità. Un "modo di

pensare" polemico-dialettico

L'esame degli scritti viene svolto seguendo il loro sviluppo cronologico e nell'ambito del loro contesto storico (politico, ecclesiale, teologico). Viene analizzato il rapporto di Bonhoeffer con i suoi grandi "interlocutori" (viventi e non, come Nietzsche, Kierkegaard e Barth). Ma vengono presi in considerazione anche autori cui solitamente gli studi su Bonhoeffer non dedicano grande attenzione (come A. Schweitzer e O. Cullmann), e altri "interlocutori "minori (come Merz, Sasse, Dibelius, Asmussen, Schlink). L'analisi storica di questo contesto permette di dar maggior rilievo agli elementi di originalità presenti nel pensiero bonhoefferiano.

A fianco delle questioni di merito, che Bonhoeffer affronta nel suo itinerario, si cerca di far emergere le peculiarità del suo "modo di pensare" ("Denkform"). E' proprio su questo piano che è possibile cogliere meglio le modalità con cui egli tenta il superamento della "frammentazione". La realtà può essere colta, secondo Bonhoeffer, solo servendosi di "coppie di concetti" (atto/essere, radicalismo/compromesso, sacro/profano, ultimo/penultimo, ecc.). Se queste coppie vengono concepite come contrapposizioni statiche (cosa che spesso accade nella modernità), ne nascono delle "dicotomie", cioè delle divisioni rigide tra aspetti diversi della realtà (ad esempio tra sacro e profano). Tali dicotomie non possono peraltro essere evitate ricorrendo ad una dialettica e ad una sintesi di stampo hegeliano, ma solo ponendo i "poli" che le costituiscono in un rapporto "vitale" tra di loro. Ciò permette una unità che elimina i dualismi senza per questo dar luogo ad indebite confusioni: si tratta di una unità dinamica o, addirittura, come si legge nell'Etica, di una "unità polemica". Questa impostazione è evidentemente collegata al "pensiero dialogico". Dal confronto con alcuni tra i principali rappresentanti di questa linea di pensiero (Kierkegaard, Gogarten-Grisebach, Guardini), emerge, come tratto specificamente bonhoefferiano, la consapevolezza del carattere storico che contrassegna il dialogo (o la polemica) tra i diversi poli della realtà, per cui l'accento deve spostarsi ora sull'uno, ora sull'altro (ad es., sul "sacro". o sul "profano"), a seconda delle diverse epoche e dei diversi contesti.

Il rapporto positivo del cristiano col mondo. La valorizzazione teologica dell'humanum

Per quanto riguarda l'ultima fase del pensiero bonhoefferiano, che ha dato luogo a molte discussioni, il percorso che conduce da Sequela a Resistenza e resa viene presentato come risultante di duplice itinerario, che trova la sua conclusione nell'idea del "lasciarsi-scacciaredal mondo" che compare nelle ultime lettere dal carcere. Più precisamente: in Sequela Bonhoefffer concepisce la chiesa come comunità di contrasto che deve restare impermeabile allo spirito del tempo (segnato dal nazismo). La chiesa è paragonata all'arca di Noè spalmata di pece dentro e fuori per resistere ai flutti del diluvio. Il soggiorno negli USA del 1939 e l'adesione ai circoli della resistenza aprono una nuova prospettiva, che spinge Bonhoeffer a recuperare il rapporto positivo del cristiano col mondo già presente nei primi scritti. Questo avviene attraverso una teologia dell'incarnazione che concepisce l'incarnazione stessa come "entrata" di Dio nel mondo: è su questa base che nell'Etica viene rivendicata la rilevanza teologica dell'Humanum (cioè della cultura, della giustizia e del diritto, della tolleranza, dei diritti umani). Questa impostazione incarnazionistica porta però con sé un'antinomia: l'incarnato rivendica uno spazio nel mondo, ma com'è possibile concepire questa rivendicazione senza togliere spazio all'uomo, cioè senza porsi in concorrenza con la ricerca dell'autonomia da parte del mondo moderno?

