



NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno X - n. 2 - Aprile-Giugno 1997 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

LA LETTERA DEL PATRIARCA SUL GIUBILEO



ANNO DI GRAZIA

Card. Marco Cè

Pubblichiamo parte della lettera indirizzata dal Patriarca di Venezia alla sua Chiesa sul senso del prossimo anno giubilare.

(...) Il bimillenario della nascita di Gesù, celebrato con grande "giubilo" è il senso e il contenuto del Giubileo: esso sarà quindi una festa in onore di Lui, unico Salvatore del mondo.

In occasione di tale evento, per un verso o per l'altro, tutto il mondo parlerà di Gesù. Sarà un'occasione di annuncio unica, da vivere con gli atteggiamenti interiori dell'apostolo Paolo: «Purché in ogni maniera, per ipocrisia o per sincerità, Cristo venga annunziato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene» (si veda con molta attenzione Fil 1,12-18).

Il Signore ci offre un'occasione propizia (un *kairòs*) che ci apre molte strade (storica, teologica, artistica, culturale, ecc.) per parlare di Gesù e, in qualche modo, far risuonare il suo nome "che è al di sopra di ogni altro nome" (Fil 2,9): incontrare Gesù è sempre grazia, tempo di salvezza. Egli ha segnato i destini dell'umanità: anche un non credente non potrà non parlare di lui nel bimillenario della sua nascita.

Il titolo parla di *Anno di grazia* del Signore, perché si punta sull'intero anno del Giubileo inteso proprio come "Anno di grazia". Si tratta quindi di intraprendere una "missione lunga", nella quale l'ordinaria vita della Chiesa viene celebrata in modo che esprima il massimo delle sue potenzialità. (...) A questo tempo, che intende celebrare straordinariamente i contenuti ordinari di grazia dell'anno liturgico, ci si prepara per due anni: essi dovrebbero aiutare a capire i tesori che sono nelle nostre mani, la grazia che fruttifica nella vita di una comunità ecclesiale e la missionarietà che da essa si sprigiona. (...)

Lo sguardo su Gesù

Per comprendere che cos'è l'Anno di grazia, prima di tutto fissiamo lo sguardo di fede sul Cristo Signore, così come ce lo presenta l'evangelista Luca in una scena emblematica, agli inizi del ministero messianico.

"Gesù si recò a Nazaret, dove era stato allevato; ed entrò, secondo il suo solito, di sabato nella sinagoga e si

alzò a leggere. Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; apertolo trovò il passo dove era scritto:

*Lo Spirito del Signore è sopra di me;
per questo mi ha consacrato con l'unzione,
e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio,*

*per proclamare ai prigionieri la liberazione
e ai ciechi la vista;*

*per rimettere in libertà gli oppressi,
e predicare un anno di grazia del Signore.*

Poi arrotolò il volume, lo consegnò all'inserviente e sedette. Gli occhi di tutti nella sinagoga stavano fissi sopra di lui. Allora cominciò a dire: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udito con i vostri orecchi». Tutti gli rendevano testimonianza ed erano meravigliati delle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca" (Lc 4,16-22).

L'Anno di grazia appartiene alle promesse preannunziate dai profeti e che Gesù è venuto a compiere, instaurando il regno di Dio con segni e parole di salvezza. Il frutto della missione di Gesù, consacrato con l'unzione dello Spirito Santo, è la redenzione intesa come conversione e riconciliazione con Dio e con i fratelli e liberazione degli uomini dalle schiavitù degli idoli di oggi: il danaro, i consumi eccessivi, l'economia come valore supremo, i vari tipi di oppressioni dell'uomo, ecc...

Il cuore dell'Anno di grazia è la Pasqua, cioè Cristo crocifisso e dal Padre risuscitato, presente nella Chiesa soprattutto mediante il sacramento dell'Eucaristia. Questo mistero che lega "cielo e terra" è la chiave di volta di tutto l'universo e della storia della salvezza. La Domenica ne costituisce l'"oggi" sacramentale, che contiene il compimento delle promesse di Dio:

a) dalla comunione eucaristica nasce e si edifica la Chiesa, che è il fine e il frutto del corpo donato e del sangue versato di Cristo;

b) in questa comunione è dato lo Spirito, che incessantemente spinge la Chiesa in missione, dandole la forza di testimoniare il Crocifisso risorto, l'autore della vita (At 1,8; 3,11; ecc.);

c) infine il discepolo, trasformato ad immagine di Cristo dalla comunione al suo corpo e sangue, è chiamato a divenire memoria di Lui in una vita secondo il Vangelo e

secondo il comandamento nuovo dell'amore.

Aprirsi a tutto questo coinvolge e impegna ogni dimensione della nostra umanità e quindi anche la razionalità, illuminata dalla fede. La sequela di Gesù diventa così, necessariamente, un modo nuovo di vivere e di agire che, condiviso e trasmesso nella fraternità ecclesiale, forma una mentalità e genera una prassi: oggi diremmo "crea una cultura". Una cultura che è autenticamente umana, dato che tende ad esprimere il disegno secondo il quale Dio ha creato l'uomo (cfr Col 1,15-20). Ritengo questo fatto importante e decisivo, per non ridurre il cristianesimo a un fatto esclusivamente intimo, svuotandolo di ogni efficacia al di là di quanto avviene nella sfera personale e rendendolo quindi, in ultima analisi, socialmente irrilevante e superfluo. In tal modo l'Incarnazione stessa, cuore dell'universo, verrebbe svuotata di senso e di verità.

Quanto andiamo dicendo non è da cercare nello straordinario, al di fuori delle "solite cose". Si trova anzi dentro l'ordinario: è il seme dell'Anno liturgico messo nei solchi del nostro tempo, di Domenica in Domenica, nelle nostre parrocchie. La sfida è di farlo fruttificare, esplicitando l'implicito. Tutto il triennio che conduce all'Anno di grazia deve essere una prolungata contemplazione del mistero di Cristo, una scoperta e un incontro con il Vivente, che ci dona lo Spirito cristificante, nel quale gridiamo "Abbà". Gesù ci mostra il Padre e, nello Spirito, ci conduce a Lui. Ci introduce nella Trinità, ce la disvela, apre in noi gli spazi della inabitazione: egli ci guida sulla via della vita, cosicché tutto sia rivolto e proteso per mezzo di Lui al Padre in un solo Spirito (cfr Ef 2,18). Il volto del Padre lo si vede solo nelle sembianze di Cristo, e la sua misericordia la si sperimenta nell'amore di Cristo, così come chi sia lo Spirito e come agisca, lo si conosce solo nell'incarnazione del Figlio di Dio e nell'azione sulla sua umanità, azione prolungata nella nostra anima, noi che siamo il corpo di Cristo. E tutto questo ci viene dato nel "quotidiano" della vita di fede. Il battesimo ci introduce nella famiglia di Dio: i rapporti familiari sono i più profondi, i più decisivi per ogni persona, ma anche i più semplici, realizzabili da tutti, grandi e piccoli, dotti e disabili psichici ...

Ho un sogno: che queste cose, dette e ridette, masticate e "ruminare" per tre anni, rimangano nella memoria del popolo di Dio, diano sostanza alla sua fede e, così, si traducano in gesti e progetti di vita. In tal modo, la comunità eucaristica e la Domenica, che ne è il cuore pulsante, potrebbero essere la sorgente della santità più autentica e alla portata di tutti e del cosiddetto "progetto culturale" di cui oggi si parla.

Intenzionalmente accosto santità e progetto culturale cristianamente animato: perché non si dà santità cristiana che non fiorisca in mentalità, comportamenti e stili di vita "nuovi" (la vita di fede è "Cristo in noi, speranza di gloria" [Col 1, 27], non una ideologia), né si dà autentica cultura cristianamente animata che non sia radicata nella "vita in Cristo".

Gli obiettivi della Chiesa

Quello che lo Spirito ha fatto in Cristo Capo, primo evangelizzatore, spingendolo a intraprendere la sua missione (cfr Lc 4,14), oggi continua a farlo nella Chiesa, che è costituita "popolo messianico" (cfr *Lumen Gentium* 9). Perciò anche noi, assumendo in prima per-

sona le parole pronunciate da Gesù nella sinagoga di Cafarnaò, possiamo individuare ciò che conta e va fatto crescere in vista dell'Anno di grazia del Signore. Più che di attività da organizzare è un cammino che si apre per la nostra Chiesa.

Il primo obiettivo è di risvegliare i praticanti e la comunità cristiana perché, vivendo ciò che credono, possano essere anche evangelizzatori.

Questo va detto con grande forza: il Vangelo si diffonde per irradiazione da una comunità credente che sia memoria viva di Gesù. Pensare di realizzare una missionarietà, razionalisticamente programmata, è contro la natura del Vangelo, che, come abbiamo appena detto, non è una ideologia, ma memoria viva di Cristo da vivere nella comunità credente.

Ciò non significa escludere iniziative specifiche di annuncio per i lontani e non credenti, per ammalati, emarginati, carcerati ecc. Esse, anzi, andranno pensate e proposte con creatività e passione: "i poveri" sono i primi a cui annunciare la lieta notizia. Ma il "ceppo", su cui queste iniziative devono crescere, rimane la comunità credente. Senza questa tutto è assolutamente e radicalmente sproporzionato al fine da raggiungere. Su questa convinzione le idee devono essere in partenza molto chiare.

Quindi la prima urgenza è implorare lo Spirito Santo perché metta in moto un cammino di conversione. Quanto è accaduto nel giorno di Pentecoste è normativo per la Chiesa di sempre. Ogni ipotesi pastorale che non ponga questo fondamento è destinata a fallire. Bisogna prendere sul serio gli Atti degli Apostoli e credere che la Chiesa ne è la continuazione: "il quinto Vangelo".

Tale convinzione, che è fondamentale, demitizza anche il discorso dei cosiddetti "lontani". La prima cosa da fare per offrire loro una "provocazione" di fede è di farli incontrare con una comunità (senza escludere il singolo battezzato) che sia memoria viva di Cristo. È la Chiesa che dice la Parola e la testimonia (mai disgiungendo i due termini, perché Gesù è Parola viva); essa è la protagonista dell'appello di fede. Gesù nella storia di oggi è presente "in sacramento": la Chiesa (sua memoria viva) e i Sacramenti. (...)

In definitiva la preparazione all'Anno di grazia del Signore esige una conversione e provoca un rinnovamento sul piano ecclesologico e sacramentale. Ciò che noi proponiamo non è altro che una forte chiamata a vedere con stupore e a fruire con rendimento di grazie ciò che già viviamo: come il cieco di Gerico a cui Gesù apre gli occhi. È chiamata a vedere che cos'è la Chiesa (quinto Vangelo e mutua edificazione nella carità), che cosa sono i sacramenti (gesti di Cristo oggi) e l'Anno liturgico (la grazia attuale dei misteri di Cristo, che ci raggiunge nel nostro esistere).

La comunità cristiana in missione è chiamata a vivere l'Anno di grazia come evento (bimillenario: annuncio di Gesù e incontro con Lui) e profezia, perché saremo spinti a realizzare un modello di Chiesa e di parrocchia per il tempo che ci sta davanti:

- una Chiesa prevalentemente protesa nella evangelizzazione "fuori le mura", imparando da Gesù a sottrarsi all'intrattenimento, uscendo ad annunciare il regno di Dio (cfr Lc 4,42-4) in ogni luogo dove l'uomo vive, lavora, soffre, lotta e spera;

- e perciò fortemente impegnata nel formare dei laici evangelizzatori, come accade sempre nelle giovani

Chiese, nate dalle missioni, dove i catechisti indigeni sono i veri evangelizzatori e i primi responsabili d'una elementare comunicazione e assimilazione del messaggio evangelico nella loro cultura.

In questa rinnovata immagine di Chiesa e parrocchia per il terzo millennio, i battezzati laici diventano uno snodo necessario. Essi infatti, più di ogni vescovo o prete, vivono nella diaspora del mondo radicalmente secolarizzato, immersi nella concretezza della storia, che attende proprio loro come interpreti vivi del Vangelo, per essere redenta dalla disperazione e aprirsi alla speranza. In forza dell'unzione battesimale e crismale, che li unisce e li conforma a Gesù Cristo, essi sono spinti oggi, come fece Lui quel giorno nella sinagoga di Nazaret, ad alzarsi per pronunciare vivamente il lieto messaggio e così si compiano "oggi" le promesse di Dio in chi ascolta. Perciò quando dico "laici evangelizzatori" intendo laici che "profetizzano":

a) nella continua docilità allo Spirito, che rende "consapevoli del momento - *kairòs*" (Rm 13,11), perché vivono nella luce della Pasqua il loro tempo e perciò non lo disertano, né lo fuggono: anzi sanno riconoscere che "Dio ha assegnato loro un posto così sublime, e ad essi non è lecito abbandonarlo" (A *Diogneto* 6,10);

b) con la parola (cfr Gl 3,1-5), dando ragione della loro speranza, perché non raccontano se stessi ma Colui che li ha amati e ha dato se stesso per loro (cfr Gal 2,20): nel loro comunicare testimoniano il Vivente dinanzi a tutti, perché per tutti egli è venuto, e si rendono spazio dell'incontro con Lui;

c) con la professione, esercitata con passione e con competenza, perché in tutto quello che pensano, dicono e fanno, sono "nuovi", "salvati": fanno quindi cose salvate; costruiscono una storia salvata, almeno in germe: quindi solidale, cioè radicata nell'amore, in cui l'uomo non è cosa o funzione, ma persona in relazione con Dio (a cui dà del tu).

