

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VI - n. 3 - Luglio-Settembre 1993 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

TEOLOGIA OGGI



LA BEATITUDINE DEI RISORTI: IL PARADISO*

Romeo Cavedo

Paradiso è una parola che non fa parte della terminologia usata dal Magistero della Chiesa, il quale parla invece di "visione beatifica". Che i risorti nel Signore siano destinati ad una vita beata, lo insegna la Scrittura, insistendo soprattutto sul concetto di vita.

Giovanni conia l'espressione *zoè aiōnios*. La traduzione "vita eterna" non riesce però a rendere compiutamente la forma greca, perché l'aggettivo si riferisce, oltre che al tempo divino, anche al mondo di Dio e degli esseri celesti. Più aderente è la versione latina che dice *vita saeculi futuri*, dove *saeculum* sta per ambito, situazione in cui vive Dio. Nell'intenzione di Giovanni, "vita eterna" va interpretata probabilmente come "vita divina", con l'accento posto sulla qualità della vita e non sull'antitesi fra il tempo vissuto e la durata senza fine.

Altri scrittori biblici hanno tentato di esemplificare la vita a cui i risorti sono destinati, ricorrendo a varie similitudini, tratte per lo più dall'Antico Testamento.

Le analogie più ricorrenti vanno dal banchetto all'unione nuziale, dal pascolo delle greggi al riposo dopo la fatica. Bisogna però riconoscere che attualmente queste immagini hanno perso gran parte della loro incisività, in quanto prendono significato da schemi sociali ormai scomparsi. Prendiamo ad esempio l'immagine delle nozze: nella letteratura profetica spesso è usata per descrivere il rapporto di Dio con il suo popolo; all'epoca infatti il marito era il signore della famiglia e in lui la donna trovava lo scopo e la realizzazione della propria vita.

Forse più rispondente è il simbolo del banchetto che costituisce tutt'ora un momento di distensione, di scambio interpersonale, di piacere per la mente e per il corpo. E' possibile che nell'antichità rappresentasse anche la rituale ricompensa al termine di un'impresa particolarmente impegnativa. Si pensi ai banchetti con cui si celebrava il successo di una campagna militare oppure a quelli che concludevano il lavoro nei campi. Il più vicino alla nostra sensibilità è senz'altro il riferi-

mento al riposo, in quanto allude al raggiungimento di un obiettivo desiderato, alla felicità di una vita libera dalle ansie e dalle preoccupazioni.

Come si vede, queste immagini prendono a prestito esperienze umane per cercare di esprimere la totale soddisfazione e la pienezza di vita che i risorti sperimenteranno in Dio. Se non risultano illuminanti, è perché la nozione stessa di vita è difficile da definire: della vita si fa immediata esperienza, ma non si riesce a delinearne il contorno, le caratteristiche, l'essenza. Forse è per questo che la promessa biblica è grande, ma rimane sfumata, imprecisa, generica.

L'unico tema che sia stato sviluppato con ampiezza dalla teologia cristiana è quello della "visione di Dio".

I testi biblici, in cui è detto esplicitamente che agli uomini sarà dato di vedere Dio, non sono molti e si possono citare in rapida successione. Il più celebre è il versetto tratto dalle beatitudini di Matteo: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio" (Mt 5, 8).

Nella prima Lettera ai Corinzi vi è un passo in cui si dice che la nostra conoscenza di Dio, ora imperfetta, lascerà il posto alla conoscenza diretta, senza intermediari: "Ora vediamo come in un antico specchio - qui bene ha tradotto l'Interconfessionale -, in maniera confusa, ma allora vedremo a faccia a faccia" (1 Cor 13, 12). Una formula altrettanto chiara si trova nella prima Lettera di Giovanni: "Sappiamo ... che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è" (1 Gv 3, 2).

Un brevissimo cenno è contenuto anche nella Lettera agli Ebrei: "Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore" (Eb 12, 14).

Ed ecco la promessa del regno e della visione senza fine dell'Apocalisse:

*E non vi sarà più maledizione.
Il trono di Dio e dell'agnello*

sarà in mezzo a lei (la città celeste) e i suoi servi lo adoreranno; vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome sulla fronte. (Ap 22, 3 - 4)

Questi sono sostanzialmente i testi su cui si è concentrata la teologia post-biblica per giungere all'affermazione che la beatitudine di vita dopo la morte è vedere Dio. E' nata così la formula "visione beatifica", ossia visione di Dio che rende beati.

A questo punto può sorgere un'obiezione: la certezza di vedere Dio non contrasta con le dichiarazioni, che affiorano sia nel Nuovo sia nell'Antico Testamento, sull'inconoscibilità di Dio e sull'impossibilità di vederlo?

Dice Giovanni nel Prologo del suo vangelo:

Dio nessuno lo ha mai visto : proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato. (Gv 1, 18)

Nella clausola finale di benedizione della prima Lettera a Timoteo si trova pure un'affermazione chiara dell'invisibilità di Dio, là dove si dice:

Il re dei regnanti e signore dei signori, il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere. A lui onore e potenza per sempre. Amen. (1 Tm 6,16).

Analogo al testo di Giovanni, è quello di Matteo il quale afferma che Dio è sì invisibile, ma tramite il Cristo può essere visto: "Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11, 27).

Con procedimento molto semplice, la teologia classica ha messo insieme questi testi ed ha concluso che nel Cristo ci sarà concesso di vedere Dio, faccia a faccia.

Qui si riassume tutta la concezione teologica cristiana sull'aldilà. Di più non è dato di sapere, se si escludono alcuni piccoli complementi che si sono aggiunti nel tempo alla visione essenziale. Oggi, ad esempio, si avverte che "vedere" vuol dire "conoscere" in senso biblico e quindi "amare". Già la teologia classica, però, ammetteva che la conoscenza del vero comporta l'amore del vero. Non si tratta evidentemente di un amore di tipo emotivo o fisico, ma è la propensione della volontà *retta* verso la volontà *conoscitiva*. E' un amore intellettualistico che non soddisfa appieno la sensibilità contemporanea, più propensa a considerare l'uomo nella sua integralità.

Un altro punto, su cui le opinioni divergono, riguarda la presenza del mondo nel quadro della visione beatifica.

Ci sarà un nuovo cosmo? Molti lo danno per scontato, ma i testi che giustificano questa convinzione sono soltanto due: l'Apocalisse che annuncia "un nuovo cielo ed una terra nuova" (Ap 21, 1) e la seconda Lettera di Pietro: "E poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia" (2 Pt 3, 1). A questi si può aggiungere anche un difficile passo della Lettera ai Romani che dice: come il corpo dell'uomo è destinato alla gloria,

così la creazione, che è stata sottomessa alla caducità, "nutre lei pure la speranza di essere liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (Rm 8, 21).

I molti interrogativi sulla realtà ultraterrena rimangono aperti, dato che le Scritture non forniscono informazioni dirette, ma si esprimono con immagini allusive che, pur partendo dai dati della storia, hanno lo scopo di superarne i limiti, di passare dal particolare all'universale.

Spetta alla teologia sviluppare la ricerca, cogliere i significati nascosti, annotare tutti gli aspetti suscettibili di approfondimento.

La storia del pensiero cristiano è scandita da alcuni momenti e tappe cruciali che, visti in prospettiva, danno la misura del fervore con cui è stato condotto il dibattito teologico.

In epoca patristica si discuteva della conoscenza che di Dio avranno i beati. Gli Antiocheni sostenevano che Dio non è conoscibile nell'essenza, ma di lui si potrà percepire solo la grandezza che traspare dalle sue manifestazioni di Signore dell'universo.

Gli Alessandrini ribattevano che Dio si vedrà in sé, in quanto la natura dei risorti sarà divinizzata dallo Spirito Santo.

Anche per sant'Agostino, il più espressivo tra i Padri latini, gli uomini vedranno Dio come gli angeli a cui diventeranno uguali, non nel senso che si trasformeranno in pure entità spirituali, ma perché la loro corporeità sarà così sublimata da raggiungere un livello di conoscenza pari a quella angelica.

Verso la prima metà del XIV secolo, un pensatore bizantino, Gregorio Palamàs, elaborò una teoria originale ed ardita. Egli sostenne che la realtà di Dio possiede, pur nella perfetta unità, un duplice aspetto, uno intrinseco, e come tale inconoscibile, ed uno estrinseco che può essere manifestato e partecipato agli uomini.

In altri termini, la natura divina non è intelligibile, ma per grazia dello Spirito può essere colta nel Logos, nel Verbo incarnato, in quanto le proprietà riferibili a Dio sono state comunicate all'umanità di Cristo.

Quest'idea si concretizza nell'immagine della Trasfigurazione: la divinità visibile appare nel corpo di Gesù, e agli uomini, elevati dallo Spirito, è dato di percepirla, sia pure per un istante. Nel baleno dell'apparizione si anticipa quello che sarà per sempre la vita futura. Quando questa dottrina fu esposta al Concilio di Firenze, nel 1439, suscitò grande scalpore. Il cardinal Cesarini ebbe a dire: "*Graeci tenebant quod non viderent ipsum Deum, sed certos fulgores...*" ("I Greci sostenevano che non si vedeva Dio in se stesso, ma certi splendori ..."). Le difficoltà furono tali che rischiò di fallire l'intero progetto di riconciliazione tra la Chiesa occidentale e quella orientale per cui il concilio si era riunito.

Infine si concluse e nel decreto di riunione si affermò che le anime liberate dal peccato sono subito accolte in cielo e "*intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicut est*" ("vedono chiaramente lo stesso Dio trino e uno come veramente è").

Si aggiunse anche che, "a seconda della diversità dei meriti, uno lo potrà vedere più perfettamente dell'altro".

Le divergenze furono in qualche modo sanate, ma forse

la Chiesa occidentale non comprese a fondo la concezione palamita, il cui principio di differenziazione permetteva di superare l'antitesi tra il concetto dell'invisibilità di Dio alle creature e quello della sua piena manifestazione agli eletti.