In Resistenza e resa l'antinomia viene superata grazie ad un progressivo abbandono della teologia dell'incarnazione a favore di una teologia della "sofferenza" di Dio. Si deve dunque distinguere tra una theologia crucis incarnationis presente nell'Etica e una theologia crucis passionis presente nelle lettere dal carcere, che trova espressione appunto nell'idea del "lasciarsi-scacciare-dal-mondo" di Dio. Attraverso questo "lasciarsiscacciare" da parte di Dio si libera uno spazio di autonomia per l'uomo, in cui l'uomo stesso può vivere "davanti a Dio senza Dio" (come si legge nelle ultime lettere), cioè nella fede, ma senza rinunciare ai diritti della ormai raggiunta maggior età. All'immagine di Dio come Dio "tappabuchi", propria della religione, si sostituisce quella del Dio biblico. Questa nuova immagine non è quella di un dio morto o assente (come si è sostenuto in passato nelle letture di Bonhoeffer ispirate alla teologia della secolarizzazione), ma di un Dio che, proprio lasciandosi scacciare, propone all'uomo una logica di vita radicalmente rinnovata e, di più, conferisce alla realtà stessa una struttura profonda per cui la piena realizzazione dell'uomo avviene non attraverso la via dell'affermazione di sé, ma attraverso quella dell'"esistere-per-altri". Bonhoeffer in questo modo rivendica la sostanziale sintonia tra il cristianesimo autentico e la ricerca dell'autonomia che caratterizza l'età moderna, sottoponendo contemporaneamente critica l'esaltazione del soggetto operata da quest'ultima.

Poiché l'idea del "lasciarsi-scacciare" si presenta già in Sequela, mentre passa in secondo piano nell'Etica, proprio a Sequela si deve assegnare un ruolo più rilevante nell'itinerario bonhoefferiano di quanto non sia stato fatto finora.

Elementi sapienziali nel pensiero di Bonhoeffer. Cristo come "legge della realtà".

Nell'ultima parte del volume l'idea del "lasciarsi-scacciare" viene esaminata nei motivi di affinità e di differenza con il pensiero ebraico. In Bonhoeffer è possibile d'altra parte individuare la presenza di altri termini appartenenti alla tradizione ebraica, in particolare alle correnti sapienziali: il rilievo dato alla "benedizione" (intesa come approvazione da parte di Dio di ciò che c'è di buono nel mondo, come sua continua vicinanza a tutte le manifestazioni in cui l'energia della vita trova esplicazione), l'idea di leggi profonde inerenti alla realtà che guidano la vicenda umana dall'interno, la fiducia in una giustizia immanente, la preminenza riconosciuta al "consiglio" rispetto alle norme e alle leggi, il valore attribuito all'esperienza e al ruolo degli anziani nel trovare risposta ai "problemi" etici. La stessa definizione che Bonhoeffer dà di Cristo come "legge del reale", che rappresenta un'assoluta novità nella tradizione protestante (luterana), può essere compresa solo alla luce della concezione sapienziale della Torah, cioè di una legge che non è scritta solo nelle due tavole, ma che sostiene il mondo, quasi come una sua struttura in-

L'apertura nei confronti della tradizione ebraica da parte di Bonhoeffer è frutto della radicale problematizzazione cui egli sottopone la forma tradizionale, occidentale, del cristianesimo. In Bonhoeffer (che si è sempre considerato "ai margini" della sua chiesa) convivono una profonda solidarietà con la propria tradizione (luterana) e un atteggiamento costantemente critico nei suoi confronti, e queșto gli permette un reale e franco dialogo con tradizioni diverse dalla sua (da quella cattolica a quella orientale rappresentata da Gandhi). Qui si deve cercare il permanente rilievo ecumenico di Bonhoeffer, il cui pensiero e la cui opera offrono un contributo non ancora adeguatamente valorizzato per costruire un rapporto con l'"altro" che ne rispetti e valorizzi l'alterità.

Numerosi excursus sono dedicati ai problemi specifici, ad esempio l'atteggiamento di Bonhoeffer di fronte alla persecuzione degli ebrei, le sue reazioni alla politica della Reichskirche (la chiesa ufficiale riconosciuta dal

regime) e della stessa Chiesa confessante nei confronti del nazismo, la sua visione della democrazia, la sua concezione dell'ispirazione della Scrittura, della mistica, della trinità, del Medioevo, ecc.

Vengono individuate, infine, le fonti di alcune famose formule bonhoefferiane, come ad esempio P. Tilllich per l'immagine del "Dio tappabuchi", o Chr. Scriver (attraverso Ritschl) per la metafora dell'occhio che non può vedere se stesso (tema legato a quello dell'actus directus).