Quanto stiamo proponendo ha un carattere eminentemente popolare, non solo perché destinata a tutte le persone del nostro territorio, ma perché tutti i battezzati ne diventino protagonisti: ognuno è abilitato a fare ciò che proponiamo dal Battesimo, dal dono dello Spirito, dalla comunione eucaristica, purché si lasci personalmente conquistare dal Signore e non nasconda il suo talento (cfr Mt 25,25).

È chiaro che ciascun battezzato, che si rende disponibile alla missione, intesa come attività pastorale specifica, farà sue due caratteristiche dei "settanta" (cfr Lc 10,1):

- metterà in atto capacità, doti e tempo, di cui Dio gli ha fatto dono, per essere "testimone ecclesiale": i settanta infatti furono mandati "a due a due" (Lc 10,1);

- saprà determinare la sua attività in base al contesto, in cui si trova inserito, e tra le persone che incontrerà: i settanta infatti furono inviati "in ogni città e luogo".

Questo tocca anche la cosiddetta pastorale d'ambiente, la quale ha bisogno di rinnovarsi in forme specifiche di corresponsabilità, non solo valorizzando le relazioni dei laici con i pastori, ma ancor più dei laici fra di loro.

Nella "diaspora" ci si può anche perdere.

Così inteso l'Anno di grazia del Signore altro non svolge che un processo di più intensa conversione al Signore, e di fedeltà al Concilio, promuovendo una mentalità ecclesologica più coerente, prima di cose da fare o strutture da mettere in atto.

Ci accingiamo quindi ad attuare una messa a punto che valorizzi e, se il Signore vuole, porti a frutto tutto lo sforzo di evangelizzazione degli anni passati, soprattutto il prezioso lavoro sull'Iniziazione Cristiana "guardando gli adulti" e l'esperienza dell'Anno Marciano. Nello stesso tempo guardiamo in avanti, mettendoci in cammino verso il tempo che il Signore ci dona.

Ora due compiti si presentano alla comunità cristiana:

- un'esplicita e mirata preparazione dei presbiteri;
- la preparazione specifica di laici evangelizzatori.

L'obiettivo è che costoro, con compiti diversi, rimangano nella comunità per una ministerialità permanente a servizio di tutti. Una realtà che, proprio per il legame intrinseco con la storia e il mondo da una parte, e con i pastori dall'altra, potrebbe essere l'elemento con cui la comunità "calibrerà" sui segni dei tempi la sua pastorale di evangelizzazione, perché sia tempestiva. Così la nuova evangelizzazione si rende capace di evangelizzare il presente, rivolgendosi ad esso e non a situazioni ormai appartenenti al passato.

Quanto stiamo prospettando avrà efficacia, se fin d'ora rinoveremo la scelta di servire il Signore (cfr Gs 24). E questo significa:

- credere all'adorabile persona di Gesù, Figlio di Dio, morto e risorto, unico Salvatore: colui che è ieri, oggi e sempre;

- convertirsi al suo Vangelo, rinnovando secondo esso la mentalità (prima di tutto) e la prassi, mettendo in atto un processo che inizi a fare della "comunità del Risorto" e dei singoli battezzati, in essa radicati, la memoria viva del Signore nella storia;

- essere testimoni del Risorto, rendendo ragione della speranza che è in noi con le parole esplicite della fede (confessando Gesù e non arrossendo del Vangelo), e "facendo la verità nell'amore" in ogni ambito della vita, culturale, professionale e sociale.

Sono questi gli atteggiamenti fondamentali con i quali la comunità cristiana è spinta dallo Spirito a fare la parola di Gesù, a tradurla in atto, a riconoscerne e proclamarne la potenza salvante e vivificante: "Oggi si è adempiuta questa scrittura..." (Lc 4,21). Nell'Anno di grazia del Signore siamo chiamati a misurarci non sulla richiesta di sicurezze umane (cfr 1 Cor 1,22-5) ma sulla fedeltà a Gesù Cristo, nel quale siamo costituiti popolo messianico. Nell'adesione viva a Lui diveniamo per sua grazia "un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza" (*Lumen Gentium* 9) per l'umanità. (...)

Il testo integrale della lettera La comunità cristiana in missione nell'Anno di grazia del Signore è pubblicato dalle Edizioni CID ed è reperibile presso le librerie Studium di Venezia e Paoline di Mestre, oppure può essere richiesto direttamente al Centro di Informazione e Documentazione del Patriarcato di Venezia, Castello 5660, 30122 Venezia.

LIBERTÀ E GRAZIA: IL MISTERO DELLA SALVEZZA*

Alfred Schindler

Parlare di libertà e grazia a riguardo delle *Confessioni* di Agostino di per sé non è difficile; più difficile è farlo da protestante se lo stesso tema verrà trattato dopo da un relatore cattolico, perché in questo caso ci si aspetterebbe che alcune delle differenze già note tra le dottrine delle nostre chiese venissero alla luce anche nell'interpretazione dell'opera di Agostino. Si giungerebbe allora a una problematica simile a quella che si incontra quando si affronta per esempio la dottrina agostiniana dell'eucaristia: in certi punti può sembrare quasi un anticipatore di Calvino, però può sembrare anche un buon cattolico. Al contrario, questo non è possibile per le *Confessioni*. Non si può fare una lettura protestante delle *Confessioni* e contrapporla a una lettura cattolica. Le *Confessioni* non furono un tempo e non sono oggi oggetto di contesa confessionale; perciò devo affrontare il mio tema in modo diverso: devo parlare della ricezione delle *Confessioni* presso i riformatori e con ciò far rivivere almeno una parte della nostra eredità protestante, per spiegare poi perché e quanto ci sia di protestante in esse, ma per spiegare anche quanto la dottrina della libertà e della grazia nelle *Confessioni* di Agostino, al giorno d'oggi - e in fondo già nelle confessioni del XVI secolo - non ci divida affatto, e quanto allora Agostino meriti il titolo di "padre comune nella fede", che nel nostro secolo è stato attribuito a Lutero¹.

Il tema di grazia e libertà come si presenta nelle Confessioni di Agostino.

L'opera di Agostino non si chiama "De vita mea" e non porta nessun altro titolo che ci autorizzi a ritenerla una biografia o un'autobiografia. È uno scritto che confessa la bontà di Dio e i peccati umani, ed è uno scritto che vuole *provocare* nel lettore una tale "confessio laudis". Però l'oggetto di questa confessione è la vita di Agostino, e perciò l'opera contiene in forma di preghiera anche dei racconti della sua propria vita, ma in modo selettivo. Per usare le sue stesse parole: «I tredici libri delle mie *Confessioni* lodano Dio giusto e buono per le azioni buone e cattive che ho compiuto, e volgono a Dio la mente e il cuore dell'uomo». E aggiunge: «per quanto mi riguarda hanno esercitato questa azione su di me mentre li scrivevo e continuano ad esercitarla quando li leggo».² Ci si deve allora immaginare che Agostino qualche volta abbia preso in mano le sue *Confessioni* e abbia riflettuto sulla propria vita, o meglio: pregando abbia lodato Dio e abbia pensato ai suoi propri errori e alla guida divina.

Allora è chiaro che usando come titolo i termini libertà e grazia cogliamo sicuramente il tema delle *Confessioni*, non nel senso di una trattazione teologica, che sarebbe orientata principalmente a delle tesi dottrinali o all'esegesi biblica, ma nel senso di una direzione spirituale o una direzione alla vita spirituale, espressa in forma letteraria. Le *Confessioni* sono un documento di spiritualità e non di dottrina. Riguardo al nostro tema, Agostino ha scritto anche dei trattati propriamente teologici, soprattutto più tardi contro i Pelagiani, ma anche già prima, ad esempio contro i Manichei. Invece, nelle *Confessioni* ha presentato *se stesso* dal punto di vista delle questioni della grazia e della libertà, del peccato e del servo arbitrio.

Nonostante ciò, non si può dire che le *Confessioni* non contengano alcun programma teologico. Benché anche i Vangeli del Nuovo Testamento o la Divina Commedia di

Dante non siano dei trattati teologici, anch'essi contengono dei programmi teologici. Le *Confessioni* sono state composte all'incirca negli anni 397-401, e ciò significa che gli inizi della stesura risalgono ad un anno che era di grande importanza per lo sviluppo teologico di Agostino. Con una certa sicurezza si può collocare l'inizio della stesura delle *Confessioni* un anno dopo un'altra opera che concerne il problema della grazia e della libertà e che risulta decisiva non soltanto all'interno dello sviluppo di Agostino, bensì per tutto l'Occidente cristiano cattolico o protestante. Nello scritto *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* di quel periodo egli enuncia per la prima volta in modo chiaro e totale che l'uomo per ottenere la salvezza non dispone di una volontà libera. Egli descrive così la propria lotta con un testo della Lettera ai Romani di Paolo: «Nella soluzione di questa questione mi sono dato molto da fare per sostenere il libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio»³. Con ciò egli vuole dire: ho tentato di mettere d'accordo le argomentazioni di Paolo riguardo alla elezione e al ripudio da parte di Dio con la dottrina del libero arbitrio, ma «vicit gratia»: la grazia vinse, cioè sono giunto alla convinzione che è solo ed esclusivamente per l'azione di grazia di Dio che la nostra volontà si volge dal peccato al bene, che l'egoismo e l'incredulità diventano fede, amore e speranza. All'uomo manca qualsiasi possibilità per fare con le sue forze dei passi verso Dio, a cui Dio dovrebbe rispondere positivamente. Solo Dio ci spinge ad amarlo, e il suo venirci incontro è soltanto un dono. Anche il premio delle nostre buone azioni è soltanto un dono di Dio e non qualcosa su cui noi possiamo avanzare delle pretese, perché il bene, con cui egli premia, già prima era il suo dono.

Questa dottrina può sembrare all'uomo moderno pessimistica, autoritaria, fatalistica. Essa è stata criticata ormai abbastanza in quasi un millennio e mezzo di storia dell'Occidente dopo Agostino, soprattutto a partire dall'Illuminismo. Ma da Agostino stesso e da tanti altri, tra cui includo anche me, è stata sentita come una dottrina liberatoria. In effetti è un paradosso che la dottrina del servo arbitrio significhi, in fondo, libertà. E ciò non è facile da capire. Una via per comprenderla meglio è la lettura delle *Confessioni*. Si potrebbe dire in uno slogan: le *Confessioni* sono uno scritto di propaganda per la nuova dottrina agostiniana della grazia. O meglio: esse portano il lettore in modo narrativo, orante e poetico sulla via interiore della comprensione della grazia divina come concessione della libertà.

Le parti biografiche delle *Confessioni* mostrano la storia della sua vita sotto questo segno: egli cerca solo se stesso, è un egoista che nella palude dei suoi desideri, dei suoi godimenti e delle sue ambizioni professionali cerca sempre la felicità, ma senza mai raggiungerla e così rimane alla fine scontento. Egli da solo non può tirarsi fuori da questa palude. Durante più di trent'anni di vita fino alla conversione, lungo il suo cammino appaiono varie figure e fenomeni che lo influenzano. È da nominare prima di tutto sua madre, che lo vuole portare alla fede cristiana e che piange infinitamente e prega - senza successo, come pare, per tanto, per troppo tempo.

Al margine del cammino di Agostino appaiono anche le correnti spirituali di quell'epoca, che lo conducono a rinsaldare ancora di più la sua lontananza da Dio sul piano della visio-

ne del mondo, della mitologia, della religione, soprattutto il manicheismo.

Le decisioni di Dio, che stanno dietro a queste esperienze, rimangono nascoste a tutti quelli che ne sono coinvolti. Questi, soprattutto Agostino stesso, vivono *pienamente* nel loro peccato e con ciò nella loro inconsapevole schiavitù o - come Monica - in una fede spesso molto ingenua, anche se autentica. Il lento avvicinamento di Agostino alla luce della grazia avviene poi inavvertitamente, cioè attraverso degli incontri che, senza che egli lo sospetti, lo portano passo dopo passo più vicino alla verità. All'inizio egli ascolta le omelie di Ambrogio per puro interesse retorico; anche i libri dei neoplatonici, che inaspettatamente lo portano a una migliore comprensione della creazione, li legge dapprima su consiglio di un filosofo e non con interesse cristiano-teologico. Così nel percorso intellettuale di Agostino sembra che la grazia di Dio non si renda mai del tutto disponibile. E l'avvicinamento alla vita ascetica, cioè la cosiddetta conversione, la famosa scena nel giardino a Milano, descrive chiaramente l'irruzione della forza soprannaturale in lui, dopo che egli dall'esterno, attraverso la voce del bambino nel giardino attiguo, aveva ricevuto l'impulso di aprire una pagina della Lettera ai Romani di Paolo. *Niente* egli può per forza propria, *tutto* è grazia; soltanto in questo momento comincia la vera libertà, cioè la libertà di volere e fare veramente il vero bene.