In Occidente, intanto, continuavano i dibattiti proprio sulla visibilità o meno dell'essenza divina. Nelle scuole si commentava una frase di Scoto Eriugena, un filosofo del IX secolo, il quale aveva detto che nessuno può vedere Dio nella sua realtà, neppure gli angeli; i risorti però lo contempleranno nelle teofanie, da lui stesso prodotte nell'intelletto di ciascuno. Questa dottrina fu discussa, ora accolta ora contestata, durante tutto il Medioevo.

La sapienza di san Tommaso propose una nuova soluzione che si basava su due principi fondamentali. Il primo affermava che, se esiste un ente massimamente conoscibile, questo è Dio, perché è "intelletto sussistente", principio stesso del conoscere. Tuttavia, egli è inaccessibile alla cultura umana per *excessum conoscibilitatis*, allo stesso modo in cui il sole - fonte della luce - non si può fissare perché la sua luminosità è troppo intensa.

La seconda considerazione era che l'intelletto dell'uomo inclina naturalmente alla conoscenza e non si dà sosta finché, visto l'effetto, non risale alla causa. Di qui san Tommaso arrivava a dedurre che l'intelletto aspira soprattutto a conoscere la causa prima di tutti gli effetti, che è Dio. Anzi, il desiderio di conoscere Dio è l'essenza stessa dell'intelletto umano. Se la felicità deriva dall'azione conoscitiva, allora conoscere Dio è la massima beatitudine perché è la più alta operazione intellettuale possibile. Questo è l'assunto da cui deve prendere l'avvio la riflessione teologica per giungere a definire con quali mezzi avvenga la conoscenza per grazia divina.

Il pensiero tomistico esercitò un grande influsso sulla spiritualità cristiana posteriore. Venne ribadito il principio che l'essenza divina è l'oggetto della visione e della beatitudine, ma la sanzione ufficiale della dottrina si ebbe soltanto nel 1336, con un pronunciamento papale. Il documento si rese necessario per risolvere le controversie involontariamente suscitate dal papa avignonese Giovanni XXII. Nel 1331 egli aveva affermato nella predicazione che "le anime degli eletti, solo dopo il giudizio finale e la risurrezione del corpo, godranno della visione beatifica di Dio; prima di ciò esse possiedono soltanto un'imperfetta beatitudine". Le prediche del papa non avevano carattere dogmatico, ma erano espressioni di opinioni private. Tuttavia, si levò immediatamente la protesta dei domenicani e dei francescani che costrinsero il papa in letto di morte a ritrattare e a firmare una dichiarazione contenente la verità dogmatica. Il suo successore, Benedetto XIII, promulgò la seguente Costituzione: "Con questa Costituzione che sarà valida in perpetuo, con autorità apostolica stabiliamo: secondo il disegno ordinario di Dio le anime di tutti i santi che lasciarono questo mondo prima della passione di N.S.G.C., come pure quelle dei santi apostoli, martiri, confessori, vergini e degli altri fedeli defunti che hanno ricevuto il sacro battesimo di Cristo nei quali non vi fu nulla da purificare quando morirono, e nep-

pure vi sarà quando moriranno in futuro, oppure, se allora vi fu o vi sarà qualcosa da purificare nei medesimi dopo che saranno state purificate dopo la loro morte; e così pure le anime dei bambini rigenerati dal medesimo battesimo di Cristo e di quelli che devono essere ancora battezzati, quando lo saranno, che muoiono prima dell'uso del Libero Arbitrio, questi subito dopo la loro morte e quelli dopo la purificazione, se ne hanno bisogno, di cui si è parlato, *prima ancora che riassumano il loro corpo e prima del giudizio universale*, dopo l'Ascensione al cielo del Salvatore, N.S.G.C., in compagnia dei santi angeli e dopo la passione e morte di N.S.G.C. (tutte queste anime) *furono, sono e saranno in cielo*, nel regno dei cieli e del Paradiso celeste con Cristo, in compagnia dei santi Angeli e dopo la passione e morte di N.S.G.C. *videro e vedono la divina essenza con visione intuitiva ed anche facciale*, e non per mezzo di qualche creatura che serve in ragione dell'oggetto veduto". Questo documento stabiliva, dunque, come verità di fede, che a tutte le anime elette è concessa la visione immediata, chiara, diretta - *nude, clare, aperte* - della divina essenza. Visione che è sinonimo di beatitudine.

La filosofia scolastica meditò sul documento, illustrandone i contenuti. Precisò, ad esempio, che la forma di conoscenza qui descritta non è paragonabile a quella umana, basata sull'esperienza. Non sono evidentemente gli organi di senso a fornire informazioni al cervello che le elabora, ma è Dio stesso che si pone in sintonia con l'intelletto e si fa conoscere in tutta la sua verità, senza passaggi gradualisti o intermedi. Non ci sarà una specie di ritratto o idea di Dio, formata nella nostra mente, in modo che in quell'immagine possiamo conoscerlo, perché Dio non può essere riprodotto da alcuna nostra creazione mentale. Sarà invece lui stesso a congiungersi con le nostre capacità di conoscere e amare, con un'unione paragonabile, per analogia, all'unione nuziale.

La teologia scolastica aggiungeva poi che, in Dio e tramite lui, ognuno godrà anche della particolare conformazione con cui la fedeltà a lui era stata vissuta nella vita terrena: i martiri, i vergini e - possiamo aggiungere noi - i genitori, i figli, gli amici fedeli godranno il frutto di quella realizzazione cristiana di sé che hanno conseguito in vita. Chiamavano "doti" e "aureole" questi completamenti aggiuntivi della beatitudine essenziale, che consiste nel vedere Dio o, come dice Paolo, "nel conoscerlo come siamo conosciuti" (1 Cor 13, 12).

Nella visione classica della beatitudine eterna tutto è concentrato in Dio, riassunto e riconosciuto in lui e mediante lui: nessuna cosa o persona è più individuabile in se stessa, separatamente da lui: per questo ogni singolo essere potrà risplendere pienamente nella perfezione della sua individualità perché non apparirà più staccato da Dio, ma identificabile nella infinita perfezione del suo essere.

**Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" il 29 novembre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato. La trascrizione, rivista dall'autore, è a cura di A. Placa.*



MODELLI E PERCORSI DI EVANGELIZZAZIONE: RIFLESSIONE TEOLOGICO PASTORALE*

Ugo Sartorio

3. PERCORSI DI NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Il terzo momento vorrebbe sollecitare alcuni percorsi operativi, cercando di valorizzare il meglio di quanto i modelli di evangelizzazione che abbiamo recensito intendono proporre. Quali insistenze dovrebbe privilegiare una comunità cristiana che si sente coinvolta in una dinamica di nuova evangelizzazione? Quali scelte di fondo operare, quali atteggiamenti assumere? Anche qui è d'obbligo la sintesi; impossibile dire tutto! Mi limiterò a suggerire alcune piste.

1) Al primo posto metterei senza alcun dubbio l'*autoevangelizzazione*. Evangelizzare non è semplicemente portare il vangelo ad altri, è prima di tutto "far diventare evangelica la propria vita", affidandoci al primato della parola. Dobbiamo ritrovare la capacità di contestare la nostra condotta di credenti, di riconoscere il fallimento di un certo modello di cristianesimo: il documento finale dell'Assemblea ecumenica di Basilea (primavera 1989) non teme di dichiarare che «le chiese e i cristiani hanno fallito sotto molti aspetti e non hanno vissuto sempre all'altezza delle esigenze della chiamata di Dio... La testimonianza della cristianità nel suo complesso non è stata sufficientemente chiara... Insieme con gli altri abbiamo bisogno di un nuovo inizio»⁽²⁹⁾. Non è mai sufficientemente chiarita una cosa: «nello stile del vangelo, cioè, la conversione primordiale è quella di chi annuncia la fede, non quella di chi la riceve»⁽³⁰⁾. Dobbiamo forse ricominciare noi stessi ad affidarci alla pratica della sequela radicale e liberante del vangelo, attraverso l'assunzione di atteggiamenti credibili. Alcuni anni fa, in un libro-manifesto, J.B.Metz sosteneva che il cristianesimo occidentale si trova stemperato in una religione borghese, del tutto incapace di lasciarsi contestare dal vangelo e di produrre frutti di conversione. Ecco, nelle sue parole, la denuncia di un vero e proprio paradosso: «Noi cristiani ci convertiamo, o non crediamo *soltanto* nella conversione, e sotto la maschera di una conversione creduta rimaniamo quello che siamo? Praticiamo la sequela, o non ci limitiamo a credere in essa e sotto questa maschera continuiamo a battere le vecchie strade sempre uguali? Amiamo o non crediamo soltanto all'amore, e sotto la maschera dell'amore creduto rimaniamo gli egoisti e i conformisti di sempre? Soffriamo, o ci limitiamo a credere al compiere, rimanendo sempre e comunque degli apatici sotto la maschera di una "simpatia" creduta?»⁽³¹⁾. Autoevangelizzazione al primo posto, quindi, perché nell'interlocutore non nasca il sospetto che il messaggio che proponiamo non solo sia verbale, ma ideologico, cioè piegato ad interessi di parte che nulla hanno a che fare con il vangelo. In concomitanza con il discorso sul crollo delle ideologie, bisognerebbe in appendice aggiungere che anche il cristianesimo è in crisi nella misura in cui è stato annunciato

con una valenza ideologica, al di là del suo presentarsi come gratuito evento di salvezza.