\* Nota redazionale per gentile concessione della Casa Editrice Oueriniana.

### NOVITA' IN BIBLIOTECA.

La Scuola grande di S.Rocco nella musica e nelle feste veneziane - Testi di Jonathan Glixon, Lorenzo Cesco, Lina Urban - Quaderni della Scuola Grande Arciconfraternita di San Rocco n.2/1996, pp.78

Chi voglia immettersi con poco sforzo in alcuni aspetti della vita veneziana soprattutto del '500, o desideri arricchire con particolari inediti le conoscenze che già possiede, troverà in questo agile volumetto una guida piacevole e suggestiva. Esso illustra principalmente la partecipazione della Scuola di S.Rocco, nei suoi più che trecento anni di vita, alla musica pubblica e alla solennizzazione delle festività religiose e politiche di Venezia. Per numero e qualità dei suoi componenti, la Scuola di San Rocco, una delle Scuole Grandi della città, era in grado di dare un contributo di rilievo al tono della vita cittadina, e la lettura dei saggi che compongono il volume ce ne dà conferma.

Il tema dei rapporti fra la Scuola e la musica viene sviluppato, ponendo a frutto una minuziosa ricerca di archivio effettuata principalmente sulle carte della Scuola, da Jonathan Glixon, che ce ne dà un quadro variegato, da cui apprendiamo un'infinità di notizie: sul numero e la qualità professionale degli esecutori, sui loro obblighi e il loro stipendio, sulla musica che veniva eseguita. Ma soprattutto possiamo constatare e seguire in un percorso secolare l'importanza attribuita dalla Scuola a questa attività, per la quale hanno fra gli altri prestato la loro opera musicisti come Giovanni Gabrieli e Claudio Monteverdi, glorie della musica veneziana. Dalle "note integrative" di Lorenzo Cesco apprendiamo particolari sulla macchina che veniva montata nella chiesa per ospitare il coro: una fastosa cantoria che, scomparsa nel 1960 senza lasciar traccia di sè e da poco ritrovata, è ora in attesa di un restauro che permetta di restituire all'ammirazione dei visitatori e alla sua funzione originaria quest'opera, la cui equilibrata monumentalità ci è documentata da una foto, bella come le altre, spesso rare, che corredano il volume. Il saggio della Urban offre invece un resoconto della partecipazione della Scuola di San Rocco alle feste veneziane, particolarmente fitte nel secolo XVI (nel 1511 in celebrazione della Lega Santissima contro la Francia, nel 1513 per la successiva pace, nel 1515 e nel 1517 per la festività del Corpus Domini, nel 1520 per la traslazione del corpo di San Rocco, nel 1526 per la Lega di Cambrai ecc.). Oltre che con la musica, la Scuola partecipava portando in processione reliquie, stendardi, oggetti preziosi, figure dell'antico e del nuovo testamento con scritte esplicative in forma dialogica: l'effetto scenografico che ne derivava doveva essere imponente e non privo di ripercussioni fisico-emotive su chi stava a vedere. Per esempio, nel 1585 la Scuola di San Rocco partecipa alla processione - in aggiunta alle altre Scuole - con ben ottocento confratelli al seguito di una folla di figure sacre, fra cui demoni e angeli, Adamo, Eva, Abramo, Elia, Mosè, David, Salomone, la regina di Saba, la Vergine, i pastori, Giuseppe, la Torre di Babele, il Giudizio Universale con Cristo giudice. Al tocco della verga di Mosè sgorga in gran quantità dalla roccia vera acqua che bagnava i circostanti, come dice la cronaca; la raffigurazione del

Giudizio Universale viene sottolineata da un grande strepito di trombe e tamburi, che pose ne' circostanti - come continua la stessa cronaca - grandissimo terrore. L'interesse della Scuola per la musica non è tramontato, come possiamo argomentare dalle note conclusive di Cesco sulla sua attività promozionale e sulla recente costituzione della "Accademia di San Rocco": complesso di strumentisti orientatato alla riproposizione delle musiche che costituivano tanta parte della civiltà veneziana: testi inediti, la cui comparsa oggi rappresenta una scoperta, o testi già noti, ma che oggi possiamo sentire in una esecuzione più fedele ai testi originali e alla timbrica con cui venivano eseguiti.