Lutero e Calvino rispetto alle Confessioni di Agostino.

I riformatori e le chiese protestanti posteriori si sono richiamati sempre ad Agostino e solo in scarsa misura lo hanno criticato, mentre hanno quasi sempre sottolineato che egli in fondo coincide pienamente con la teologia riformata e luterana. Un libro recente su Calvino e Agostino porta addirittura il titolo *Augustinus totus noster* (Agostino è pienamente nostro)⁴⁹, che è una citazione letterale di Calvino. All'interno di questo atteggiamento pienamente positivo rispetto al nostro padre della Chiesa rientra certamente anche la lettura e l'uso delle *Confessioni*. Naturalmente tutti i grandi riformatori leggevano le opere di Agostino, e quindi anche le *Confessioni*, già nel loro periodo cattolico e le citavano anche più tardi da riformatori, perché nel loro ambiente, un umanesimo ispirato dalla Bibbia, che esisteva anche in forma cattolica, il padre della Chiesa era e rimaneva un caposaldo dell'istruzione teologica e di cultura generale.

Così per noi può essere interessante il fatto che quest'opera fosse nota più o meno a tutti, ma quello di cui ci dobbiamo occupare questa sera è certamente in quale particolare modo le singole personalità si sono appropriate delle *Confessioni*. Tralascio vari importanti riformatori come Zwingli e Bullinger, la cui ricerca è oggetto del lavoro dell'istituto di Zurigo che io dirigo. Penso che il loro rapporto con le *Confessioni* non sia particolarmente interessante. Estremamente interessante, invece, è il rapporto di Lutero con quest'opera e perciò gli lascio più spazio⁵¹. Calvino sta all'inizio della formazione della confessione riformata e assume l'eredità di Zwingli, perciò parlerò un po' anche di lui. Di Lutero possediamo addirittura l'esemplare delle *Confessioni* che egli leggeva ancora da monaco pienamente cattolico ed egli vi ha scritto delle annotazioni a margine che sono riportate nell'edizione moderna dei suoi scritti⁶¹. Devo aggiungere qui brevemente che Lutero era monaco agostiniano dal 1505 perciò doveva avere un interesse molto grande per l'opera del padre dell'ordine. La sua riforma portò più tardi anche ad una crisi del suo ordine. Ma ritorniamo alla sua lettura: queste glosse risalgono all'anno 1509; però in fondo - almeno ad una lettura superficiale - non forniscono

molte informazioni.

Nonostante questo, le *Confessioni* di Agostino hanno prodotto su Lutero una profonda impressione: in primo luogo non i dogmi teologici che si trovano anche in quest'opera, ma soprattutto la storia della vita di Agostino e certamente la prospettiva nella quale egli esprime questa storia. Ciò non deve meravigliare, perché si sa che Lutero, più che qualsiasi altro riformatore, ha riflettuto perennemente sulla sua propria storia di vita e ne ha parlato moltissimo, anche se non l'ha descritta esaurientemente in un libro apposito. Il suo imbarazzo di fronte agli errori dottrinali del papato, del diritto canonico e della scolastica rappresentano ai suoi occhi un parallelo dell'imbarazzo di Agostino per gli errori dottrinali dei manichei, i suoi infiniti rimorsi di monaco e al desiderio della vana aspirazione di Agostino al successo e al desiderio, il suo principio fondamentale di riforma, propugnante la giustificazione «sola fide» (soltanto per mezzo della fede), un parallelo della conversione di Agostino nel giardino di Milano. Questi confronti sono però le mie sintesi sommarie delle espressioni di Lutero, che hanno un carattere molto più frammentario e puntuale. Ne cito alcune.

Innanzitutto è stupefacente quale ruolo gioca la madre di Agostino. Le sue infinite preghiere per il figlio hanno molto impressionato Lutero, e quello che egli ha sempre sottolineato è il fatto che Dio abbia a lungo rifiutato di ascoltarle, *infinitamente* a lungo, e che le azioni di Monica volte a riportare il figlio dagli errori dottrinali dei manichei alla fede cattolica abbiano causato addirittura il contrario. Finalmente, solo nel momento in cui, secondo una valutazione umana, la situazione era diventata disperata, Dio è intervenuto e ha fatto diventare Agostino non soltanto cristiano e battezzato, ma lo ha fatto diventare il dottore della Chiesa che più di altri, secondo Lutero, brilla fino ad oggi e insegna attraverso le sue opere la verità evangelica e biblica⁷¹. Con ciò Lutero indica quello che gli interessa veramente: Dio ascolta *sempre* la nostra preghiera, ma agisce con noi «sub specie contrarii»; infatti noi non lo riconosciamo veramente quando pensiamo di poter disporre di lui come colui che adempie i nostri desideri. Egli però adempie il nostro più intimo desiderio «molto di più di quanto possiamo domandare o pensare» (Ef 3,20) come piace *a lui* e in modo che sia per noi veramente salvifico.

Qui abbiamo un esempio di come Lutero presenti la grazia e la libertà sulla scorta delle *Confessioni*: dobbiamo invocare Dio ed essere sicuri che ci ascolti, ma la sua azione di grazia deriva in tutto e per tutto dalla *sua* libertà; noi stessi restiamo nella prigione della nostra schiavitù fino a quando egli non agisce e ci rende liberi; tuttavia non liberi in noi stessi ma soltanto in quanto compresi nella *sua* libertà.

In special modo è stata importante per Lutero un'esclamazione che Agostino dice dopo la morte di sua madre nelle *Confessioni* (IX, 13,34): «vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam» (guai alla vita umana, anche la più meritevole, se [tu, o Dio] la vagli senza misericordia). Questa esclamazione viene ripetuta circa trenta volte in tutte le fasi dell'opera di Lutero, spesso in forma leggermente diversa⁸¹. In essa è contenuto un significato importante: la vita di Monica era cristiana, era una donna veramente santa, e nonostante ciò una tale santità davanti a Dio non può essere sufficiente di per sé: perciò ha bisogno anch'essa della misericordia e senza una tale speranza non possiamo mai essere tranquilli per la salvezza eterna di un uomo, per quanto cristianamente possa aver vissuto. Qui tocchiamo una questione che per Lutero è centrale: la giustificazione del peccatore non è una cosa che ha luogo una volta per tutte nel battesimo o nella conversione, a cui segue poi

un processo di santificazione che rende superfluo il perdono; la giustificazione, il perdono di Dio è, invece, una situazione che si ripete continuamente. Noi rimaniamo peccatori in noi stessi, e Dio ogni giorno ci deve giustificare nuovamente. Questo vale anche se si vive una vita palesemente pia. Noi non siamo mai perfetti. Per questo Agostino deplora i suoi «sogni scandalosi», dice Lutero; attraverso l'opera delle *Confessioni* egli riconosce i suoi peccati per così dire davanti a tutto il mondo; e questo è giusto. Per quanto egli abbia insegnato *in verità* e per quanto egli abbia vissuto *in bontà*, anch'egli può magnificare soltanto il suo peccato e la misericordia divina. Esattamente questo messaggio Lutero percepisce dall'insieme delle *Confessioni* e da tutti i singoli particolari, e questo corrisponde esattamente alla sua propria esperienza. Parecchie volte egli ha espresso questa convinzione con una formula dicendo che davanti a Dio noi siamo «simul iusti - simul peccatores, ossia: totus iustus - totus peccator» (nello stesso tempo giusti e peccatori, ossia: del tutto giusto e del tutto peccatore). Quindi per lui è stata importante quella famosa preghiera di Agostino, che ricorre tre volte nelle *Confessioni*: «da quod iubes et iube quod vis» (concedi ciò che ordini e ordina ciò che vuoi) (X, 29,40; 31,45; 37,60); egli l'ha ripetuta varie volte, perché in essa si rivela che la nostra buona azione non è mai la *nostra* buona azione ma sempre la buona azione *di Dio*, per mezzo del suo perdono e per mezzo dell'influenza dello Spirito Santo sulla nostra volontà. Già Pelagio si era accorto, nella lettura delle *Confessioni* allora pubblicate da poco, che qui risuonava qualcosa di originale che egli rifiutava nettamente⁹.

Prima di passare alla ricezione delle *Confessioni* da parte di Calvino, non voglio tralasciare di indicare almeno quei punti che nelle controversie religiose del XVI secolo giocarono un ruolo particolare e che riguardavano anche le *Confessioni*. Ci sono due passi nel libro IX che potevano diventare problematici per i protestanti: in primo luogo, il ritrovamento delle ossa di Gervasio e Protasio a Milano sotto Ambrogio; in secondo luogo, la richiesta di Monica di pregare per lei dopo la sua morte «ad domini altare» (davanti all'altare del Signore), che Agostino non si limita a riferire (IX, 11,27), ma vuole ribadire nell'ultimo passo del libro IX (13,36 s.). Questi passi potevano valere come argomento a favore della legittimità del culto dei santi e delle reliquie, delle messe in suffragio dei morti e del purgatorio. Comunque, la dottrina esatta di Agostino nei punti in questione non è univoca, cosicché Lutero si limita a lasciare aperto il problema¹⁰.

Poiché ci troviamo già vicino a questi temi controversi, proseguendo verso Calvino voglio dire subito che egli si scandalizza più di Lutero di fronte a queste cose, ma anch'egli sottolinea che non è possibile desumere le odierne dottrine della chiesa papale romana dalle opere di Agostino¹¹.

Ma ritorniamo al nostro tema della libertà e grazia.

A differenza di Lutero, Calvino si interessa poco alla biografia di Agostino e alla sua esperienza personale del giudizio di Dio e della grazia.

Noi sappiamo ben poco della maturazione personale di Calvino. Mentre Lutero in fondo parla continuamente di sé stesso, egli tace ostinatamente di sé. Nella sua vastissima opera c'è un unico luogo dal quale si viene a sapere qualcosa sulla svolta avvenuta nella sua vita che lo ha fatto diventare riformatore; e lì potrebbe esserci un certo parallelismo rispetto ad Agostino. In entrambi i casi si tratta del fatto che la volontà umana viene rovesciata da un intervento divino e dall'egoismo viene spinta, quasi forzata, a raggiungere la docilità nei confronti della grazia¹². Quindi anche per

Calvino è molto importante il «da quod iubes et iube quod vis», anzi più importante che per Lutero¹³, perché a Calvino più che a Lutero importa accentuare il rovesciamento effettivo del volere, piuttosto che accentuare la contemporaneità dell'essere peccatore e dell'essere giustificato, come invece fa Lutero. È noto che Calvino è entrato nella storia come uno dei grandi propugnatori della dottrina dell'assoluta predestinazione. Dio solo sceglie e ripudia a sua discrezione gli uni per la salvezza, gli altri per la dannazione a causa del peccato e del peccato originale. Quindi le *Confessioni* corrispondono più o meno alla sua teologia, ma egli si interessa di più agli scritti che Agostino ha composto a partire dal 412 per difendere il servo arbitrio contro i pelagiani. Così l'impressione provocata dalle *Confessioni* svanisce di fronte ad altri scritti Agostiniani, che per lui erano più importanti.

Con ciò siamo giunti alla fine della presentazione del tema di libertà e grazia nelle *Confessioni*, così come viene recepito da Lutero e da Calvino. Sarà ora chiaro che entrambi si muovono su una linea tracciata da Agostino stesso.

È difficile che in voi sia sorta l'impressione di aver ascoltato qualcosa di non cattolico riguardo alla grazia e alla libertà. Questo era il mio scopo; ma certamente questo non ci libera dal compito di interrogarci ora come questa stupefacente interconfessionalità o comunità vada d'accordo con il fatto che proprio all'origine della Riforma il tema della grazia fosse accanitamente discusso.

La differenza "classica" tra protestanti e cattolici in merito a grazia e libertà, ovvero: Agostino - padre nella fede comune.

Per rispondere alla domanda quale dottrina sulla grazia e sulla libertà sia cattolica e quale protestante, ci si potrebbe richiamare ai documenti classici: per la Chiesa cattolica il Concilio di Trento, per la Chiesa luterana la *Confessio Augustana* e la *Formula Concordiae* e per la chiesa riformata il *Catechismo di Heidelberg* e la *Confessio Helvetica posterior*. Molto semplificato, il risultato dovrebbe suonare così: la dottrina protestante ammette una collaborazione dell'uomo alla salvezza soltanto nella misura in cui Dio solo dona il volere e l'operare (Fil 2,13) e l'uomo è quasi libero soltanto in quanto egli agisce come una persona che decide coscientemente e non come una marionetta; secondo quella cattolica, la salvezza non può essere scelta liberamente da nessuno dei discendenti di Adamo - vale a dire tutti - a causa del peccato originale, ma noi tutti, dopo aver ricevuto il battesimo o dopo un primo appello alla fede, possiamo bensì collaborare alla grazia di Dio ed eventualmente anche opporci ad essa, e perciò sussistono dei meriti di fronte a Dio. Inoltre, secondo la dottrina tridentina, la collaborazione tra grazia e volontà umana è un lungo processo di santificazione, e proprio questo lungo processo è la giustificazione, che perciò non deve essere considerata semplicemente un atto di grazia puntuale di Dio e un semplice atto di fede dell'uomo, come credono, invece, gli Evangelici.