2) Il secondo percorso, che continua e porta a completezza il primo, riguarda la *testimonianza*. Parlando della testimonianza è facile cadere nella retorica dai toni enfatici, e per questo ci affidiamo ad un registro più umile. «Nuova evangelizzazione - ci avverte il pastore Enzo Franchini - non può essere semplicemente uno sforzo ulteriore per divulgare e indottrinare: anche perché sarebbe problematico riuscire a fare, sul campo, qualcosa di più di quanto già si faccia»; inoltre «la gente non ha bisogno di spiegazioni, ha bisogno di salvezza. Il suo interesse è vivere, è vivere felice»⁽³²⁾. Da questi presupposti non può che scaturire l'abbandono o almeno il ridimensionamento di un modello di salvezza unicamente veritativo e nozionale, che va rimpiazzato con la proposta di una spiritualità intesa come «proposta di beatitudine e trasmissione di un'arte per vivere»⁽³³⁾, nel senso che va mostrato come il cristianesimo può essere vissuto nell'oggi senza rinnegare la complessità delle dinamiche personali e sociali, senza rinunciare all'originalità di una propria sintesi tra fede e vita. In questa direzione va anche specificato il luogo dove meglio si colloca la testimonianza cristiana, per evitare il perpetuarsi di una pastorale autocentrata. Secondo alcuni «il bravo cristiano sarebbe quello che si impegna dentro le nostre strutture, per ricostruirle come la sua vera casa. E invece il cristiano abita il mondo, non la parrocchia. E' sul territorio ch'egli deve trovare modo di far "pratica cristiana"»⁽³⁴⁾. Non vogliamo dire con questo che la testimonianza di una comunità cristiana attraverso il suo vissuto *ad intra* sia insignificante, tutt'altro. Il teologo canadese J.M.R.Tillard sostiene infatti che, sulla base del NT, si danno fondamentalmente due modi di evangelizzazione: il primo è quello della proclamazione missionaria, sempre necessaria, mentre il secondo si fonda sulla qualità interna della stessa comunità ecclesiale; è la comunità, con la sua vita, che evangelizza per contagio. Si tratta dell'opzione giovannea fondata sui celebri testi «che siano una cosa sola» e «amatevi gli uni gli altri». «Mi sembra - annota il Tillard - che nell'anno 2.000, nei nostri paesi di antica cristianità, l'evangelizzazione si farà secondo il modello giovanneo. Sarà una evangelizzazione per irradiazione, per contagio»⁽³⁵⁾. Quindi una dinamica di testimonianza cristiana comprende sempre insieme la testimonianza del singolo nel suo immergersi nel mondo e la dimensione testimoniale dell'intera comunità.

3) Il terzo percorso, inestricabile dai primi due, vuole mettere a fuoco il problema dell'*annuncio esplicito* del messaggio cristiano, richiamando allo stesso tempo una necessità ormai ineludibile, quella cioè di *essenzializzare il messaggio*. Consideriamo così la questione del

kerigma, che è stata spesso e volentieri fraintesa; ritornare al *kerigma* non significa affatto, come sostiene qualcuno, ritornare alla nudità sintetica e provocatoria del primo annuncio nella densità dei suoi elementi costitutivi (passione-morte-risurrezione di Cristo), sfrondando le altre vie di evangelizzazione (catechesi, istruzione spirituale, teologia). Se da una parte è vero che l'uomo contemporaneo ha bisogno di essere ricondotto al *kerigma*, questo processo non va inteso in modo semplicistico o miracolistico. Voglio dire, non è tanto la "ripetizione didascalica del *kerigma*" che ci garantisce il realizzarsi dell'evangelizzazione e il prodursi della salvezza, quanto il reincarnarlo nella vita e nella storia degli uomini. Il necessario ritorno al *kerigma* non va quindi identificato con un processo di riabilitazione di formule sintetiche; esso consiste nel re-iniziare i cristiani alla fede partendo dal centro, dal cuore del messaggio, nel senso che in ogni annuncio e in ogni proposta di evangelizzazione il nucleo portante va riespresso e dietro le molte parole e i generi letterari impiegati (narrazione, annuncio, conferenza, istruzione), deve trasparire il riferimento costante al *kerigma* nella sua essenzialità⁽³⁶⁾. Ripartire dal *kerigma*, nella prospettiva che abbiamo specificato, non potrà che essere di utilità sia ai praticanti per abitudine sia a coloro che hanno allentato il loro legame con il cristianesimo: in entrambi i casi vi è forse sazietà di una dottrina che si crede di possedere senza più restarne sorpresi, e in fondo il non aspettarsi più nulla dal cristianesimo.

Accanto a questi tre percorsi fondamentali (*autoevangelizzazione, testimonianza, annuncio*), collocherei alcuni atteggiamenti che devono nutrirli e sostenerli.

1) Il *dialogo*, inteso come vera e propria via di evangelizzazione. Oggi più che mai si dimostra impraticabile, nei confronti della cultura occidentale, ogni atteggiamento di contrapposizione, dal momento che il "nemico" della fede non è più l'ateismo militante, quanto piuttosto una sbiadita indifferenza. «Una società pluralista e non ideologica come la nostra rifiuta le contrapposizioni, le competizioni forti, ma lascia che ciascuno coltivi la sua nicchia purché non disturbi le nicchie degli altri. E per evangelizzare bisogna entrare nelle nicchie degli altri»⁽³⁷⁾. A questo punto non rimane che la via maestra del dialogo, anche se va subito chiarita una cosa: il dialogo non è da intendere come una tattica, come "ultima spiaggia" nell'impossibilità di trovare altre vie più efficaci e immediate; esso nasce dal desiderio di profonda fedeltà alla dinamica del "dialogo di salvezza" con cui Dio si coinvolge nella storia degli uomini, per cui si configura essenzialmente come "bisogno creativo dell'altro", movimento di andare e venire, di dono e accoglienza.

2) Secondo atteggiamento: *ripartire dagli ultimi*, togliendo all'espressione ogni residua incrostazione paternalistica. Assumere questa esigente prospettiva, non significa soltanto incentivare lo sforzo della carità, la cultura della solidarietà o l'attenzione sociale; a livello più profondo siamo chiamati a ripensare noi stessi, la nostra fede, i nostri programmi pastorali a partire dagli ultimi. Concretamente c'è poi l'incontro con il povero e con tutta la vasta gamma delle povertà postmaterialistiche. In una società dove sta trionfando il liberalismo, dove le vittime della competizione si vanno facendo

sempre più numerose e dove la legge del mercato schiaccia e umilia il debole, c'è bisogno di qualcuno che si interessi disinteressatamente del povero, che si metta a servizio dei poveri senza servirsi dei poveri, non per contrastare qualche ideologia pericolosa, ma con lo spirito della gratuità evangelica⁽³⁸⁾.

L'evangelizzazione, quando è autentica, percorre la strada della carità; già Paolo VI, nella *Evangelii nuntiandi*, affermava che l'evangelizzazione «comporta l'annuncio... ma anche l'attuazione della salvezza» (n.28), e a quanto pare gli orientamenti pastorali della Conferenza episcopale italiana per gli anni '90 sono caratterizzati dal convergere e dal mutuo richiamarsi di evangelizzazione e carità (*Evangelizzazione e testimonianza della carità*).

3) Terzo atteggiamento, *la gioia del vangelo*. Commentando i rivolgimenti del tempo presente, un noto sociologo italiano, Sabino Acquaviva, annotava: «Il marxismo ha fallito nel suo tentativo di assicurare la felicità, ma quel fallimento non è soltanto del marxismo. Questi è perdente su due fronti, quello economico e quello psicologico. Le società liberali sono perdenti soprattutto su un fronte, quello della felicità (...). Forse è tempo che coloro che intendono "rinnovare il mondo", riflettano sulla necessità di ripensare tutto, tenendo ben presente che il tema è la felicità umana»⁽³⁹⁾. Pur consapevoli della vaghezza intrinseca e della polivalenza del termine felicità, cogliamo però a questo livello una grande sfida posta al vangelo quando esso viene interpellato, soprattutto oggi, nel suo essere proposta di beatitudine, di pienezza e di gioia profonda⁽⁴⁰⁾. Se ci consideriamo tra coloro che intendono "rinnovare il mondo" - e credo di sì - non possiamo sfuggire il confronto con le molteplici proposte di felicità testimoniando, attraverso la gioia del vangelo, di essere abitati da una promessa che ci supera ed è in grado di offrire ragioni per vivere.

Questo della gioia è uno dei punti irrinunciabili dell'evangelizzazione, tanto da costituire il cuore propulsivo. «Quando la chiesa è piena della gioia evangelica - scrive il card. Martini - si sente subito mossa verso chi non l'ha. Questo è il *segreto della missionarietà*... La missionarietà mette in contatto con la sorgente che ha prima riempito di gioia me... Altrimenti saremo di coloro che vendono una merce senza conoscerla bene, senza averne grande stima, saremo di coloro che tentano di rifilare qualcosa un po' a tradimento, perché non l'hanno per primi gustata e valorizzata... (Invece) il buon vino si raccomanda da sé»⁽⁴¹⁾. Oltre che impegno l'evangelizzazione è gratuità traboccante e contagiosa che comunica e diffonde il gusto della gioia del vangelo.

CONCLUSIONE

Concludendo vorrei ribadire alcune cose che già di per sé emergono dall'itinerario di riflessione che ho cercato di proporre:

1. Il ripensamento che la NE impone alla pastorale non va interpretato solo come ripensamento dell'agire ecclesiale, quasi che il problema consista nell'adeguamento della prassi a ciò che in fondo abbiamo già capito. La conversione evangelica che è in grado di renderci disponibili alla NE si mostra più esigente. Infatti

«convertirsi non può significare soltanto il dovere di mettere in pratica ciò che si suppone di aver già del tutto capito nel momento intellettuale. E' proprio il momento intellettuale che abbisogna di continue conversioni, fino ai ripensamenti più profondi»⁽⁴²⁾. Detto in termini più espliciti: ci sono due maniere di promuovere un prodotto (qualsiasi prodotto), investire nella "pubblicità" e investire invece nella "ricerca". Fare NE vuol dire percorrere la seconda strada, cioè rinunciare alle leggi dell'efficienza, del marketing, che presuppongono un prodotto già confezionato il quale va soltanto distribuito a quante più persone possibile. La via della ricerca, certo meno appariscente, domanda il ripensamento continuo di un dono da imparare ogni volta a porgere con discrezione e passione. Il nostro quotidiano convertirsi al "dono" di Dio riaccogliendolo ogni giorno nella sua novità sorgiva è la migliore garanzia del suo espandersi.