Franco Tonon



VITA DEL CENTRO

### «L'OLIVO BUONO»

PRESENTATO AL CENTRO PATTARO IL LIBRO POSTUMO DI RENZO FABRIS

Quella di Renzo Fabris è una personalità singolare di uomo di fede cristiano che percepisce la conoscenza dell'ebraismo e il dialogo ebraico-cristiano come una necessità imprescindibile per la Chiesa. Alcuni significativi frutti della sua appassionata esperienza sono stati raccolti nel volume intitolato L'olivo buono. Studi su ebraismo e cristianesimo, pubblicato postumo dall'Editrice Morcelliana lo scorso anno e presentato il 16 maggio scorso al Centro Pattaro da Amos Luzzatto e Piero Stefani.

Luzzatto ha sottolineato la densità del contenuto di un volume apparentemente di modeste proporzioni, rilevando che esso non è un libro da leggere e riporre, ma costringe a riflettere e a ragionare. Stefani ha affermato che quella di Fabris è un'eredità che va custodita e preservata, ma nel contempo va investita per farla fruttare. Fabris è fra coloro che hanno compreso che con il documento conciliare *Nostra Aetate* la chiesa cattolica ha imboccato una via di radicale mutamento della tradizionale posizione da lei assunta anzitutto nei confronti dell'Ebraismo e poi relativamente alle altre religioni non cristiane, prima fra tutte l'Islam.

Il volume sarà oggetto di recensione su un prossimo numero del «Notiziario».

(M. d. M.)

### LETTURA COMMENTATA DELLE CONFESSIONI DI SANT'AGOSTINO

Nei mesi di ottobre e di novembre si svolgerà il secondo ciclo di letture commentate delle *Confessioni*: «Sant'Agostino e le difficoltà del credere». L'iniziativa è organizzata dal Centro Pattaro in collaborazione con la parrocchia di Santo Stefano e prosegue il programma già avviato l'anno scorso, ripetendo la formula che era risultata efficace. Si tratterà, quindi, di una lettura continua del testo, attraverso la quale sarà fatta risaltare la provocazione che il percorso spirituale di sant'Agostino propone all'uomo di oggi; una lettura contestualizzata, storicizzata, ma anche impegnata a cogliere la profondità del messaggio che dalle sue pa-

role può giungere al nostro spirito.

Il programma si aprirà con due conferenze "parallele" sul tema «Libertà e grazia: il mistero della salvezza» che saranno tenute in due serate consecutive (martedì 15 e mercoledì 16 ottobre) da Alfred Schindler, teologo evangelico e da Giorgio Maschio, patrologo cattolico. Seguiranno poi (dal 22 ottobre al 26 novembre) le letture commentate dei libri III, IV e V delle *Confessioni*. La sede sarà la Sacrestia Maggiore della chiesa di Santo Stefano e l'orario rimarrà sempre alle 21.00. (M. D. P.)

### INIZIATIVE PER IL DECIMO ANNIVERSARIO \_ DELLA MORTE DI DON GERMANO\_

Il prossimo 27 settembre ricorre il decimo anniversario della morte di don Germano: questa ricorrenza richiede che la sua memoria sia sottolineata in modo speciale. Anche se nel nostro cuore la sua testimonianza e il suo insegnamento rimangono ben impressi, quanto più passa il tempo sempre più ci affiancano delle persone alle quali può sfuggire il valore che noi diamo a questo ricordo, semplicemente per il motivo che sono troppo giovani per aver conosciuto don Germano di persona. Le iniziative che si stanno preparando per l'anniversario vogliono anche offrire l'occasione per riflettere attorno ad alcuni temi che erano tipici della sensibilità di don Germano e che rappresentano delle tappe lungo il cammino di fede e di pensiero compiuto dalla Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II.

Vi segnaliamo alcuni degli appuntamenti previsti, mentre altri sono ancora in via di precisazione.

Giovedì 27 settembre alle ore 18.30 nella chiesa di Santo Stefano vi sarà una celebrazione eucaristica presieduta dal Patriarca.