Al contrario, i Protestanti dicono che la giustificazione è completa e incondizionata e viene compiuta in un attimo, che si ripete durante la vita, cosicché oltre alla fede non deve aggiungersi nessuna risposta umana o azione o addirittura merito. Certamente l'uomo deve portare dei frutti di gratitudine, cioè compiere delle opere di bene, ma questi non hanno niente a che fare direttamente con la giustificazione; possono nascere da essa, ma non sono mai la condizione per la salvezza eterna. In questo modo vengono a cadere anche dottrine come quella del Purgatorio, che è una specie di riparazione delle pene non scontate durante la vita. Chi è scelto -

e questo significa concretamente: chi crede in Cristo - è giustificato e salvato per pura grazia nel giudizio finale, nel caso peggiore anche senza opere di bene.

Questa contrapposizione schematica tra cattolicesimo e protestantesimo è stata in uso per molto tempo, ma in fondo non è effettivamente corretta già in riferimento al XVI secolo e oggi è praticamente superata. Manteniamo, tuttavia, ancora questa antitesi, usandola come ipotesi provvisoria di ricerca.

Sulla base di queste premesse, come si possono giudicare le *Confessioni*? A prima vista si dovrebbe dire: sicuramente sono da considerarsi protestanti piuttosto che cattoliche, perché in esse non c'è proprio nessuna traccia del fatto che Agostino voglia sottolineare la sua collaborazione con la grazia di Dio. D'altra parte si potrebbe indicare il fatto che egli sperimenta la grazia come forza per la santificazione e non si parla - o quasi - di una giustificazione come imputazione unica che vale anche quando da parte dell'uomo non segue nessuna azione. Invece sono numerose le espressioni che fanno emergere decisamente il rimanere peccatore del cristiano e anche l'essere peccatore del vescovo Agostino - soprattutto nel libro X.

In altre parole: le *Confessioni* sono un documento del protestantesimo?

Naturalmente questo è insensato! Altrimenti, per quale motivo per secoli sarebbe stata pubblicata l'opera sia da parte cattolica che da parte protestante dopo la Riforma, e perché mai sarebbe stata letta da entrambe le parti con profitto nelle Chiese, che allora erano profondamente nemiche? E perché all'interno delle Chiese ci sarebbero state delle controversie attorno alle questioni della grazia e della predestinazione, se le cose fossero così semplici come io ho illustrato poco fa? Nel cattolicesimo ci fu la polemica tra Giansenisti e Gesuiti, nell'area riformata la polemica tra gli Arminiani e i sostenitori radicali della predestinazione - in breve: Agostino non era accettato completamente o ripudiato completamente né dall'una né dall'altra parte, e le *Confessioni* venivano lette da tutti. Perché?

Alla fine do una risposta sul piano della letteratura religiosa e una sul piano della storia dell'ecumenismo.

All'inizio dicevo che le *Confessioni* non sono uno scritto dottrinale teologico, ma una *preghiera*, che si nutre fortemente del linguaggio dei Salmi, che contiene passi biografici teologici e alla fine anche esegetici, però come *preghiera*! Se consideriamo ora gli *excursus* didascalici in se stessi, si vede che vengono trattate approfonditamente soprattutto le dottrine dei Manichei, e lo sviluppo ulteriore di Agostino oltre il manicheismo fino ai libri dei Platonici; qui giocano un ruolo centrale soprattutto le questioni sull'origine del male nel mondo, e la questione sulla natura di Dio, che Agostino per molto tempo non riuscì ad immaginare del tutto incorporato. Di fronte a questo, i temi di grazia, libertà, predestinazione, ecc., normalmente non sono oggetto di *excursus* filosofico-teologici, ma sono simboleggiati e nascosti tra le righe dei lunghi periodi di preghiera. Ho fornito già due esempi: l'esclamazione «vae etiam laudabili vitae hominum» e «da quod iubes ...»; però si potrebbero citare migliaia di frasi simili per mostrare che l'esperienza di grazia non viene trattata in modo teorico, ma viene espressa, vissuta e partecipata al lettore in un discorso a tu per tu davanti a Dio. Il livello linguistico non è quello del trattato ma quello dell'apertura del cuore davanti a Dio e verso Dio. E in questo ambito le decisioni didascaliche della Chiesa giocano un ruolo molto minore rispetto all'ambito di espressione dogmatico.

Invece, l'incontro con Dio coinvolge la persona nella

profondità dell'intimo ed è dogmaticamente poco codificato. Certamente un sostenitore deciso della libertà della volontà come Pelagio doveva scandalizzarsi anche di fronte a questa forma di preghiera. Ma un cattolico, che condivide la fede di Trento, riesce nella stessa maniera di un protestante a partecipare alla preghiera delle *Confessioni*. C'è un'interessante frase di Lutero, apparentemente sprezzante, sul conto delle *Confessioni*; lasciamo parlare Lutero con la sua voce originale: «I libri delle *Confessioni* non insegnano niente, ma infiammano soltanto, contengono soltanto un esempio»¹⁴. Lutero pensa che soltanto la sfida pelagiana a partire dal 412 abbia reso Agostino un grande teologo, quale egli lo giudica. Quello che qui sembra piuttosto una valutazione riduttiva, indica invece proprio la forza delle *Confessioni*. Non è un caso che, come opera letteraria, esse siano una cosa completamente nuova, anzi unica. Qui emerge che la profondità religiosa delle *Confessioni* ci apre un accesso a Dio che il dogma, e anche la preghiera quotidiana della maggior parte degli uomini, non riesce ad aprire. E questo non ha niente a che fare con il confessionarismo ma riguarda il nostro comune patrimonio di fede e testimonia che Agostino è il nostro padre comune nella fede.

Lasciatemi infine dire ancora qualcosa rispetto alla valutazione di tutta la questione dal punto di vista ecumenico e storico: negli anni Ottanta in Germania hanno avuto luogo, tra teologici cattolici e una delegazione luterana, dei colloqui ufficiali sulle sentenze dottrinali del XVI secolo, cioè gli anatematismi del Concilio di Trento e le relative condanne delle confessioni protestanti. Questi dialoghi sono stati avviati dalle autorità ecclesiastiche dopo la visita del papa in Germania nell'anno 1980 e hanno ottenuto dei risultati che sono stati pubblicati e approvati anche dalle Chiese protestanti tedesche. Si attende ancora una presa di posizione ufficiale da parte del Segretariato per l'unità dei cristiani e dalla Congregazione della fede. Ma anche senza tutte queste prese di posizioni ufficiali, già oggi è chiaro che, sebbene le differenze riguardo ai sacramenti e alla concezione del ministero sacro e del papato siano ancora consistenti, rispetto a giustificazione, grazia e libertà ecc. è avvenuto un avvicinamento da cui non si può più tornare indietro. Qui non posso sviluppare questa materia complicata; posso dire però che questi dialoghi ecumenici recenti hanno condotto a qualche risultato soprattutto rispetto al tema della grazia e della libertà che concerne anche la comprensione delle *Confessioni*. Se al di qua e al di là dei limiti ecclesiastici leggiamo quest'opera con profitto e la riviviamo in preghiera, allora ci troviamo in un accordo che non è immaginario, non è solo puramente privato, ma precede di poco il riconoscimento ufficiale. Proprio perché le *Confessioni* non contengono delle formule dogmatiche codificate, ma parlano in maniera esistenziale della grazia di Dio, esse sono una specie di fonte originaria della fede comune e nello stesso tempo sono anche il punto d'arrivo della nostra ricerca di una comunità senza barriere, anche nella preghiera.

In questo senso chiudo con un passo dal decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento, che trova nelle *Confessioni* il suo parallelo - sia nel contenuto che nei termini - e che potrebbe essere sottoscritto anche da qualsiasi protestante: «Absit, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona» (Mai un cristiano deve confidare o gloriarsi in se stesso e non nel Signore, il quale è talmente buono verso tutti gli uomini da volere che diventino loro meriti quelli che sono suoi doni)¹⁵.

NOTE

¹⁾ Mi riferisco al libro pubblicato dallo studioso cattolico PETER MANNS, *Martin Luther. Reformator und Vater im Glauben*, Mainz 1985.

²⁾ «*Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me gerunt cum scribe-rentur et agunt cum leguntur.*» (*Retractationes*, II, 6).

³⁾ «*In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit Dei gratia*» (*Retractationes*, II, 1).

⁴⁾ J. MARIUS - J. LANGE VAN RAVENSWAAY, *Augustinus totus noster*. Da Augustin-verständnis bei Johannes Calvin, Göttingen 1990.

⁵⁾ *Sul modo in cui le Confessioni furono lette si veda*: P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963, in particolare su Lutero pp. 353-370. Inoltre: H-U. DELIUS, *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung*, Berlin 1984, specialmente pp. 23-41.

⁶⁾ *L'edizione completa venne pubblicata a partire dal 1883 a Weimar ed è conosciuta come Weimar Ausgabe; comprende le Lettere, i Discorsi a tavola e le traduzioni della Bibbia. Le annotazioni a margine relative alle Confessioni di Agostino sono pubblicate in WA IX, pp. 6-11.*

⁷⁾ Questa idea appare per esempio più volte nelle *Lezioni sulla Genesi* dal 1535 al 1545: cfr. WA XLII, p. 662: «Sic extat pulcherrimum exemplum de Monica, Augustini matre, orans pro filio aliud nihil petebat, quam ut liberatus a Manicheorum insania baptisaretur. Ac tanquam sollicita mater curabat et puellam despondendam in coniugem, si hac ratione posset reduci in viam, sed quo orabat magis, hoc pertinacior et obstinacior fiebat filius, ac, ut apparebat, oratio fiebat ei in peccatum. Cum autem tempus exaudiendae sollicitae petitionis advenisset, (Deus enim solet differre auxilium) non solum convertitur Augustinus et baptisatur, sed totum se ad studium Theologiae confert, et fit talis Doctor, qui usque in hunc diem in Ecclesia lucet, eamque docet et instituit.»

⁸⁾ Per esempio: WA B I, p. 145: «Sic B. Aug. li. 9 Conf.: Vae hominum vitae quantumlibet laudabili, si remota misericordia iudicetur (...) Ita omnino docebit te B. Aug., quod omnes sancti sunt peccatores» e WA VIII,

p. 450: «Talis fuit Bernardus [di Chiaravalle] de tota vita sua dicens in agone: Tempus meum perdidit, quia perdit vixi. Talis Augustinus: Vae hominum ecc.». Cfr. anche WA 39/I, p. 222.

⁹⁾ La reazione di Pelagio è discussa da Agostino in *De dono perseverantiae*, 20, 53; per Lutero cfr. WA XX, p. 791; VI, p. 160.

¹⁰⁾ Ancora nel 1518 Lutero aveva affermato l'esistenza del Purgatorio e si era richiamato ad Agostino, cioè alla fine del libro IX delle *Confessioni*: WA I, p. 555; più tardi, richiamandosi ad Agostino, coscientemente lascia aperta la questione: WA L, p. 205 ss. Ma sono permesse preghiere per i defunti: WS 10/III, p. 112.

¹¹⁾ Gli scritti di Calvino sono raccolti nel *Corpus Reformatorum*: cfr. tomo IV, p. 446; qui Calvino si esprime in modo molto critico sul ritrovamento delle reliquie. Ugualmente sulle preghiere per i defunti, particolarmente sulle considerazioni di Agostino circa le preghiere in suffragio di Monica, cfr. *Opera selecta*, a cura di P. BARTH, vol. IV, p. 144 ss. Sull'interpretazione di "victima" e di "caro et sanguis Christi" nell'eucaristia secondo Agostino (cfr. *Confessioni*, IX, 13, 36) si veda: *Opera selecta* cit., vol. V, p. 381; qui Calvino discute l'interpretazione che venne assunta in seguito nel dogma della transustanziazione e del sacrificio.

¹²⁾ Questo viene sottolineato soprattutto da LUCHESIUS SMITS nella sua opera monumentale *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* (2 voll., Louvain-Paris 1958; cfr. in particolare vol. 1, p. 144 che si riferisce al *Commento ai Salmi* di Calvino)

¹³⁾ Cfr. *Corpus Reformatorum*, XXIII, p. 90; XXV, p. 58; XL, pp. 457 ss.

¹⁴⁾ WA TR I, p. 347: «Libri Confessionum nihil docent, sed tantum accendunt, continent tantum exemplum, sed leren nichts».

¹⁵⁾ *Decretum de iustificatione*, XVI, 25. «Quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua? (Chinque ti elenca i propri veri meriti, cos'altro ti elenca se non i tuoi doni?)» (*Confessioni*, IX, 13, 34).