2. La NE va letta in linea con il modo con cui Dio da sempre si propone agli uomini. La Scrittura infatti, se letta bene, ci ricorda che la NE, pur essendo espressione recente, è una realtà di sempre. In fondo la Scrittura non è che la storia di tanti «cominciamenti evangelici» in cui la buona notizia dell'amore di Dio viene proposta e sempre nuovamente incarnata perché l'uomo faccia esperienza di salvezza. In questo senso la NE «prima di essere "strategia di uomini", deve poter manifestarsi ed essere accolta come "strategia di Dio"»⁽⁴³⁾. Ogni vera evangelizzazione, voglio dire, non può che essere nuova, così come nuova è sempre l'iniziativa di Dio. Per questo direi che la NE si fonda su di un presupposto irrinunciabile: «Amare il mondo così come Dio lo ama». Pronunciare parole di condanna e di sfiducia nei confronti del mondo è quello che tutti sanno fare. Non c'è bisogno di essere credenti per stigmatizzare ingiustizie, atrocità, immoralità. Non è così vero che i profeti di sventura sono la voce autentica ed unica del profetismo cristiano; il mondo ha soprattutto bisogno di consolazione, di parole di speranza, di gesti di salvezza. Inoltre, là dove manca la fiducia nello Spirito che guida la storia al suo compimento, anche attraverso molte contraddizioni, non c'è una lettura cristiana della storia. Dicevamo «amare il mondo come Dio lo ama»: questo per noi è così centrale da connotare la via cristiana dell'annuncio. Si può evangelizzare solo ciò che si ama! Solo chi ama sa trovare strade sempre nuove all'amore! Non voglio con questo sostenere che il nostro amore al mondo dev'essere ingenuo, tutt'altro. Però di certo dovrà essere totale, disinteressato, evangelico, fiducioso nel protagonismo dello Spirito Santo. Nel terzo capitolo della *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II presenta lo Spirito Santo come protagonista della missione della chiesa.

3. Un'ultima parola va spesa per esorcizzare ogni tentazione di successo e di trionfalismo. Se la NE è fondata sulla conversione quotidiana al "dono" di Dio e sul desiderio di imparare ad amare il mondo così come Dio lo ama, essa non potrà che essere autenticata dalla via della croce. L'amore vero, autentico, divino, è un amore che si lascia crocifiggere. Solo sulla croce e dalla croce l'amore si esprime in modo indubitabile, perché assolutamente gratuito. Come cristiani, questo è il mo-

nito della vicenda del Golgota, non possiamo cadere nella tentazione per eccellenza, quella «di ricorrere a vie diverse da quella della croce per mostrare che la verità e la carità di Dio sono sempre vincenti»⁽⁴⁴⁾. Nella croce noi non vediamo solo il luogo in cui si è manifestata la pienezza dell'amore di Dio, essa è anche la via che ogni cristiano deve percorrere per mostrare e rendere credibile questo amore.

Non immaginiamo la NE come un cammino trionfale di riconquista e nemmeno come corsa affannosa verso una meta che ci permetta di gustare l'estasi del compimento. Quando entreremo nel cammino salvifico della croce allora e solo allora saremo indubitabilmente in un cammino di evangelizzazione, evangelizzati dall'amore di Dio e quindi evangelizzatori, custodi e annunciatori della novità del vangelo.

(2. Fine)

NOTE

29) *Basilea: documento finale*, n. 42, in A. FILIPPI (a cura di), *Basilea: giustizia e pace*, Dehoniane, Bologna 1989, p. 185.

30) A. BELLO, *Lessico di comunione*, Ed. Insieme, Molfetta 1991, p. 185.

31) J.B. METZ, *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1981, p. 9.

32) *Il rinnovamento della pastorale*, Dehoniane, Bologna 1991 (2 ed.), p. 210.

33) Cf. *Ivi*, p. 211.

34) E. FRANCHINI, *La trasmissione della fede oggi: i nodi del dibattito*, in «Catechesi», 61 (1992) 6, p. 28.

35) *Dos modos de entender la evangelización*, in «Vida religiosa», 69 (1990) 11, p. 325.

36) Ci siamo rifatti alle pertinenti riflessioni di E. FRANCHINI, *Partire dal kerigma: come?*, in E. FRANCHINI O. CATTANI (a cura di), *La nuova evangelizzazione*, cit., pp. 37-51; dello stesso autore vale la pena di rileggere *Rinnovare il messaggio*, Dehoniane, Bologna 1978.

37) G. CAMPANINI, *Come annunciare Cristo in un mondo post-cristiano?*, in «Orientamenti Pastoral», 39 (1991) 10, p. 13.

38) Cf. P.G. CABRA, *La vita religiosa per la nuova evangelizzazione*, in «Testimoni», 15 (1990), p. 8; per il tema del servizio disinteressato cf. A. GALLAS, *I poveri e la "nuova cristianità"*. *La tentazione della carità come virtù "politica"*, in «Servitium», 21 (1987) 53-54, pp. 147-154.

39) Citato da P.G. CABRA, p. 8.

40) Cf. M.P. GALLAGHER, *Felicità, ateismo, fede* in «La civiltà cattolica», 142 (1991/IV), pp. 131-145; P. POUPARD (a cura di), *Felicità e fede cristiana. Indagine e proposta del Pontificio consiglio per il dialogo con i non credenti*, Piemme, Casale M. 1992.

41) Cf. C.M. MARTINI, *La gioia del vangelo. Meditazioni ai giovani*, Centro Ambrosiano-Piemme, Casale M. 1988, pp. 67-73.

42) E. FRANCHINI, *Partire dal kerigma: come?*, cit., p. 42.

43) C. BISSOLI, *La perenne novità dell'evangelo come fondamento della nuova evangelizzazione*, in «Credereoggi», n.67 (1/1992), p. 28.

44) B. MAGGIONI, *Il vangelo della carità: aspetto biblico*, in CARITAS ITALIANA, *Il vangelo della carità per le nostre chiese*, Dehoniane, Bologna 1992, p. 17.

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



AMORE, LEGGE, LIBERTÀ

Paolo Bettolo

“E’ mio convincimento, amico mio, che tutta la legge e i profeti siano sospesi a due comandamenti, come ha detto nostro Signore, al punto che chi non obbedisce loro con convinzione non può essere convinto dalla legge e dai profeti stessi”, secondo la parola di Luca 16, 31 - scrive Afraate.

L’amore di Dio e l’amore del prossimo: sono questi i comandamenti vivificanti da cui procede e in cui ha ricapitolazione tutta la legge. E Afraate prosegue: se essi “fossero rimasti saldi nel cuore e nei pensieri degli uomini, non vi sarebbe stata necessità di scrivere legge e profeti, come è detto: *La legge non è stata data per i giusti, ma per gli empi* (1Timoteo 1, 9)”.

La legge, dunque, è appesa all’amore. Essa non può persuadere chi già non ami, chi non abbia accolto, amando, l’amore di Dio. Infatti, “siamo resi prigionieri dalla sua carità”, scrive un più tardo monaco, a motivo di “quella nostra sovrabbondante carità che procede in noi dalla percezione” del Cristo crocefisso, la Parola stessa che proclama/comanda in pienezza la carità di Dio.

Vedete, un Padre del III secolo, Origene, si è trovato più volte a dover considerare una difficoltà che forse apparirà singolare nei suoi termini, che è certo eco di pensieri greci, ma che ha una sua serietà.

Alcuni, dunque, facevano osservare che, poiché *sempre*, anche nel regno la creatura intelligente sarebbe rimasta libera (come potrebbe infatti Dio revocarne la dignità?), sempre di nuovo essa avrebbe potuto peccare. “Ma se questo è vero - concludevano -, sarà allora logico ricercare un medico lì dove c’è malattia, poiché, secondo una frase del Salvatore stesso, *c’è bisogno di un medico per coloro che sono malati* (Matteo 9, 12)”. Non si poteva escludere, quindi, la necessità di nuovi atti salvifici di Dio, al limite di una nuova incarnazione del Verbo... Follia!

Come dunque tenere *insieme* libertà e presenza indefettibile presso Dio?