Giovedì 3 ottobre don Germano verrà commemorato dalla Fondazione Scientifica "Querini Stampalia", di cui fu per molti anni il presidente, e dal Centro Pattaro con una giornata di studio, realizzata in collaborazione, che avrà per tema: «La rivelazione nel conflitto delle interpretazioni? - Possibilità e fondamento del dialogo interreligioso». L'iniziativa - che si terrà all'Ateneo Veneto con inizio alle ore 9.15 - comprenderà tre rela-

zioni che metteranno a tema il problema dell'approccio alla rivelazione nelle tre grandi tradizioni religiose monoteistiche e che saranno tenute da: Stéphane Moses (Hebrew University of Jerusalem), Bruno Forte (Facoltà Teologica dell'Italia meridionale) e Khaled Fouad Allam (Università di Trieste); si concluderà con una tavola rotonda cui parteciperanno i tre relatori e numerosi studiosi. Sarà presente ai lavori il Patriarca Marco Cè.

## LA RIVELAZIONE NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI?

### Programma

### ore 9.15 Apertura dei lavori

Introducono:

Marino Cortese

Presidente della Fondazione Querini Stampalia

Bruno Bertoli

Presidente del Centro di Studi Teologici

Germano Pattaro

#### ore 10.00 Commemorazione di don Germano Pattaro

Renzo Bertalot

Pastore valdese

#### ore 10.30 Relazioni

Stéphane Moses

Hebrew University of Jerusalem

Bruno Forte

Facoltà Teologica dell'Italia meridionale

Khaled Fouad Allam Università di Trieste

ore 13.00 Intervallo

ore 14.30 Ripresa dei lavori e dibattito

ore 16.30 Tavola rotonda conclusiva con la partecipazione dei relatori

### Partecipano:

Marco Cè

Patriarca di Venezia Massimo Cacciari Sindaco di Venezia Antonio Acerbi

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Napoleone Barbato

Scuola di formazione biblico-teologica di Mestre

Maria Cristina Bartolomei Università di Milano Paolo Bettiolo Università di Padova

Riccardo Calimani

direttore della sede RAI Veneto

Giovanni Cereti

Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace

Roberto Gilardo

Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino

Giuseppe Goisis Università di Venezia Amos Luzzato studioso di ebraistica Felix Machado

Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

Paolo Ricca

Facoltà Valdese di Teologia di Roma

Fritjof Roch teologo luterano Luigi Sartori

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

di Padova Italo Sciuto

Università di Venezia

Piero Stefani

redazione di "Il Regno"

Tecle Vetrali

Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino

Carmelo Vigna
Università di Venezia
Maria Vingiani

Segretariato Attività Ecumeniche



**NOTIZIARIO** 

Organo del Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro" dello Studium Cattolico Veneziano Anno IX, n. 2 aprile-giugno 1996 Pubblicazione trimestrale Registrazione del Tribunale di Venezia n. 922 del 25.2.1988 Sped. in abb. post. Gr. IV/50% Direttore responsabile Leopoldo Pietragnoli

Redazione Maria Angela Gatti Francesca Palma

Progetto grafico Alberto Prandi Redazione San Marco 2760 30124 Venezia Tel.e Fax 041/5238673

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

### **SOMMARIO**

Pag. 1
OLTRE LA MORTE... CONTRO LA MORTE...
LA RISURREZIONE
Bruno Forte

Pag. 7
UNITÀ E DIVERSITÀ
NELLA RICERCA ECUMENICA
Paolo Ricca

Pag. 9
VERITÀ ED ERRORE NEI RACCONTI BIBLICI:
I PROBLEMI DELL'INERRANZA
Romeo Cavedo

Pag. 12

DALLA BIBLIOTECA PROPOSTE DI LETTURA NOVITÀ IN BIBLIOTECA

The same

\_\_ Pag. 14

#### VITA DEL CENTRO

«L'OLIVO BUONO»

PRESENTATO AL CENTRO PATTARO
IL LIBRO POSTUMO DI RENZO FABRIS

LETTURA COMMENTATA DELLE

CONFESSIONI DI SANT'AGOSTINO

INIZIATIVE PER IL DECIMO ANNIVERSARIO

DELLA MORTE DI DON GERMANO

Fondazione Querini Stampalia Centro di Studi Teologici Germano Pattaro

### LA RIVELAZIONE NEL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI?

Possibilità e fondamento del dialogo interreligioso

3 ottobre 1996

Giornata di studio in memoria di don Germano Pattaro nel decimo anniversario della morte

Ateneo Veneto, S. Fantin - Venezia