* *Relazione tenuta il 15 ottobre 1996 come inaugurazione del ciclo di letture commentate delle Confessioni di sant'Agostino; traduzione dal tedesco di Michaela Böhringer e Marco Da Ponte, rivista dall'autore.*



TEMI E PROBLEMI DELL'ECUMENISMO

“RICONCILIATI NEL CORPO DELLA CARNE DI CRISTO”*

Piero Bensi

Migranti e razzismo

Li vediamo quotidianamente agli angoli delle nostre strade fermi ai semafori a pulire i nostri parabrezza; lungo i marciapiedi i vari Mustafà e Alì, carichi di calzini, fazzolettini, accendini, pronti a vendere qualunque cosa pur di raggranellare quattro soldi da inviare in Africa; chini nei nostri campi a raccogliere i pomodori per le grandi ditte alimentari. Sono i discendenti ideali dei nostri nonni che partivano cento anni fa per l'America per fare gli stessi lavori o dei nostri padri che riempivano cinquant'anni fa i treni diretti in Svizzera, Germania, Belgio e Olanda. Eppure li trattiamo come estranei, spesso come nemici della nostra razza. È vero, alcuni di loro sono drogati, o spacciatori o prostitute e prostituti. Ma nessuno di noi ha il diritto di non considerarli come il fratello per il quale Cristo è morto. Dietro il comodo paravento della difesa della nostra *privacy* o della nostra tranquillità, arriviamo a gesti mostruosi come quello di dar fuoco ad un somalo che dorme a Monte Oppio a Roma o a gettare bombe in un dormitorio di arabi in Germania. È sempre la vecchia malapianta del razzismo che non vuole morire. L'odio razzista è così radicato nel mondo che professori universitari tedeschi sono giunti a negare la realtà della Shoà, dell'Olocausto di sei milioni di ebrei. Ma quello che più spaventa nel leggere questi scritti è notare come sotto il velo di una falsa ricerca storica, si manifesta una motivazione ideologica ben determinata.

La stessa cosa succede negli Stati Uniti e un po' dovunque nel mondo. Ricordo un congresso nostro, batista, a Miami Beach, nel 1965 in piena battaglia razziale. Eravamo 12.000: era presente anche Martin Luther King. L'ultima sera un gruppo di noi aveva preparato una forte mozione contro il razzismo ecc., che venne votata a larghissima maggioranza. Ma proprio dietro di me era seduta una signora che manifestava il suo dissenso urlando con quanto fiato aveva: "No, No! Not acceptable!" Faceva tanto strepito e si agitava tanto che non potei fare a meno di voltarmi e gridarle: "Ma perché ce l'ha tanto contro i neri?" "Because they smell" (Perché puzzano) mi sputò letteralmente in faccia. Al che le replicai con la maggior calma di cui potessi disporre in quel momento: "Non credo che la stalla di Betlemme odorasse di lavanda o di Chanel". Questa spaccatura, questa divisione non potrà mai essere sanata né dall'istruzione, né dall'educazione, né dalle leggi. Solo neri e bianchi trasformati solo europei e magrebini rinnovati potranno sperare di essere riconciliati.

Nord - Sud

Penso alla divisione fra Nord e Sud del mondo. Nel 1974 partecipai, come rappresentante NGO alla grande conferenza mondiale sulla fame nel mondo che si svolse all'EUR a Roma. Dalle relazioni dei rappresentanti del Terzo Mondo ci apparve allora insopportabile ed

inaccettabile l'enorme divario che separava il mondo miserabile da quello benestante. Le nazioni occidentali s'impegnarono a versare l'1% del loro PIL ai Paesi in via di sviluppo per debellare la fame. Nessun Paese ha raggiunto mai quella percentuale e così l'ONU negli anni '80 abbassò la sua richiesta allo 0,70%. Ma - ad eccezione dei Paesi Scandinavi - neppure questo obiettivo è mai stato raggiunto: la media è oggi intorno allo 0,40% (gli Stati Uniti versano lo 0,28%). Questo significa che nel mondo c'è ancora un miliardo di persone sottoalimentate e di queste almeno 300 milioni muoiono letteralmente di fame: lo vediamo ogni giorno sul video. Permettetemi di leggervi pochi versi di una poesia dedicata da mia moglie a questo argomento:

*Fratello mio,
la tua immagine
giunge fino a me;
tu appari sul video
per pochi istanti,
mi mostri il tuo corpo
provato dalla carestia!
C'è ancora segno di vita
nei tuoi grandi occhi
e forza nel tuo sguardo;
ma tu non hai più fiato
per gridare al mondo
la tua Fame!
Tu mi guardi profondamente,
io ti guardo...
diventa amaro il mio boccone.*

Fra' Bartolomeo Las Casas, l'apostolo degli Indiani, scriveva quasi cinquecento anni fa «Non si è mai vista fra di loro la fame, né la strettezza di alimenti, se non dopo che ci arrivammo noi cristiani che in un giorno mangiavamo tutto quello che a loro bastava a mantenere la loro famiglia per due mesi».

Non vale nascondere la propria cattiva volontà dietro lo slogan che non serve a nulla mandare cibo, quel che importa è mandare tecnologia e macchinari perché gli affamati imparino a costruirsi la loro economia, secondo l'antico detto cinese: «Da' al povero un pesce e mangerà per un giorno; insegnagli a pescare e mangerà per tutta la vita». Con questa scusa le nazioni ricche si "dimenticano" le loro promesse. Gli economisti moderni però sono unanimi nell'affermare che le due realtà non si escludono affatto, ma sono complementari. È inutile insegnare a pescare ad una persona che a stento sta in piedi a causa della fame. Diamogli da mangiare e poi gli insegneremo anche a pescare. Gli analfabeti sono il 50% della popolazione mondiale: due miliardi a mezzo! E che cosa possiamo insegnare a individui il cui interesse unico è riuscire a sopravvivere fino a sera? Ed il cui cervello, ben poco irrorato di sangue a causa della fame cronica, non è in grado di fermare la propria attenzione? La lista di analfabeti per continente è impressionante:

Africa	= 73%
Asia	= 58%
Sud America	= 30%
Oceania	= 10%
Europa	= 3%
USA	= 1%

Ancora più impressionanti le percentuali riguardanti gli altri aspetti della qualità della vita. Come abbiamo visto il 20% della popolazione mondiale è affamata, ma ben il 50% non ha accesso all'acqua potabile e spesso neppure all'acqua pulita; il 55% è formato di disoccupati o sottoccupati ed il 60% degli abitanti della terra non ha mai conosciuto un servizio sanitario. Sono cifre da capogiro ed io penso che più ancora dei governi, sono colpevoli di questo stato di cose le strutture inique di potere politico, sociale, economico che abbiamo creato (come le multinazionali e le grandi lobbies) di cui siamo schiavi come di ingranaggi criminali dai quali non riusciamo a liberarci. La forbice fra Nord e Sud del mondo, anziché restringersi - come dovrebbe - si va via via allargando. I 20 milioni di bambini che morivano di fame ogni anno nel 1974 sono oggi, secondo i calcoli più recenti, almeno 25/30 milioni. E non c'è scampo. Anche perché l'aumento della popolazione nel Terzo Mondo è tre/quattro volte quella dei Paesi sviluppati ed in Europa si calcola che per il 2000 la crescita sarà addirittura zero, com'è già in Italia.

No: non c'è nessuna possibilità di riconciliazione fra Nord e Sud se non parte da un cambiamento totale di mente e di cuore, quella *metànoia* di cui parlava Gesù. Soltanto uomini e donne del Nord nuovi potranno riconciliarsi con uomini e donne del Sud nuovi, accettando la riconciliazione di Dio in Cristo.

Guerre etniche

E potremmo continuare l'elenco delle divisioni che lacerano il mondo, a partire dalle guerre etniche che hanno insanguinato (ed in quale misura!) l'Africa centrale, la Jugoslavia, la Cecenia; la vendita delle armi, la droga, per finire con le infinite ingiustizie che dominano ovunque ed alle violenze contro la natura che producono danni irreparabili. Ma sono tutte cose che conosciamo ed abbiamo quotidianamente sotto gli occhi. E quindi ve le risparmio.

Qualcuno potrebbe chiedere: com'è possibile avere una visione così negativa del mondo e nello stesso tempo credere alla Signoria di Cristo? Com'è possibile constatare che gli uomini sono divisi, anzi sempre più divisi, e nello stesso tempo dichiarare che la riconciliazione ha già avuto luogo, una volta per tutte in Cristo? Abbiamo già detto che la riconciliazione è un fatto compiuto per quel che riguarda Dio: da parte sua è stato fatto tutto ciò che era possibile fare: ha dato la sua vita e la vita è - per definizione - ciò che non si può dare due volte. Sul versante umano viceversa la riconciliazione è ancora un lungo cammino; non un cammino che prolunghi quel che Dio ha fatto, ma un cammino che testimoni di quel che Dio ha fatto in Cristo.

La mossa decisiva

Per comprendere questo mistero e per comprendere il grido di vittoria apparentemente assurdo che risuona lungo tutto il Nuovo Testamento, Barth ci propone la bella immagine della partita a scacchi: la mossa decisiva è stata compiuta sulla Croce, lo scacco matto tarda ad arrivare, ma è certo. L'Apocalisse ci dice la stessa cosa, con il suo linguaggio immaginoso, quando afferma: «Ci fu battaglia in cielo: Michele e i suoi angeli combatterono contro il dragone. Il dragone ed i suoi angeli combatterono, ma non vinsero e per loro non ci fu più posto nel cielo. Il gran dragone, il serpente anti-

co, che è chiamato diavolo e satana, il seduttore di tutto il mondo, fu gettato giù; fu gettato sulla terra e con lui furono gettati anche i suoi angeli. Allora udii una gran voce nel cielo che diceva: Ora è venuta la salvezza e la potenza, il regno del nostro Dio ed il potere del suo Cristo perché è stato gettato giù l'accusatore dei nostri fratelli... Guai a voi, o terra, o mare! Perché il diavolo è sceso verso di voi con gran furore, sapendo di aver poco tempo» (Apocalisse 12,7).

Il cammino ecumenico

E noi? Eccoci qui: cattolici, ortodossi, protestanti, la Chiesa di Cristo, il corpo di colui che ha compiuto la riconciliazione nella sua carne, i riconciliati con Dio, i soli che conoscono queste cose e ci credono, gli unici competenti ad esercitare il ministero della riconciliazione e qualificati per supplicare gli uomini e le donne da parte di Cristo e lasciarsi riconciliare con Dio. Noi che siamo tutto questo, siamo riconciliati fra di noi? Possiamo con gli occhi limpidi e trasparenti dire agli altri: "Vi testimoniamo che Dio ci ha e vi ha riconciliati?"

In breve: noi che sappiamo di essere stati riconciliati da Dio, siamo riconciliati anche fra noi?

Vorrei limitare la mia risposta conclusiva all'Italia ed a questi ultimi sessant'anni, senza ripetere per l'ennesima volta la storia che tutti conosciamo delle aspre polemiche, dell'inquisizione, delle carceri, delle Pasque piemontesi, dei roghi e delle guerre di religione. Il cammino ecumenico, in questi sessant'anni è stato notevole in Italia, dove pure l'ecumenismo è giunto con mezzo secolo di ritardo rispetto ad altri Paesi. E di proposito ho usato il criterio dei sessant'anni - e mi scuso per questa personalizzazione - perché è proprio da quel tempo che data la mia prima esperienza "ecumenica". Avevo 14 anni e, a parte il quotidiano contatto con i compagni di scuola, tutti cattolici, e qualche frecciatina ogni tanto da parte di qualche maestra pinzochera, non avevo mai avuto esperienze particolari. Una sera - la mamma era morta da circa un anno - eravamo usciti mio padre ed io, per vedere l'illuminazione della basilica di Maria Ausiliatrice, a Torino, a pochi passi da casa nostra. Mentre eravamo lì nella piazzetta antistante, ci si avvicinò un giovane prete, evidentemente armato di sacro zelo, il quale mi porse un'immaginetta di Maria Ausiliatrice. Prima che io potessi riceverla, il polso del giovane sacerdote venne bloccato da una mossa fulminea di mio padre che gli disse: "Fermo. Noi siamo protestanti, non vogliamo le immagini". Vidi il volto quasi sgomento del giovane (avrà avuto otto, dieci anni più di me) che rispose: "Ma insomma, è soltanto un'immagine, non può far del male a nessuno". "Può fare e non può fare - replicò mio padre - in ogni caso la dia a qualcun altro". E così iniziò fra loro una vivace conversazione mentre io mi distraevo ad osservare i fuochi artificiali. Dopo una ventina di minuti mi riavvicinai ai due che si stavano salutando e captai queste ultime battute che non si son più cancellate dalla mia mente. Il giovane prete, stringendo la mano a mio padre, stava dicendo con voce quasi supplichevole: "Almeno, signor Bensi, mi permetta di chiamarla fratello!" "Ah no - replicò deciso mio padre, pur stringendo la mano del giovane - se mai cugini, ma fratelli proprio no!"

Di lì siamo partiti e se siamo qui questa sera insieme significa che il cammino percorso è stato veramente notevole.

Nella mia immaginazione fanciullesca il paradiso era popolato di cristiani battisti, metodisti (mio padre era metodista) e qualche valdese (le Valli Valdesi sono state per ventitrè anni la mia patria estiva). Ma i cattolici proprio non li vedevo. Non mi pareva neppure che facessero nulla per entrarci. Poi, a diciannove anni la svolta: entrando all'Università conobbi un credente di alta statura, un uomo di Dio, il cui livello culturale e spirituale fece enorme impressione su di me: mons. Pellegrino, il futuro cardinale e arcivescovo di Torino, l'amico dei poveri. Fu un impatto sconvolgente per me, anche perché mons. Pellegrino mi onorava della sua amicizia personale.