“Non neghiamo certo che il libero arbitrio rimanga sem-

pre alla natura razionale - scrive Origene -; affermiamo però che la forza della croce di Cristo e di quella morte che egli subì nella pienezza dei tempi è tale da essere sufficiente per la guarigione e la salvezza non solo del presente e del futuro, ma anche dei secoli passati, e non solo per questa nostra condizione umana, ma anche per le potenze e le schiere celesti. Infatti, secondo l’espressione dell’apostolo Paolo stesso, Cristo pacificò *per mezzo del sangue della sua croce non solo le cose che sono sulla terra, ma anche quelle nei cieli* (Colossesi 1, 20). Cosa ci sia poi a mantener salda nei secoli futuri la libertà dell’arbitrio, affinché non cada nuovamente nel peccato, l’apostolo ce lo spiega con poche parole quando dice: *L’amore non viene mai meno* (1Corinzi 13, 8). Per questo infatti si dice che l’amore è maggiore sia della fede sia della speranza (1Corinzi 13, 13): perché sarà il solo per il cui mezzo non si potrà più commettere peccato. Se infatti l’anima sarà ascisa a un tale grado di perfezione da amare Dio con tutto il suo cuore e tutta la sua anima e tutte le sue forze e il prossimo suo come se stessa (Matteo 22, 37-39), dove si troverà il posto per il peccato? (...) Perciò appunto anche nella legge si dice che questo è il primo dei comandamenti; e nei vangeli sopra ogni altra cosa viene ordinato ciò che si riferisce all’amore; e a Pietro - mentre gli veniva consegnato il potere supremo sulle pecore che doveva pascere e la Chiesa veniva fondata su di lui - non fu richiesta la confessione di nessun’altra virtù se non dell’amore (Giovanni 21, 15-17); e Giovanni, là dove tratta lungamente dell’amore, afferma anche: *Chi rimane nell’amore, rimane in Dio* (1Giovanni 4, 16). E per questo, dunque, l’amore - che solo è maggiore di tutte le virtù - tratterrà dalla colpa ogni creatura. Allora *Dio sarà tutto in tutte le cose* (1Corinzi 15, 28)”. Si torna alle parole di Afraate, vedete; si torna all’indicazione di Gesù per i suoi discepoli: la carità, quella carità che solo in Gesù abbiamo compiutamente conosciuto, è il loro segno, il loro vincolo, la salvezza di tutto.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

P. STEFANI, *Il Padrenostro*, Marietti, Genova 1991, pp. 1991, L. 12.000

Il *Pater noster* è la preghiera principe del cristiano. Dettata dal Cristo stesso, ha la semplicità e l’incisività delle parole divine. Comunemente ripetuta e molto studiata e commentata, è ritenuta anche chiara nei suoi contenuti e nei suoi significati. Però, considerata a fondo, presenta molti problemi di ordine filologico ed interpretativo. E’ recente la pubblicazione di un libretto, agile, ma denso, di Piero Stefani (*Il Padrenostro*, Marietti, Genova 1991) che ne riassume le questioni, testuali, liturgiche, teologiche, specialmente nei con-

fronti della tradizione eucologica ebraica. Ne riprendiamo alcune idee aggiungendo qualche osservazione nostra.

È evidente che il Padrenostro si mette in stretta relazione con la preghiera sinagogale e non solo con la scrittura veterotestamentaria, ma anche con quella che divenne talmudica, in particolare con le *Diciotto benedizioni* e col *Qaddish*.

Per l’Antico Testamento non c’è versetto del Padrenostro che non presenti delle analogie con testi scritturali ebraici. Lo stesso titolo di “Padre” è in Isaia 64, 7 e ritorna anche altrove nel senso che noi (ma allora si intendeva Israele) siamo figli “plasmati” da Dio (Adonai, il Signore) come vasi dal loro artefice (cf.

Geremia 18, 2 ss). La "santificazione del Nome" è in Ezechiele 36, 23 ("io santifico il mio nome"), ma anche in forma passiva in Ezechiele 20, 41 ("sarò santificato in voi al cospetto delle genti").

Non parliamo del "regno", molto comune, inteso prevalentemente come "regno di Israele" (1 Cronache 29, 11), ma anche in senso messianico di regno universale (Tobia 13, 2; Salmo 145, 13; Daniele 3, 100 [31 nel TM] e 7, 27): "regnum omnium saeculorum"; "regnum sempiternum".

Anche la richiesta del "pane" si trova in Proverbi 30, 8 ("tribue tantum victui meo necessaria", cioè "fa' che io mangi la mia porzione di pane"), ma ha anche relazione con il nutrimento che nel deserto venne dato ogni giorno dal cielo con la caduta della manna.

La "remissione dei debiti" poi è in Siracide 28, 2 ("perdona al prossimo tuo la sua ingiuria e quando preghi ti saranno rimessi i tuoi peccati"), mentre per la liberazione delle "tentazioni" si può citare Siracide 33, 1 ("A chi teme il Signore non accadrà alcun male e se è messo alla prova [sed in tentazione] Dio lo preserverà e lo libererà dai mali": così il latino; il greco dice "ne sarà liberato di nuovo").

Nel *Talmud* poi c'è anche di più. Nelle *Diciotto benedizioni* infatti, dette anche *thePhillah* (preghiera) o *amidah* perché si recita in piedi e sostituisce il sacrificio nel tempo, la terza benedizione riguarda proprio la "santificazione del Nome". Infatti dopo il responso "Benedetto tu, Signore, Dio santo" si introduce la *qedushah* (santificazione), cioè la proclamazione della santità di Dio attraverso la triplice ripetizione del *sanctus* come avviene per i serafini in Isaia 6, 3. Anche la partizione che troviamo nel *Pater* tra la prima parte e la seconda richiama le ripartizioni che troviamo nelle *Diciotto benedizioni* (lode, ringraziamento, richieste), ridotte però a due nella liturgia del secondo tempo.

Poi c'è il *Qaddish* aramaico, il cui titolo equivale a "santo" e quindi anch'esso collegato con la santificazione del Nome di Dio: "Sia magnificato e santificato il suo grande Nome nel mondo che egli ha creato secondo la sua volontà; venga il suo regno... Sia benedetto il suo grande Nome per tutti i secoli dei secoli. Sia lodato, glorificato, esaltato, innalzato, dichiarato eccelso, splendido, elevato e celebrato il nome del Santo. Egli sia benedetto... sia concessa grande pace dal cielo e vita prospera sopra di noi ..." Questo confronto ci dà modo di capire meglio il significato del *Pater* insegnato dal Cristo. E' vero che il *Talmud* è postbiblico e quindi posteriore ai vangeli, ma concetti ed espressioni appartengono ad una tradizione orale di antica origine che Gesù "condivide con i rabbini" (S. CAVALLETTI, *Il trattato delle benedizioni (Berakoth) del Talmud babilonese*, Torino 1982, p. 38).

Si capisce dunque che cosa si intende quando si dice "Padre" e "sia santificato il tuo Nome". "Padre" non ha il valore generativo che ha nel mondo classico (Zeus padre degli dei e degli uomini; Giove, Iuppiter=Iovis pater), lo ha forse nei confronti del Cristo *genitus*, non *factus*. Ma per il resto il "Padre" è l'artefice primo che ha fatto dal nulla tutte le cose ed ha fatto culminare la sua creazione nell'uomo foggato a sua immagine. L'uomo cioè è *factus*, non *genitus*. Ed è "figlio" in quanto tratto dall'argilla e dal fango dal "vasaio" divino. Anche il "popolo di Dio" è creazione di questo artefice sommo che ne ha stabilito il destino. Questo arte-

fice non ha nome, o meglio ha un Nome segreto che non si può pronunciare senza morire. La sua lode consiste nel proclamare la santità di questo Nome ed in questa proclamazione unirsi alla glorificazione che se ne fa nel trisagio celeste. Lo si fa ancora tra noi nel punto centrale della Messa che ripete l'antichissimo rito del popolo eletto: "cum Angelis et Arcangelis, cum Thronis et Dominationibus cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes: sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth" (*Praef. pasch.* secondo il vecchio messale).

Altrettanto può dirsi dell'avvento del regno di Dio e del farsi della sua volontà. Hanno senso in quanto si riferiscono all'eternità: quel regno è il Regno "sempiterno". E la volontà riporta le vicende della terra e della sua storia al livello delle cose celesti.

Che altro può volere Dio se non che l'uomo sia salvo? E che altro può volere l'uomo se non uniformarsi alla volontà di Dio? Ma anche questo era stato detto: "Che forse io trovo soddisfazione nella morte dell'iniquo e non piuttosto nel vederlo ritrarsi dalla sua cattiva condotta e vivere?" (Ezechiele 18, 23) e "Dio non ha creato la morte né gode della rovina dei vivi" (Sapienza 1, 13).

Ma un'altra osservazione va fatta a proposito di queste invocazioni iniziali: l'uso delle forme passive *sanctificetur* e *fiat*. Una ragione può essere quella di evitare il nome di Dio, ma, rileva lo Stefani (*op. cit.*, pp. 68 ss), va messo in risalto soprattutto il valore del "passivo divino". Sembra cioè che la santità di Dio permetta di subordinarsi alla santificazione che ne fa il fedele; e che la volontà di Dio si adegui alla accettazione che ne fa l'uomo. Dio creatore si umilia sino al punto di farsi santificare dalla sua creatura e di volere ciò che questa ha accettato che egli voglia. C'è come uno scambio reciproco che si ripeterà anche nella remissione dei peccati: egli rimette quanto anche noi abbiamo rimesso.

Questo rapporto tra terra e cielo, tra Dio e uomo, tra creatore e creatura si nota anche nella seconda parte del *Pater*, quella delle "richieste" pratiche.

La prima è quella del "pane": pane *epiòsios*. Che significa? Questo termine molto raro si trova in entrambi i vangeli, Matteo e Luca, ed anche nella *Didachè* che ricalca il testo di Matteo. Nella versione latina è tradotto in due modi diversi, *supersubstantialem* in Matteo 6, 11 e *quotidianum* in Luca 11, 3, anche se nella comune recita del *Pater*, sebbene si segua il testo di Matteo, qui si preferisca il *quotidianum* di Luca. L'aggettivo greco *epiòsios* è un deverbale che risale al femminile del participio del verbo *épeimi*, *epiòsa*. Notiamo bene che il verbo *épeimi* da cui deriva *epiòsa* non è quello derivante da *eimi* (essere), che sarebbe *epoûsa*, ma quello derivante dal verbo *eîmi* (venire). Quindi *epiòsa* significa sopravveniente e, poiché normalmente si sottintende *heméra* (giorno), si intende "il giorno che sopravviene", "il giorno dopo", "il domani".