E allora cominciai a pensare il paradiso popolato un po' diversamente. Ma mi accorsi anche che il cammino ecumenico nei confronti della Chiesa cattolica presentava delle difficoltà enormi, degli ostacoli che allora mi sembravano insormontabili. Bisogna dire che per giungere ad una riconciliazione bisogna essere almeno in due a volerlo; la chiesa cattolica in Italia ha sempre fatto tutto il possibile per essere sola, l'unica depositaria della verità. E non alludo alla storia secolare dell'inquisizione, ma all'identificazione costante fra cristianesimo e cattolicesimo. Quante volte mi son sentito dire dai miei compagni di scuola (almeno fino alla quinta ginnasio): "Perché non ti fai cristiano?" Questo bisogno di essere la sola Chiesa (e in parte ci è riuscita) si è tradotto per la Chiesa cattolica nel dramma della solitudine, e quindi nell'incapacità di dialogare da pari a pari, che è durata praticamente fino all'altro ieri. Ci raccontava mons. Sartori alla Mendola, che visitando un giorno una certa diocesi, chiese al vescovo: "Avete molti protestanti in questa zona?" La risposta pronta fu: no, no: grazie a Dio non ce n'è neppure uno".

Ritengo che la montagna di pregiudizi da superare sia molto più voluminosa sul versante cattolico che non su quello protestante. Noi viviamo in mezzo alla cultura cattolica e, volenti o nolenti, ne assorbiamo una parte dai libri di scuola: possiamo quindi avere delle opinioni favorevoli o sfavorevoli, ma pochi pregiudizi; i cattolici - viceversa - parlano spesso di cose che non conoscono affatto e riflettono i pregiudizi assorbiti al catechismo o da cerchie cattoliche integraliste. Basterebbe leggere le lettere contro i Valdesi di don Bosco, che sono di poco più di cent'anni fa. Tutto questo è abbastanza superato, oggi. Com'è superata - grazie a Paolo VI - la teologia del ritorno all'ovile romano, che tanta divisione, polemica e avversione ha creato in campo protestante.

L'ignoranza della Bibbia e dei vari modi storici di viverla ed interpretarla

Ciò che ancora rimane, tuttavia, e di cui la Chiesa cattolica è in gran parte responsabile, è la spaventosa ignoranza biblica del nostro popolo, difficilmente riscontrabile - a questo livello - presso altri popoli sia pure a maggioranza cattolica. E l'ignoranza della Bibbia ha come corollario la mancanza di conoscenza di altri modi di vivere e d'interpretare la Bibbia. Basta ascoltare i nostri telegiornali: quando si parla di protestanti, vien sempre detto: il *prete* ha fatto questo o quest'altro. L'altra sera viceversa ho ascoltato una giornalista che parlava di un pastore di una chiesa americana; "finalmente!" ho esclamato fra me. Ma il mio entusiasmo è durato meno di due secondi, perché poi l'annunciatrice ha aggiunto: "E quando il pastore è entrato in chiesa per dire la *missa*..."

Nonostante tutto questo e tanti altri ostacoli, abbiamo imparato a dialogare. Lo Spirito Santo ci ha aiutato. Dicevo anni fa alla Mendola: "Prima litigavamo da avversari e nemici; ora abbiamo imparato a litigare da fratelli!". Non è molto, ma è già qualcosa. Possiamo però dire di essere riconciliati fra noi? Il problema è così complicato che siamo stati persino costretti ad inventare un termine nuovo per definirci. Anzi, l'ha inventato il vostro ex-patriarca Giovanni XXIII quando ci ha chiamati con un intelligente paradosso: "fratelli separati". Il che è una contraddizione in termini, perché o si è fratelli, o si è separati. Eppure i nostri rapporti attuali son proprio esattamente definiti da questa espressione assurda: "fratelli separati". Fratelli, sì, perché ci riconosciamo figli dello stesso Padre, credenti nello stesso Cristo, animati dallo stesso Spirito. E tuttavia "separati" perché le motivazioni profonde della nostra protesta rimangono tutte valide nei confronti della

Chiesa istituzionale e nessun protestante è meno protestante solo perché dialoga con i cattolici. Allora? E allora è chiaro: "dal punto al quale siamo giunti continuiamo il corso" come dice Paolo. Abbiamo imparato, ormai, che unità non significa uniformità. Continuiamo a parlarci, a dialogare, soprattutto a leggere la Bibbia insieme ed insieme pregare, finché Dio - che ci conosce bene - riuscirà a trasformare questi cattolici vecchi in cattolici totalmente rinnovati e questi vecchi protestanti in protestanti nuovi: gli uni e gli altri finalmente capaci di testimoniare "nella loro carne" quella riconciliazione operata una volta per tutte da Dio in Cristo, il nostro Riconciliatore! (2 - fine)

** Riflessione tenuta dal pastore battista Piero Bensi il 20 gennaio nell'ambito degli incontri promossi dal Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia in occasione della Settimana per l'Unità dei Cristiani 1997.*

SPIRITUALITÀ LITURGICA



ALL'EUCARESTIA CON LA BIBBIA NEL CUORE: LA MENSA DELLA PAROLA*

Ermenegildo Manicardi

Se al nostro titolo premettiamo il verbo *andare* ("Andare all'eucarestia con la Bibbia nel cuore"), evochiamo quella preparazione che arricchisce, instaurando con la Parola un rapporto responsabile, fatto di comprensione, di conoscenza, di crescita nel corso degli anni, anche se mai risolto una volta per tutte: infatti soltanto la vita, la fedeltà, l'insistenza, il gusto dell'oggettività sono in grado di esaurirlo.

Se preferiamo sottintendere il verbo *partecipare* ("Partecipare all'eucarestia con la Bibbia nel cuore"), ci contrapponiamo all'ascolto superficiale della Parola. "Nel cuore" non è un'espressione sentimentale, vuole invece dire che la Bibbia l'abbiamo elaborata e che cresce dentro di noi, diventa nostra vita.

Infine, possiamo premettere il verbo *tornare*: "Tornare dall'eucarestia con la Bibbia nel cuore". Vedremo nei discepoli di Emmaus l'immagine di questa esperienza: essi corsero indietro annunciando, tornarono alla comunità senza più alcun timore.

I tre verbi non si escludono a vicenda, anzi insieme esprimono un ideale di perfezione: andare con la Bibbia nel cuore, stare con la Bibbia nel cuore, tornare con la Bibbia nel cuore. Per raggiungere questo ideale, però, bisogna far luce sui primi passi del cammino, che spesso sono ostacolati da un dubbio: "Perché la lettura della Bibbia nell'eucarestia? Non basta la mensa del pane?"

"Fate questo in memoria di me"

Alle origini della nostra eucarestia c'è questo comando di Gesù: non potremo ignorarlo, se davvero intendiamo riflettere sul rapporto tra la parola della Scrittura e l'eucarestia. Nell'Ultima Cena, quando giungono a pienezza la fede, l'obbedienza e l'amore, Gesù esprime il significato del suo cammino in due segni, due gesti simbolici: il pane spezzato e il vino versato per essere dati. È la notte in cui egli viene tradito; è imminente la passione, momento in cui Gesù lotterà per l'estrema obbedienza al Padre e per l'amore nei confronti di tutti gli uomini; ed egli riassume tutta la sua esperienza terrena in due affermazioni.

La prima ("Questo è il mio corpo, offerto in sacrificio per

voi; questo è il calice del mio sangue, della nuova ed eterna alleanza, versato per voi e per tutti") esprime la decisione di raccogliere il senso della sua vita nei due segni, ripetibili, del pane spezzato e del vino versato; segni che Gesù poi consegna ai suoi discepoli perché ne facciano memoria. La seconda affermazione ("Fate questo in memoria di me") è parola pronunciata sul pane e sul calice come un sigillo.

Non sono stati gesti simbolici solo per quella sera; al contrario, essi sono all'origine di una ripetizione che deve farsi memoria: proprio perché sono gesti, possono essere imitati; ma senza dubbio, nel farlo, le comunità credenti devono ritrovare la profondità di quegli atteggiamenti. Perciò "Fate questo in memoria di me" è frase pronunciata nel rito eucaristico, ma anche evento dell'esistenza; se infatti noi celebriamo quel rito, imitando il gesto che ricapitola il senso del vivere di Gesù, è perché esso sia senso del nostro vivere. Dunque non ci si può accontentare della semplice ripetizione ritualistica: siamo alla presenza di un evento che, come proviene dall'Ultima Cena, così sfocia nella nostra esistenza, restando veramente il medesimo.

Vivere il comando di Gesù

Il comando di Gesù è alle origini della nostra eucarestia; d'altra parte in essa noi ci rivolgiamo al Padre: "eucarestia" significa "ringraziamento", "rendimento di grazie", in qualunque momento della nostra vita essa venga celebrata, sia nei momenti lieti, sia in quelli tristi. Quando siamo accorati, disorientati, affaticati, quando non riusciamo più ad imporre a noi stessi nemmeno una serenità di facciata, anche in questi casi essa sarà espressione di riconoscenza dovuta a Dio per quello che ci ha dato: infatti rendiamo grazie sempre, perché il Signore Gesù ci è donato sempre. Le nostre comunità, che non hanno perso la consapevolezza del dono ricevuto, riconoscono la dimensione centrale dalla quale partire: sono chiamate a vivere il comando come ringraziamento a Dio che ci ha fatto dono del Figlio. Il memoriale è questo: noi ricordiamo al cospetto del Padre il "Fate questo in memoria di me" lasciatoci dal Figlio; il suo

dinamismo portante ci diventa chiaro se badiamo al momento centrale dell'eucarestia.

Nella prima parte della preghiera eucaristica, o canone, finito il canto del "Santo", il sacerdote ha alzato le mani e ha pronunciato le parole: "Padre... santifica questi doni perché diventino il corpo e il sangue del tuo Figlio"; ora egli comincia a raccontare: "Nella notte in cui fu tradito, prese il pane... rese grazie..."; il celebrante però non sta rivolgendosi all'assemblea dei credenti, bensì a Dio Padre: addirittura, nella terza preghiera eucaristica, è rivelatore il pronome personale: "...ti rese grazie".

Appena prima, inoltre, il celebrante ha invocato Dio perché ci doni lo Spirito Santo: abbiamo bisogno che il Padre, attraverso lo Spirito, faccia sì che pane e vino, secondo la parola del Signore Gesù, diventino davvero corpo e sangue. È un mistero grande, è il sacramento dei sacramenti, come il sacerdote proclama opportunamente, terminata questa fase consacratoria e dopo avere adorato: "Mistero della fede!"

Dopo che i doni sono diventati corpo e sangue del Signore, li offriamo in ringraziamento a Dio. Le parole "Per Cristo, con Cristo e in Cristo a te, Dio Padre, ogni onore e gloria" esprimono la consapevolezza che l'uomo non può che offrire Cristo, non può che rendere al Padre il dono più grande da lui stesso ricevuto: il Signore Gesù vivente nel pane spezzato e nel vino versato, segni del suo donarsi, ricapitolazione del senso più profondo di tutta la sua esistenza.

In quel momento siamo chiamati non solo a ricordare l'unica offerta di Cristo, ma anche a dare noi stessi: la Chiesa è offerente in Cristo, ma è anche offerta. Quando comprendiamo questo appello, ci troviamo nel cuore della vita cristiana, nella sua pienezza: offriamo il Figlio al Padre, e nello stesso tempo gli doniamo la nostra vita, la liturgia, l'esercizio del sacerdozio comune. Infine invocheremo nuovamente lo Spirito, perché non solo il pane, ma anche noi tutti diventiamo davvero il corpo del Signore, fatti un solo corpo con Cristo in forza dello Spirito Santo. Potremmo definire questo evento una "seconda transustanziazione": infatti come il pane acquista la sostanza di Cristo, così anche noi nella celebrazione eucaristica vogliamo acquistare la sua sostanza, per essere un solo corpo con lui e con tutti gli uomini, partecipando nella nostra vita alla sua gloria di Risorto, alla sua vita divina.

L'esperienza di Emmaus: l'ascolto della Parola è mediazione all'incontro con Cristo

Questo testo così caratteristico (Luca 24,13-35) ci avvicina a due discepoli mentre si allontanano da Gerusalemme. Essi mostrano segni impressi su di loro da un'esperienza amara: camminano "col volto triste". Un pellegrino riuscirà a leggere quel senso di fatica messo facilmente in parole alla sua domanda: "Che sono questi discorsi?" "Ma come, non sai? Tu solo sei così forestiero in Gerusalemme da non sapere ciò che vi è accaduto in questi giorni?". Siamo al cospetto di un fallimento. Ma i discepoli non sono tristi per i loro affari; sono angustati perché "... noi speravamo (celeberrimo anche il latino: *nos autem sperabamus*) che fosse lui a liberare Israele"; è la durezza che segue le esperienze belle.