Quindi il significato preciso dell'aggettivo *epiòsios* è "proprio del giorno che segue", "proprio del domani". Da questo si può arrivare anche al senso di "quotidianità", ma non a quello di "sovrassostanzialità". Ma donde deriva il *supersubstantialem*, che pare risalga alla traduzione di san Girolamo? Deriva dallo scambio del verbo *eîmi* (venire) con "*eimi*" (essere); e però intende riferirsi alla soprannaturalità di questo pane. Nell'un

caso e nell'altro però, sia che ci si riferisca al "domani", sia al "soprannaturale" (celeste), mi pare che in tutto lo stico eucologico ci sia il richiamo all'episodio biblico della caduta della manna nel deserto (Esodo 16, 12 ss). La manna (*man-hu* = che cosa è questo?) era cibo "celeste", perché caduto dal cielo e doveva essere presa nella misura di un *gomer* a testa e consumata nella giornata perché all'indomani imputridiva, tranne che il sabato. Ma il pane che l'uomo chiede a Dio nel *Pater* è un pane per il domani, quindi non imputridisce, ma ha il carattere della perennità. Allora si capisce perché nel testo di Luca si aggiunga poi, anziché *sèmeron* (*hodie*), *tò kath'héméran*, che corrisponde a "di giorno in giorno" (*cotidie*), locuzione avverbiale che sarebbe una tautologia rispetto al *quotidianum*. La manna aveva carattere simbolico (grano del cielo, pane degli angeli, pane dei forti [Salmo 78, 24 s]), il pane del *Pater* è eterno (allusione all'eucarestia), ben superiore alla manna, ed è insegnamento che "non di solo pane vive l'uomo, ma da tutto ciò che esce dalla bocca di Dio" (Deuteronomio 8, 3). Diventa quindi persino Verbo, Parola sacra, Parola incarnata. Dove il rapporto è lo stesso di quello che si ha nei riti sacri tra *dròmena* e *legómena*.

Naturalmente la parola che determina questo pane, l'*epiòusios* è intraducibile. Ne hanno tentato molte traduzioni: "per il sostentamento" (la settecentesca traduzione di A. Martini), "necessario" (*Bibbia in lingua corrente*) e, oltre al tradizionale "quotidiano", magari in nota, "per il domani", "per il futuro", ecc. A mio avviso, è necessario tener presente che, comunque si traduca, va tenuto conto che qui, come del resto in tutto il *Pater noster*, c'è una prospettiva di ordine escatologico: "il tuo Regno", "la tua volontà", "rimetti i peccati come ecc." (sembra di essere nel giudizio universale!), "liberaci dal maligno" (la liberazione finale). Ma a capirlo giovano anche le differenze e il confronto tra i passi paralleli di Matteo e di Luca.

In proposito è da ricordare che le due redazioni del Padrenostro differiscono tra di loro sotto vari aspetti. Anzitutto la dimensione: Matteo ha sette proposizioni, Luca solo cinque. Manca in Luca, oltre al "nostro che sei nei cieli", il "sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra" e il "liberaci dal maligno". Poi differiscono alcune forme: Matteo ha *dòs* (aoristo, cioè azione acronica e momentanea), Luca *didou* (presente, cioè azione continuativa, come si volesse dire: "continua a darci"). Poi i "debiti" (*opheilèmata*) di Matteo (concetto giuridico) in Luca sono "peccati" (*hamartiai*, concetto morale); il "rimettiamo" che in Matteo è *aphèkamen* (ancora aoristo) in Luca è *aphiomen* (presente, "continuiamo a rimettere"): ancora una volta maggiore aderenza alla vita in Luca. Infine diversa è l'ambientazione. Mentre in Matteo la preghiera insegnata dal Cristo è posta dopo, e quindi in relazione col discorso della montagna e delle beatitudini (che in Matteo sono pure sette), quindi col deserto e con il digiuno che si accompagna alla preghiera, in Luca il *Pater* viene insegnato da Gesù tra gli insegnamenti finali dopo la salita verso Gerusalemme. E questo comporta una valutazione tutta diversa.

Un tempo si pensava che il testo di Matteo fosse da preferire, in quanto presenta una versione più completa e perciò molti codici greci di Luca hanno aggiunto, deducendone da Matteo, anche le parti che in Luca man-

cavano. Ma oggi una critica filologica più attenta ed aggiornata ritiene che la forma più autentica sia data dal testo che presenta la *lectio difficilior* che può essere anche la *lectio brevior*. Perché è più facile che un correttore abbia aggiunto ciò che credeva mancante o, uno che non capiva, abbia voluto correggere ciò che credeva errato, che non viceversa. Quindi si pensa che il testo più vicino alle parole pronunciate da Gesù sia quello di Luca. Poi è evidente che Matteo punta sul numero sette: tre volte 7 più 7 nelle genealogie, 7 beatitudini (in Luca solo quattro), 7 parabole, 7 maledizioni dei farisei, 70 per 7 il perdono, 7 parti del vangelo (*Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1974, p. 2098 n.). Può quindi aver aggiunto qualcosa per le esigenze pastorali della comunità di cui faceva parte.

C'è un altro punto del *Pater* che può creare un problema. E' l'invocazione "non indurci in tentazione". Che il Signore "induca" in tentazione è assurdo. La tentazione viene dal demonio, non dal Signore. E allora si traduce: "fa' che non cadiamo nella tentazione" che è cosa diversa e però non corrisponde al significato preciso delle parole greche usate dai vangeli, eguali questa volta, sia in Matteo che in Luca. Ora il greco dice: *mè eisenégkeis hemàs eis peirasmòn*. *Eisenégkeis* corrisponde piuttosto ad un *inferas* che ad un *inducas*, ma il senso non cambia, vuol dire "non portarci dentro", quindi il contrario di "fa' che non cadiamo", semmai "non farci cadere", che non è cosa di Dio.

Quanto al *peirasmós* può essere anche la "tentazione", ma non nel senso del tranello diabolico, ma in quello della "prova" che viene dal Signore. Il significato dell'invocazione è quindi "non metterci alla prova". Questo termine *peirasmós* ritorna ancora nel vangelo e proprio nel momento in cui il Cristo sul Monte degli Ulivi invoca il Padre con le parole "passi da me questo calice". Anche là, concordemente, i tre sinottici (Matteo 26, 41; Marco 14, 38; Luca 22, 45) attribuiscono a Gesù, che rimprovera i discepoli per aver preso il sonno, le parole: "pregate perché non entriate in tentazione" (*proseùchesthe hina mè eisèlthete eis peirasmòn*, in latino "orate ut non [o "ne"] intretis in tentationem"). Ora la parola "tentazione" è equivoca e sarebbe, a mio avviso, da evitare. Invece le traduzioni continuano ad usarla, anche se magari poi in nota dicono che il significato "può essere" anche di "prova". Come "può essere"? E' "questo" il significato che le si deve dare. Anche per il riferimento alla "prova" suprema del sacrificio di Cristo dal Gethsemani al Golgota.

Capire il *Pater* non è facile. La preghiera semplice si fa gravida di significati, non sempre compresi, non sempre chiariti. Da principio forse era preghiera "segreta" e preghiera individuale. In Matteo si contrappone alla preghiera dei farisei ipocriti che vogliono farsi vedere e dei pagani che sprecano le parole (*battologoûsi*). E deve essere preghiera breve. Anche per questo è preferibile il testo di Luca. Ma in Matteo si dice anche che la preghiera va fatta *in abscondito* (*én tòi kryptôi*), nella propria stanza (*tamieîon*, lat. *cubiculum*), a porte chiuse. Solo poi è entrata nella liturgia diventando comunitaria (e così si spiega forse anche l'aggiunta di Matteo: "nostro che sei nei cieli"). Ma anche allora c'era l'abitudine, conservatasi fino alla riforma postconciliare, che solo il sacerdote lo potesse recitare, anzi sempre "can-

tare" oppure dirlo *secreto*. Del resto ci furono santi che per tutta la vita non "osarono" dire il *Pater*, ed anco oggi (ma non tutti capiscono ed apprezzano queste cose!) la recita del *Pater* è preceduta dalle parole "osiamo dire". Questo dice della sacralità di cui era circondata questa preghiera. E ciò molto prima di quella che poi si è chiamata "disciplina dell'arcano".

Per concludere, è bello poter riscoprire i valori nascosti che pure in un testo così comune e diffuso non sono stati ben chiariti. Oggi si tenta con studi filologici accurati originali di restituire la lezione più attendibile dei testi antichi, di recuperarne i valori originali e di sviscerare le questioni che nascono dalla loro interpretazione. Tanto più ciò va fatto per la Scrittura sacra e quindi anche per la preghiera principe dei cristiani. La mancanza di edizioni critiche adeguate (mi riferisco alla versione latina) provoca traduzioni incerte, unilaterali, a volte equivocate che possono dare origine ad interpretazioni sbagliate ed anche a deviazioni pericolose che allontanano dalla Verità come ci è stata rivelata. Forse (ed è ciò che mi auguro) a scoprire questa Verità possono giovare queste mie poche osservazioni come ha giovato il bel libretto dello Stefani.

Giuseppe Frasson

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

ANNA FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione (XV-XVIII secolo)* Laterza, Bari 1992, pp. XI, 380, L. 48000.

Anna Foa, ricercatrice all'Università La Sapienza di Roma, si occupa di storia della cultura ed orienta le sue indagini sui fenomeni antropologici che hanno inciso in modo determinante sulle trasformazioni epocali verificatesi in Europa negli ultimi cinquecento anni. Nella premessa al presente lavoro, l'autrice dichiara di aver voluto abbracciare con un solo sguardo la storia interna del mondo ebraico e quella dei suoi rapporti con la realtà circostante e sottolinea con forza che non intendeva fare una storia dell'antisemitismo, aspetto quest'ultimo necessario, ma non esclusivo, del percorso da lei compiuto. In questo saggio, infatti, non vengono prospettate solo persecuzioni, lutti e rassegnata passività degli Ebrei, ma anche e soprattutto "un'esperienza originale e creativa di vita, di organizzazione e di pensiero".