Intanto, si chiarisce a noi lettori che un certo tipo di sapere è inutile: i discepoli di Emmaus sanno, e raccontano al forestiero, chi è Gesù, il fatto che è stato ucciso, che è stato sepolto, che le donne sono andate al sepolcro ma non lo hanno trovato e hanno avuto le visioni degli angeli, che "alcuni dei nostri sono andati al sepolcro e hanno trovato

come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto". Dunque, non solo esperienze dure, ma conoscenze che non portano veramente avanti. È paradossale, ma significativo, che i due di Emmaus trattino Gesù come un estraneo: "Tu solo sei così forestiero...?", rivelandoci che si dà la possibilità di un sapere fondato, ma inconcludente.

A quel punto del racconto il pellegrino esclama: "Stolti e tardi di cuore nel credere alle parole dei profeti!". Com'è bello per noi lettori soffermarci sulla strada di Emmaus a spiare che cosa accade! Gesù non li scuote con un: "Ma sono io, guardatemi bene!" o con altre frasi simili, adattabili al contesto, magari tratte dal medesimo vangelo: "Guardate le mie mani e i miei piedi!". No, non dice così, ma "...cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui".

Ecco il ruolo della Parola: l'incontro dev'essere preparato dalla Scrittura. Ed è anche consentito un perfetto parallelismo con le nostre eucarestie: i discepoli di Emmaus sono alla presenza di Gesù proprio come la nostra comunità radunata, con il presbitero o addirittura il vescovo presidenti; il Signore, come a Emmaus, è presente anche nell'eucarestia; ma occorre che la Parola ci guidi a questo incontro: la presenza del Risorto va raggiunta attraverso la mediazione della Scrittura che ci prepara a riconoscerlo. Tutto il testo lucano vive proprio di questo messaggio, che rileva la potenza delle Scritture in presenza del Risorto: Gesù non mostra se stesso immediatamente, ma indica quelle.

Il seguito del racconto ci è noto: arrivati al luogo dove erano diretti, i discepoli invitano: "Resta con noi, perché si fa sera", e il Signore li esaudisce; durante la cena, lo spezzare il pane (il segno eucaristico lasciato da Gesù) è rivelatore: "In quel momento si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero, ma lui scomparve dalla loro vista". Espressione, quest'ultima, che non significa, come forse potremmo frettolosamente intendere, "se ne andò via"; perché in realtà egli rimase con loro: non nella visibilità, ma rimase.

Il testo ci fa ascoltare infine il commento dei due discepoli: "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?". Riecheggia il nostro titolo iniziale: si va all'eucarestia con la Bibbia nel cuore, non basta la mensa del pane, occorre anche la mensa della Parola. Quando riviviamo questa situazione nelle nostre eucarestie, il cuore è davvero ardente; e quando si è conosciuto il Signore, sembra concludere il racconto, non si rimane ad Emmaus; i discepoli infatti tornano indietro di corsa, proprio loro che avevano prudentemente consigliato al compagno di viaggio: "È sera, è pericoloso, rimani qui, il giorno già volge al declino (*advesperascit*). Ora corrono fuori, verso la comunità, a dire quello che hanno sperimentato.

La mensa della Parola nei testi del Concilio

Il Concilio ecumenico Vaticano II ha riscoperto la mensa della Parola; da allora ad oggi questa riscoperta è l'esperienza che caratterizza la Chiesa cattolica.

Nei testi conciliari si afferma con pienezza abbondante che la divina rivelazione è auto-comunicazione di Dio. Sotto questo aspetto il documento decisivo è la costituzione dogmatica *Dei Verbum*, nel cui primo capitolo, e più precisamente al paragrafo 2, è contenuta un'affermazione di capitale importanza: "Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della natura divina". Rileggere

questa frase ci permetterà di comprendere meglio la dinamica dell'eucarestia e contemporaneamente mostrerà l'originalità ardita del Concilio rispetto alla teologia del periodo che lo aveva immediatamente preceduto.

La rivelazione di Dio non è comunicazione di verità, di principi etici, ma è manifestazione della realtà stessa di Dio, della sua personalità. Il testo dunque presenta le parole con un ordine mirato: perché si capisca che la dimensione affettiva precede quella conoscitiva, alle parole "nella sua sapienza" premette l'espressione "nella sua bontà".

C'è un secondo oggetto della rivelazione divina: "il mistero della sua volontà". La forma singolare "il mistero" traduce con un grecismo (da *mysterion*) il latino del documento originale, *sacramentum*. Possiamo tradurre "il centro della sua volontà". Non si tratta, nemmeno qui, di un centro etico (ad esempio una riedizione dei dieci comandamenti, oppure il doppio comandamento dell'amore). Ciò che Dio vuole è invece la garanzia per noi di comunicare col Padre, è il mezzo per poter andare a lui. Possiamo meglio comprendere le nostre eucarestie e la comunione che in esse cerchiamo, se siamo consapevoli di questo "centro" della volontà divina.

L'effetto di tutto ciò è quel che i Padri greci ci hanno insegnato a chiamare "divinizzazione", esplicitato nella parte conclusiva della frase: in essa, l'aggettivo "partecipi" è libera traduzione dall'originario latino *consortes*, che vuole indicare, appunto, coloro che condividono la stessa sorte; l'italiano "consorti" non avrebbe la stessa immediata efficacia, piegato com'è oggi, nel suo ruolo di sostantivo, a significare coloro che stanno insieme nel contesto del matrimonio: qui invece il contesto è un altro, più profondo, contenuto dentro la riflessione conciliare sulla rivelazione divina. Il cuore della rivelazione, ci viene ricordato, è che Dio va in cerca dell'uomo per essere in comunione con lui, per essergli amico, e perché l'uomo diventi partecipe, "consorte", della natura divina.

La parola di Dio è questa rivelazione; presupposto sul quale i Padri conciliari - concentrati sull'ecclesiologia, come li volle papa Paolo VI ("Chiesa di Cristo, che cosa dici di te stessa?") -, pensarono la Chiesa.

Ma nella *Dei Verbum* si apre uno sfondo ancora più grande; riflettendo sulla propria identità nel mondo di oggi (*hujus temporis*, nel latino conciliare) la Chiesa dice di sé che è la sposa del Verbo fatto carne, colei che custodisce la sua rivelazione e che ci dà accesso al Padre. La sua Tradizione e la Scrittura sono gli strumenti con i quali essa custodisce la rivelazione.

Davanti alla riscoperta appena fatta, si rese però necessaria una riflessione sul ruolo della Bibbia nella trasmissione della rivelazione. La Chiesa cattolica, infatti, si accorse della fragilità del proprio patrimonio di pensiero non tanto sul rapporto Tradizione-Scrittura, quanto sulla Scrittura in sé. Così, attraverso una riflessione unitaria, la *Dei Verbum* racchiude importanti affermazioni sulla Bibbia: dopo aver dedicato un capitolo alla rivelazione e uno alla trasmissione di essa, nei capitoli successivi il documento conciliare riflette sulla Scrittura: il terzo capitolo è dedicato al Libro sacro in generale, alla sua ispirazione, alla sua verità; il quarto all'Antico Testamento e problemi connessi; il quinto al Nuovo Testamento, e in particolare alla storicità dei Vangeli.

Il mondo cattolico aveva bisogno di ripensare profondamente questi temi per poter crescere nella fede; del resto la *Dei Verbum* nel suo insieme può essere considerata non solo il frutto tardivo del Concilio (votata il 18 novembre

quando la data già stabilita per la chiusura dell'assise era l'8 dicembre, e ritoccata fino all'ultimo istante, perché Paolo VI voleva il più ampio accordo possibile) ma anche il frutto maturo: infatti su quello che era stato il documento più dibattuto si ottenne quasi miracolosamente il consenso completo dei Padri: i *non placet* non arrivarono a dieci. E non è un caso che il documento affronti nel sesto capitolo, come esito di questo cammino di maturazione, proprio il nostro tema: la Sacra Scrittura nella vita della Chiesa.

Tale capitolo (del quale Carlo Maria Martini, allora giovane professore al Biblico, ha prodotto numerosi commentari, pubblicati in seguito persino negli Oscar Mondadori) è anche una delle pagine più innovative del Vaticano II. Il suo paragrafo 21 comincia così: "La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo stesso di Cristo non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli."

A prima vista ci si limita ad esprimere un'esigenza già posta nella costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*: più Bibbia nella liturgia. In realtà l'affermazione è più profonda: non solo si ribadisce quell'esigenza, ma si ricorda che nell'eucarestia le due mense, quella del pane della vita e quella della parola di Dio coesistono, e sono ugualmente importanti: bisogna spezzare e mangiare sia il pane e il vino, sia il pane della Parola.

All'interno di quel capitolo la consapevolezza raggiunta dai Padri conciliari ha trovato altre interessanti espressioni; il medesimo paragrafo contiene una delle affermazioni conciliari più importanti in materia: "È necessario dunque che tutta la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e regolata dalla Sacra Scrittura". Che la predicazione sia nutrita dalla Bibbia è presentato come una necessità; così come si dice necessario che la "religione cristiana" (ossia: ogni religiosità cristiana) sia alimentata e diretta (*regatur*, in latino) da essa.

Rivolgendo inoltre la sua attenzione al ruolo dei teologi, il Concilio riprende, con un ritocco decisivo, una frase di Leone XIII, il quale, quasi cento anni prima, nell'enciclica sulla Sacra Scrittura *Providentissimus Deus* aveva affermato che "l'uso della Divina Scrittura" dev'essere come l'anima della teologia. Egli intendeva sottolineare, con tale affermazione, l'importanza delle citazioni e dei riferimenti biblici e in tal modo, rispetto al secolo nel quale scrisse, toccò un vertice del pensiero teologico. La dichiarazione conciliare riformula: "Lo studio della Scrittura dev'essere come l'anima della teologia". Mettendo in luce come, per la fede che pensa se stessa, sia vitale non tanto il già noto della Scrittura, quanto la ricerca sulla stessa.

Queste indicazioni del Vaticano II, che aprivano a tutti i credenti un largo accesso alla Scrittura, avviarono nella Chiesa la stagione di cui un frutto sono proprio le attuali scuole bibliche.

Altrove nei documenti conciliari si esige che gli annunciatori della Parola, e in particolare i catechisti, abbiano un contatto assiduo con le Scritture attraverso la lettura e lo studio; ma qui (ad esempio al paragrafo 22), si ricorda che tale contatto non è un'esigenza dei soli specialisti: "È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura". Semmai la raccomandazione agli studiosi è di preparare gli strumenti: i fedeli devono essere facilitati, perché senza comprensione del testo non c'è incontro con la parola di Dio né, perciò, comunione con lui.

Tutto ciò viene ribadito al paragrafo 25, che tratta dei chierici: "Parimenti il Santo Sinodo esorta con ardore e insi-

stenza tutti i fedeli ad apprendere la sublime scienza di Gesù Cristo..."; e il testo non si chiude così, non si limita cioè a un generico auspicio di conoscenza, ma continua, facendo seguire un fermo insegnamento: "...con la lettura frequente delle divine Scritture"; indicazione nitida, sigillata inoltre dalla celeberrima frase di Girolamo: "L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo". Siamo proprio in una stagione diversa da quella post-tridentina: la Chiesa è resa nuovamente capace di affrontare l'oggi.

A questo punto dunque dovrebbe esserci più chiaro dove affondino le radici della riforma liturgica; e perché l'eucarestia debba avere entrambe le mense, non una sola.

La mensa della Parola a trent'anni dal Concilio

Molti preadolescenti italiani, nei primi anni '60, si erano stancati della messa domenicale; e, grazie a un accorto uso dell'orologio, avevano acquisito una speciale abilità che permetteva loro di rispettare il precetto festivo pur evitando completamente la liturgia della Parola. La formazione catechistica dell'epoca, infatti, aveva insegnato loro che il precetto era rispettato purché si giungesse in chiesa non oltre lo "scoprimento del calice", che segnava l'inizio dell'offeritorio.

Oggi, dopo il Concilio, tutto questo è impensabile. Oggi nell'eucarestia c'è un primo momento di accoglienza reciproca, nel quale, anche se non ci si parla, almeno però ci si vede l'un l'altro; celebrando in chiese di medie dimensioni, con un pubblico noto, il sacerdote si orienta, vede subito chi manca: è un primo essere in comunione.

La messa comincia con un gesto molto affettuoso: il presidente bacia l'altare, che è il simbolo di Cristo. Immediatamente segue un momento di penitenza: consapevoli della grandezza di ciò che si sta celebrando riconosciamo i nostri peccati per essere degni di partecipare ai santi misteri.

Poi comincia l'ascolto della Parola: la liturgia domenicale ci offre un brano dell'Antico Testamento, uno del Nuovo Testamento (tratto solitamente dagli scritti dell'apostolo Paolo, o di un altro apostolo), e il Vangelo; poi, l'omelia. Gli ultimi due momenti della mensa della Parola saranno di risposta: professione di fede e preghiera dei fedeli; ma è sull'ascolto che ci soffermeremo ora.

Certo le tre letture sono molto ricche; occorre dunque, per prima cosa, identificarne il centro: che è il Vangelo; su questo non ci sono dubbi, né dovrebbero esserci, sia per i predicatori sia per ogni partecipante all'eucarestia.

La mensa della Parola coinvolge la responsabilità di ognuno, non solo di chi svolge l'omelia. Spezzare il pane della Parola non è semplice rituale (a differenza del gesto dello spezzare il pane eucaristico, che viene compiuto dal sacerdote, in un preciso momento): esso impegna ogni fedele in Cristo che partecipa all'eucarestia. L'ascolto è un momento personalissimo, nel quale è richiesta analisi del Vangelo e ricerca del suo messaggio genuino: la disposizione essenziale per andare all'eucarestia dunque è riassumibile nel prendere sul serio il testo, come parola da ascoltare e capire per entrare in comunione con Dio che parla.

Partendo dal brano evangelico, secondo la chiara disposizione contenuta nella *Dei Verbum*, ci si ricollega anche alla prima lettura, tratta dall'Antico Testamento. Essa ha senso dentro l'eucarestia solo se correlata al Vangelo; ed effettivamente i legami tra le due pericopi ci sono sempre: bisogna individuarli e attivare così una riflessione.

Ci si può soffermare poi anche sulla seconda lettura, spesso più difficile da collegare all'insieme.

Meglio sarebbe fare tutto ciò prima dell'ascolto dell'omelia, preparandosi, nel corso della settimana, alla celebrazione domenicale. Chi partecipa alla vita dell'uno o dell'altro gruppo ha in genere questa possibilità, altrimenti rimane soltanto la lettura personale, purché non scada nell'atteggiamento individualistico, che rifiuta la comunità. Ciò che conta è arrivare alla celebrazione dell'eucarestia con l'animo preparato e aperto: "all'eucarestia con la Bibbia nel cuore".

Alla proclamazione dei testi biblici segue l'omelia. Non evocheremo qui le difficoltà (e sono molte) che incontra chi deve tenerla: idealmente concepita, essa dovrebbe essere il canto di fede di chi presiede l'eucarestia. Questi comunica ciò che egli stesso ha tratto dall'ascolto della parola di Dio; spezza inoltre questa parola ai fedeli e, se è adeguatamente competente, dà loro anche un aiuto molto oggettivo in ordine alla corretta comprensione e all'approfondimento. L'omelia è dunque un atto personalissimo del celebrante, in cui egli è chiamato ad essere pienamente se stesso; e le sue parole vanno accolte con simpatia dagli ascoltatori. Al temo stesso va ricordato che l'omelia appartiene alla ritualità liturgica: non può essere considerata una "finestra" che permetta di parlare di qualsiasi argomento. È, come sottolinea la costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* al paragrafo 52, parte integrante della celebrazione.

Abbiamo sottolineato fin qui la responsabilità di chi predica; c'è però una responsabilità di tutti i singoli partecipanti alla celebrazione; infatti, se è vero che la conduzione da parte del presbitero è, nella sua visibilità, determinante nello svolgimento dell'eucarestia, non è meno vero che risulta decisiva anche la qualità reale della partecipazione dei fedeli, benché essi non parlino o parlino solo per formule. Si può spesso avvertire che questa qualità, dono silenzioso di riflessione, costituisce la ricchezza della celebrazione: e un presbitero sensibile può ricevere dall'assemblea, mentre presiede, sensazioni di gelo o, al contrario, ondate sananti. La liturgia della Parola prepara dunque la seconda mensa, nella quale offriamo Cristo e offriamo noi stessi, ed è vissuta anche per accogliere il Signore interiormente, nell'intimità della comunione al suo corpo e al suo sangue, col volto angosciato oppure con il cuore gioioso che furono già dei discepoli di Emmaus. I testi biblici su cui ci soffermiamo nella liturgia della Parola sono nutrimento alla conoscenza e alla fede, plasmano il sentire. Il momento della comunione, infatti, normalmente è più commovente (nel senso nobile del termine), ma la Parola ascoltata struttura il sentire, lo fa diventare più chiaro, impedisce che degradi a sentimentalismo, irrobustisce e facilita l'attuazione di ciò che si prova. Ci sono comunioni eucaristiche commosse ma inconcludenti; l'emozione, che passa rapida, andrebbe invece strutturata in una conoscenza tale da divenire cibo, cioè vita; e ciò soltanto la prima mensa può consentirlo: così da permettere, alla fine, un vero *Ite, missa est*.

Prima della comunione al corpo e al sangue c'è quella attraverso la Parola; è il Risorto che parla quando nella Chiesa si proclamano le letture: egli cammina, spiega e scalda il cuore, come fece a Emmaus, perché noi arriviamo a lui.

Lezione tenuta alla Scuola Biblica Diocesana di Venezia il 10 gennaio 1996. La trascrizione del testo, non rivista dall'autore, è stata curata da Paolo Petrini.



TEOLOGIA

CORSO DI TEOLOGIA LITURGICA

Nei quattro martedì dello scorso aprile si è tenuto il corso di teologia liturgica organizzato dal Centro in collaborazione con i parroci del collegio urbano di Venezia e con l'Ufficio liturgico della Diocesi.

Gli incontri erano destinati soprattutto a coloro che sono impegnati nella pastorale delle parrocchie, come animatori liturgici o come catechisti. Il tema del ciclo, *Parola e preghiera nel giorno del Signore*, si legava appunto al tema diocesano del "giorno del Signore" e dell'"assemblea domenicale", mettendo però in evidenza dei contenuti, che a volte vengono marginalizzati come la finalità e la struttura del lezionario festivo, la liturgia delle ore e la preghiera personale e familiare.

Al primo tema sono state dedicate due lezioni tenute entrambe da don Renato De Zan, del Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma (e docente tra l'altro della Scuola Biblica Diocesana di Venezia): "Liturgia della Parola: identità e diversità fra testo biblico e testo biblico-liturgico" e "La Parola proposta dal lezionario". Il terzo incontro (che poi a seguito di uno sciopero dei mezzi di trasporto si è dovuto scambiare con il quarto) è stato tenuto da don Alceste Catella, dell'Istituto di Liturgia pastorale "S. Giustina" di Padova, sul tema "La liturgia delle ore nella preghiera dei laici". Don Beniamino Pizzoli, della Parrocchia Universitaria di S. Trovaso, ha concluso il ciclo con "La preghiera personale e familiare". Sono emerse prospettive nuove e di notevole importanza, sulle quali si soffermerà il «Notiziario» in qualcuno dei prossimi numeri.

Alla fine dell'ultimo incontro è stato distribuito ai circa sessanta partecipanti, quale strumento di ulteriore riflessione, il volumetto *Dalle Scritture alla liturgia*, edito dalla Scuola Biblica, con interventi di R. Cavedo, R. De Zan, L. Monari, G. Saldarini.

Le registrazioni su cassetta dei quattro incontri possono essere richiesti presso la segreteria del Centro. (p.i.)

ECUMENISMO

RICONCILIAZIONE IN EUROPA.

Il corso di ecumenismo di febbraio-marzo - di cui sono stati anche quest'anno coinvolti il Centro Pattaro, la Chiesa valdese e metodista di Venezia, il S.A.E. (Segretariato per le Attività Ecumeniche) di Venezia - ha messo a tema la riflessione dell'assemblea ecumenica di Graz (23-29 giugno) "Riconciliazione, dono di Dio e sorgente di vita nuova" nell'ambito europeo.

Come si ricava dalla lettura del documento di lavoro, questa nutrita assise ecumenica di Cristiani europei, si propone di individuare i modi per rendere concreta in quest'Europa tutt'altro che pacificata la testimonianza cristiana dell'amore di Dio in Cristo per tutta l'umanità, portando alla luce le prospettive dell'impegno cristiano per la riconciliazione. I relatori del corso hanno dato dei notevoli contributi in questa direzione.

Monsignor Luigi Sartori ed il pastore valdese Fulvio Ferrario hanno illustrato con quale genialità e con quale patrimonio di riflessioni teologiche e di risoluzioni pratiche rispettivamente la Chiesa cattolica e le Chiese cristiane che si riconoscono nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (Anglicani, Evangelisti, Protestanti, Ortodossi) si affacciano a Graz.

Il pastore Kleemann, luterano, ha delineato come faticosamente anche nelle Chiese il rapporto uomo-donna si vada risanando, nella misura in cui si prenda coscienza che proprio la donna, in una visione pasquale della storia, può riconciliare se stessa e l'u-

mo con la vita.

Deborah Spini, vivacissimo membro della chiesa valdese di Firenze, ha sottolineato come l'attività ecumenica possa costituire un'ottima palestra per imparare a dialogare in un mondo così diversificato come l'attuale.

Simone Morandini, docente all'Istituto Studi Ecumenici "San Bernardino", nell'incontro conclusivo ha messo in rilievo le forme di rapporto col mondo proprie dell'uomo, proposte dalla fede cristiana, che possono compendiarsi nella figura della *stewardship* (la responsabilità per il creato), secondo la quale la creazione è realtà armoniosa dell'uomo che coabita pacificamente con ogni vivente nel pieno rispetto della natura.

Il corso, seguito da un pubblico attento e molto partecipe, ha efficacemente introdotto al dibattito di Graz dove le Chiese tutte, ci si augura, sapranno iniziare un nuovo cammino scambiandosi segni di riconciliazione come risposta al grande dono della riconciliazione fatto da Dio a tutti i suoi figli. (g. c.)

JEAN BODIN E LA TOLLERANZA NELL' ETÀ DELLE GUERRE DI RELIGIONE

Il Centro Pattaro, in collaborazione con la Fondazione Querini Stampalia, ha organizzato nello scorso mese di aprile due incontri di studio dedicati a *Jean Bodin e la tolleranza nell'età delle guerre di religione*, per i quali l'Ateneo Veneto ha offerto la sua generosa ospitalità.

Nel primo incontro, la prof. Marion Leathers Kuntz dell'Università di Atlanta, ha illustrato il *Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* (Colloquio di sette saggi sui misteri delle cose sublimi): è stato un contributo prezioso perché la prof. Kuntz è una profonda conoscitrice di questo testo, avendone curato l'unica traduzione esistente in una lingua moderna (Princeton University Press 1975). In questo colloquio sette personaggi, che rappresentano le diverse confessioni o tendenze religiose, discutono sulla possibilità di identificare la vera religione. Secondo Bodin esiste in realtà una religione "naturale", ma essa, anziché smentire quelle rivelate o positive, trova in ciascuna di esse una forma diversa di espressione: si evita, in questo modo, di cadere nell'indifferentismo perché vengono così valorizzate le differenze tra le religioni. Ma ciò che sembra premere di più a Bodin, secondo l'analisi della prof. Kuntz, è ammettere la necessità di considerare tutte le religioni indispensabili a costruire tra di loro un'armonia che rispecchi nel mondo degli uomini l'armonia divina. Proprio per questo, Bodin ambienta quest'opera a Venezia, ritenuta città modello di convivenza civile e di libertà di pensiero.

Nel secondo incontro, su *La tolleranza religiosa a fine Cinquecento e ai nostri giorni*, il prof. Diego Quaglioni dell'Università di Trento ha sottolineato che anche nei *Sei libri della Repubblica* (l'opera principale di Bodin) la tolleranza religiosa rappresenta un elemento indispensabile per la costituzione della società civile ed è perciò un compito ineludibile dello Stato garantirla. Il prof. Antonio Acerbi dell'Università Cattolica di Milano ha poi chiarito che la riflessione teologica contemporanea si sta orientando a variare il significato della tolleranza religiosa, passando da un'accezione tradizionale di ordine negativo (che contiene il rischio di avvicinarsi all'indifferentismo) a una di ordine positivo, che denota piuttosto i motivi di una ricerca comune che si fondi su un paradigma ermeneutico.

Un resoconto più dettagliato di queste relazioni sarà pubblicato in un prossimo numero del "Notiziario". (m.d.p.)

NOTIZIARIO

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

Anno X, n. 2
aprile-giugno 1997
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
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
ANNO DI GRAZIA
<i>Card. Marco Cè</i> |  _____ Pag. 11
ALL'EUCARESTIA
CON LA BIBBIA
NEL CUORE:
LA MENSA DELLA PAROLA
<i>Ermenegildo Manicardi</i> |
|  _____ Pag. 4
LIBERTÀ E GRAZIA:
IL MISTERO DELLA SALVEZZA
<i>Alfred Schindler</i> | _____ Pag. 15
VITA DEL CENTRO
TEOLOGIA
ECUMENISMO
JEAN BODIN |
|  _____ Pag. 8
"RICONCILIATI NEL CORPO
DELLA CARNE DI CRISTO"
<i>Piero Bensi</i> | |

Il Centro Pattaro è lieto di informare che è uscita l'opera in tre volumi di mons. Luigi Sartori, *Per una teologia in Italia*. Vi appaiono gli scritti del teologo patavino già editi su riviste specializzate, ma difficilmente consultabili da un lettore comune. Con questa pubblicazione, curata da Ermanno Roberto Tura, gli ex-alunni e i colleghi del Seminario di Padova hanno voluto rendere omaggio e testimonianza al loro maestro in occasione del 50° della sua ordinazione sacerdotale.

LUIGI SARTORI

Per una teologia in Italia
Scritti scelti

a cura di *Ermanno Roberto Tura*,
Edizioni Messaggero, Padova 1997