Nel mondo ebraico, la nascita della storiografia è un fenomeno recente e risale al XIX secolo. Agli inizi dell'800, in Germania, un gruppo di giovani studiosi creò la "Società per la cultura e lo studio scientifico del Giudaismo" che si proponeva, tra l'altro, di studiare la storia degli Ebrei con gli stessi criteri usati per gli altri popoli, abbandonando la prospettiva provvidenzialistica che l'aveva contraddistinta fin dagli inizi in quanto "storia sacra". A metà del secolo scorso, però, la concezione idealistica dominante ripresentò, in altra forma, la storia ebraica come "una storia tutta particolare", percorsa e animata da una sorta di spirito del

Giudaismo: "una metafisica coscienza ebraica che attraversa le varie epoche." (Heinrich Graetz). Questa concezione si trovava anche nella storiografia successiva fino a qualche decennio fa. Invece il saggio della Foa, ispirato ad un sano realismo, prospetta una panoramica molto acuta della vita interna delle comunità ebraiche, dal XIV secolo in poi, delle loro relazioni con la realtà socio-politica in cui erano immerse, dei rapporti con la Chiesa istituzionale e con le autorità civili (limitazioni della libertà, tasse e balzelli, espulsioni, segregazioni nei ghetti), fino alla svolta decisiva che condusse, in epoca napoleonica, alla fine dell'emarginazione e alla parificazione dei diritti civili.

Per comprendere il senso della presenza ebraica in seno alla società cristiana attraverso i secoli, è necessario risalire al perché di tale presenza, a lungo accettata o, meglio, tollerata, nel mondo medioevale sulla base di un complesso processo giuridico-teologico che definiva l'ebreo e stabiliva il suo ruolo in rapporto alla cristianità.

Nei paesi in cui, durante il Medio Evo, ci si ispirava ancora alla legislazione romana (codici teodosiano e giustiniano), gli Ebrei erano stati considerati cittadini dell'impero, nonostante le limitazioni dei diritti civili loro imposte con l'avvento del Cristianesimo. Il loro *status* giuridico derivava dalla fusione della tradizione legale con la tradizione teologica della Chiesa. Infatti, tra l'XI e il XIII secolo il diritto canonico aveva elaborato una complessa teoria, rifacendosi alla dottrina, formulata da san Paolo nella Lettera ai Romani, secondo cui l'ebreo ha un ruolo fondamentale nell'economia della Salvezza, teoria che fu poi ripresa ed espressa più compiutamente da Agostino che considerò gli Ebrei testimoni della verità cristiana. A questo proposito, l'autrice accenna all'evoluzione successiva di tale concetto, nella tradizione dei Padri (s. Giovanni Crisostomo, s. Giovanni da Capistrano, ecc.) e nei documenti pontifici, per esempio nella Bolla *Quod nimis absurdum* di Paolo IV (1555) secondo cui la presenza umiliata dell'ebreo, in seno alla società cristiana, rappresenta lo specchio rovesciato dell'identità dei seguaci di Cristo. Quindi l'esistenza ebraica doveva sussistere, in posizione subordinata al Cristianesimo, fino al momento del Giudizio finale, in cui si sarebbe instaurato il Regno di Dio. Alla fine dei tempi, infatti, risalendo a Paolo, "tutto Israele sarà salvato" (Romani 11, 26). Perciò la Chiesa, almeno fino al secolo XVI, condannò la violazione della libertà religiosa dell'ebreo e ne tutelò la presenza, attraverso opportune garanzie giuridiche. Dal canto loro gli Ebrei, quando si sentivano minacciati dal potere civile, si appellavano, paradossalmente, al papato, sebbene fossero al di fuori della giurisdizione ecclesiastica. Ma nell'Impero carolingio (e, più tardi, nei nuovi regni di Inghilterra e di Francia), dove tra il IX e il X secolo il diritto romano aveva lasciato il posto a nuove forme giuridiche, la presenza ebraica si fondò su diversi criteri, su particolari privilegi che avevano alla base un rapporto diretto e personale tra gli Ebrei e il sovrano il quale assicurava loro "protezione" in quanto "servi" del potere monarchico.

Con l'emergere delle monarchie nazionali e con la loro crescente laicizzazione, l'arbitrio del potere statale verso gli Ebrei si accrebbe in modo tale da minacciare la loro stessa sicurezza ed esistenza. I casi più clamorosi

di espulsione sono quelli dall'Inghilterra (1290), dalla Francia alcuni decenni dopo e, il più traumatico, quello dalla Spagna in coincidenza con la definitiva vittoria sugli Arabi e con la spedizione di Colombo. Ma anche dove non avvenivano espulsioni, i pretesti per eccidi e massacri di Ebrei non mancarono: disordini, sommosse popolari e addirittura l'epidemia di peste che si diffuse nel 1348, portata dalle galee genovesi, provenienti dall'Oriente. L'insicurezza, l'angoscia collettiva, il panico spinsero le masse a cercare un capro espiatorio e gli Ebrei furono accusati di avvelenare i pozzi e le sorgenti. In questa circostanza la Chiesa si levò in loro difesa: una bolla di Clemente VI, emanata da Avignone in quello stesso anno, affermò che la peste era dovuta a cause naturali o alla volontà divina; ma la debolezza e l'ambiguità delle autorità civili lasciarono libero corso al furore popolare. Proprio nel XIV secolo nasce e si consolida lo stereotipo antisemita: gli Ebrei, nei secoli precedenti, erano stati accusati di deicidio, ma potevano riscattarsi attraverso la conversione e il battesimo; dal XIV secolo in poi è la loro stessa natura che viene considerata perversa e incorreggibile e il contatto con loro è considerato contaminante, in base all'interpretazione distorta di alcuni passi delle lettere di Paolo.

Un altro stereotipo antiebraico sorse e si consolidò tra il XII e il XVI secolo, quando il prestito ha interesse divenne la principale attività degli Ebrei. Fu elaborata allora, dall'immaginario collettivo, la figura mitica, caricaturale e grottesca dell'ebreo prestatore. Ma per gli Ebrei il prestito non rappresentava una scelta, era una triste necessità in una società che impediva loro l'esercizio di molte professioni come l'artigianato e l'agricoltura, mentre il crescente sviluppo economico e commerciale richiedeva la liquidità come condizione indispensabile ai traffici e questo genere di attività bancaria era rigorosamente vietato ai cristiani dal Diritto canonico. L'opposizione di principio della Chiesa al prestito derivava dal fatto che il denaro, aristotelicamente, era considerato sterile e l'interesse, anche il più modesto, era definito "usura" e ritenuto un profitto illecito sul tempo, che appartiene a Dio e non all'uomo. Il Concilio Lateranense IV (1215) emanò al riguardo rigidi divieti ai quali i cristiani non potevano in alcun modo sottrarsi, mentre per gli Ebrei si ricorreva a formule legali di compromesso, perché potessero svolgere questo indispensabile servizio pubblico.

Nei secoli che precedettero la Riforma protestante i rapporti tra Ebrei e papato si logorarono, ma non giunsero mai a veri e propri punti di rottura; invece dal XVI secolo, in età controriformistica, la Chiesa cattolica modificò la sua linea di condotta tradizionale e, con l'istituzione dei ghetti, furono peggiorate intenzionalmente le condizioni di vita degli Ebrei e fu avviato un progetto conversionistico in vista della fine dei tempi, evento allora considerato imminente.

Nonostante tutto, però, i contatti interpersonali con il mondo cristiano non furono mai rifiutati pregiudizialmente: dove e quando furono possibili l'integrazione e la collaborazione, furono accettati di buon grado o, addirittura, con slancio, per esempio nella Spagna, dapprima islamica e poi cristiana, dove le tre etnie convi-

sero pacificamente per secoli, producendo meravigliosi risultati sul piano culturale, letterario ed artistico (per esempio, fu compiuta in collaborazione, la traduzione in latino dell'*opera omnia* di Aristotele per farla conoscere al mondo occidentale). Nella Firenze del Quattrocento, umanisti cristiani e cabbalisti ebrei si impegnarono in un progetto comune di dialogo *ante litteram* nel nome di una "prisca sapienza", comune a tutti gli uomini, che sarebbe esistita a monte delle diversità e delle divergenze. Quegli studiosi erano convinti che esistessero più vie per giungere ad un'unica Verità. La fine della separazione e del reciproco isolamento tra gli abitanti del ghetto e il mondo circostante coincise col diffondersi, anche in campo ebraico, delle idee illuministiche che produssero fermenti ideologici e desiderio di rottura con gli schemi di vita e di pensiero tradizionali. E' parere diffuso tra gli storici che il fenomeno dell'emancipazione ebraica e la conseguente assimilazione con la maggioranza cristiana, verificatosi a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, sia stato il frutto non solo della nuova legislazione, impostasi negli stati moderni (uguaglianza di tutti i cittadini di ogni razza e religione), ma anche dell'atmosfera culturale imbevuta di idee laiche e rivoluzionarie che, come notavamo sopra, influenzarono la coscienza ebraica, assetata di mutamenti radicali. Anna Foa, però, rifacendosi al grande studioso di Cabbalà Gershom Scholem, ipotizza un'interpretazione nuova e diversa che può sconcertare, ma che non può essere ignorata, né sottovalutata: la crisi, la svolta innovativa, a cui andava incontro l'ebreo, finalmente uscito dai ghetti, che si sentiva, per la prima volta, non più "diverso", ma uguale agli altri e tentato di rinnegare la sua identità e il suo passato, non sarebbe stata prodotta solo da cause esterne e da innovazioni socio-politiche, ma da un fenomeno interno all'Ebraismo stesso, che ne coinvolse la sostanza e il pensiero più profondo. Infatti, risalendo a ritroso nel tempo, a metà del XVII secolo, si incontra una singolare figura di mistico, Sabbatay Tsevi, nato a Smirne da profughi portoghesi, il quale si dichiarò l'atteso messia e trascinò al suo seguito schiere di discepoli e masse di diseredati e predicò loro il superamento delle norme tradizionali ebraiche e l'avvento di un nuovo mondo. Fortissimo fu il trauma seguito all'impatto con questo avventuroso personaggio e con i suoi atteggiamenti anticonformistici che andarono ben oltre i limiti accettabili da un pio ebreo osservante del XVII secolo. Dallo scontro tra i suoi fanatici sostenitori e i suoi agguerriti detrattori, nacque una crisi generazionale che precorse di oltre un secolo il travaglio subito dall'Europa a seguito delle vicende rivoluzionarie e napoleoniche. Per l'ebraismo mondiale, che risentì a lungo delle drammatiche esperienze connesse alla comparsa del falso messia, fu il crollo di un mondo e di uno stile di vita e si prospettò un futuro nebuloso e incerto, nonostante la ventata di entusiasmo e di euforia che aveva accompagnato la risorgente speranza messianica.

La conclusione dell'opera in esame, stimolante e ardita, basterebbe da sola ad invogliare alla lettura, per le felici intuizioni e le coraggiose ipotesi prospettate.

Teresa Salzano

ACQUISIZIONI

Teologia

D. CARNOVALE GUIDUCCI, *Sete del Dio vivente. Il purgatorio*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992, L. 24.000

N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico*, Dehoniane, Roma 1993, L. 48.000

E. DREWERMANN, *Io discendo sulla barca del sole*, Rizzoli, Milano 1993, L. 35.000

G. GOZZELLINO, *Nel nome del Signore*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1992, L. 23.000

Istituto Patristico Augustinianum, *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, L. 120.000

K. MÜLLER, *Teologia della missione*, E.M.I., Bologna 1983, L. 29.000

E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, L. 40.000

A. SEUMOIS, *Teologia missionaria* (Corso di teologia sistematica, vol 12), EDB, Bologna 1993, L. 30.000

H. U. VON BALTHASAR, *Incontrare Cristo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, L. 35.000

H. U. VON BALTHASAR, *Nella pienezza della fede*, Città Nuova, Roma 1992, L. 65.000

Sacra scrittura

S.P. CARBONE, G. RIZZI, *Le scritture ai tempi di Gesù*, EDB, Bologna 1992, L. 18.000

S.P. CARBONE, G. RIZZI, *Osea*, EDB, Bologna 1992, L. 44.000

V. D'ALARIO, *Il libro del Qoelet*, EDB, Bologna 1992, L. 36.000

G. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, Paideia, Brescia 1992, L. 65.000

G. JOSIPOVICI, *Il libro di Dio. Come leggere la Bibbia*, Rusconi, Milano 1992, L. 45.000

D. LIFSCHITZ, *Il paradiso perduto. L'Aggadà su Genesi 3*, Dehoniane, Roma 1992, L. 9.000

D. LIFSCHITZ, *L'inizio della storia. Il peccato originale*, Dehoniane, Roma 1993, L. 40.000

R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992, L. 35.000

G. SEGALLA, *Evangelo e vangeli*, EDB, Bologna 1992, L. 42.000

W. THRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, L. 55.000

P. VAN LINDEN, *Vangelo secondo Marco*, Queriniana, Brescia 1992, L. 15.000

Ecumenismo

E. R. TURA, *Con la bocca e con il cuore: il credo cristiano ieri e oggi*, Messaggero, Padova 1993, L. 22.000

Altre religioni

H. LE SAUX, *Tradizione indu e mistero trinitario*, E.M.I., Bologna 1989, L. 25.000

A. PEZZALI, *Storia del Buddismo*, E.M.I., Bologna 1983, L. 29.000

Chiesa e società

N. LUHMANN, *Funzione delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, L. 40.000

Personaggi

E. CAVATERRA, *Il prefetto del Sant'Offizio. Le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*, Mursia, Milano 1990, L. 38.000

FLAVIO GIUSEPPE, *Autobiografia*, D'Auria, Napoli 1992, L. 48.000

G. CICERI - E. GAZZI, (a cura di), *Zeno, un'intervista, un vita. Don Zeno Saltini racconta la sua vita e quella di Nomadelfia*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1986, L. 30.000

Movimenti

M. CASELLA, *L'Azione Cattolica nell'Italia contemporanea (1919-1969)*, A.V.E., Roma 1992, L. 90.000



IL MISTERO DELLO SPIRITO SANTO
NELL'ESPERIENZA CRISTIANA

— CREDO NELLO SPIRITO SANTO? —

Lo Spirito Santo è Signore e dà la vita. E' la vita ci cui parla in Vangelo di Giovanni, la vita eterna, che è partecipazione piena, fin da adesso, alla comunione con Dio Padre e comprensione compiuta della rivelazione che ci è data in Cristo Gesù. Lo Spirito, che soffia dove vuole, diffonde dappertutto il suo dono, ma la vita nello Spirito è propria di coloro che hanno creduto in Cristo, sono stati battezzati e confermati nella fede, nella spe-

ranza e nella carità e ricevono il nutrimento eucaristico. Per questo una riflessione teologica sullo Spirito Santo si inserisce armonicamente nello studio sulla fede, il Battesimo e la Cresima che il Centro Pattaro ha iniziato lo scorso anno.

Nel corso della vita ormai bimillenaria della Chiesa lo Spirito è stato sempre riconosciuto, adorato e glorificato, insieme con il Padre e il Figlio, come il portatore di una realtà senza la quale il volto di Dio non sarebbe contemplato in tutta la sua luce, come una persona della trinità. Ma talvolta, facendo leva sul fatto che lo Spirito è anche colui che ha parlato per mezzo dei pro-

VITA DEL CENTRO

feti, si è creduto di poter riconoscere e almeno invocare una sua particolare presenza per dare alla Chiesa nuova forza. Lo Spirito che dà la vita e la custodisce è stato visto come la forza divina che risveglia questa vita, quando essa rischia di essere mortificata dall'acquiescenza della Chiesa ai ritmi di pensiero e di vita del mondo. In questo modo si alternano, nella sensibilità dei credenti, due visioni complementari dello Spirito: quella del custode silenzioso della quotidiana fedeltà dei credenti, il respiro che ne sostiene l'esistenza e anima la vita istituzionale della comunità, e quella del vento impetuoso, che sovverte le nostre consuetudini e suscita i grandi moti di risveglio e rinnovamento della Chiesa.

L'imprevedibilità e la forza sconvolgente dell'azione creativa dello Spirito, ne ha fatto per alcuni il segno di tutti i segreti che Dio tiene ancora in serbo per la storia del mondo.

Così, talvolta, proprio quello Spirito rivelatore che già ha parlato per mezzo dei profeti, è stato visto come il custode di una inafferrabile riserva di mistero riguardo a Dio e alla nostra salvezza: lo Spirito del segreto ancora o forse per sempre inaccessibile.

Questa ricchezza di approcci suscita ineludibili domande: che cosa rappresenta lo Spirito nella visione cristiana di Dio? Che cosa è giusto e fondato pensare dello Spirito? A queste domande non è possibile rispondere solo con poche formule catechistiche: occorre ritornare al messaggio biblico, alla riflessione patristica, agli sviluppi del pensiero cristiano nella storia. E' necessario ripercorrere, sia pure sinteticamente, le tappe che la riflessione dei credenti ha compiuto non solo nelle diverse epoche, ma anche nei diversi ambiti geografici e culturali nei quali la Chiesa ha elevato la sua invocazione allo Spirito.

Le lezioni del corso autunnale di teologia che il Centro ha organizzato per i mesi di ottobre - dicembre 1993, non possono toccare ogni aspetto, ma solo le tipologie fondamentali in cui ha preso forma la fede nello Spirito.

giovedì 28 ottobre 1993 - ore 18

"Ricevete lo Spirito Santo":

lo Spirito Santo nella tradizione biblica

R. Cavedo

giovedì 4 novembre 1993 - ore 18

"Egli è Signore e dà la vita":

la fede nello Spirito Santo nella Chiesa antica

P. Bettiolo

giovedì 11 novembre 1993 - ore 18

L'età dello Spirito in Gioacchino da Fiore

A. Tagliapietra

giovedì 18 novembre 1993 - ore 18

Lo Spirito Santo nella tradizione della Chiesa ortodossa

T. Valdman

giovedì 25 novembre 1993

Lo Spirito Santo nella vita del mondo protestante

P. Ricca

giovedì 2 dicembre 1993

Lo Spirito Santo nella vita della Chiesa cattolica

E. Scalco

giovedì 9 dicembre 1993 - ore 18

Lo Spirito Santo nella vita del credente di oggi

R. Cavedo

Per informazioni e iscrizioni ci si può rivolgere alla segreteria del Centro, aperta dal lunedì al venerdì, al mattino dalle 9.30 alle 12.30 e nel pomeriggio dalle 16 alle 19.30, tel. 041/5238673.

UN GRAZIE RICONOSCENTE E UN SALUTO

Suor Lina Grassotto ha lasciato il Centro Pattaro e Venezia: andrà a Treviglio, in provincia di Bergamo, nella Casa "Rosa Mistica" presso il Santuario della Madonna delle lacrime, nella parrocchia di San Martino.

A San Maurizio era giunta nel 1987 proveniente da un'esperienza quadriennale come superiora a Trieste.

Suor Lina appartiene alla Congregazione delle Figlie della Chiesa, fondata proprio a Venezia nel 1940 da Maria Oliva Bonaldo, per impulso dell'allora Patriarca card. Adeodato Piazza. E a Venezia, nel 1946, nella chiesa di San Maurizio, affidata alle Figlie della Chiesa, il card. Piazza, dopo l'approvazione diocesana della Congregazione, ammise alla professione perpetua la fondatrice e altre diciassette sorelle; due anni dopo San Maurizio, allora casa generalizia, si impegnò a promuovere l'adorazione pubblica diurna del Ss. Sacramento.

La presenza di suor Lina al Centro Pattaro ha fornito lo spunto anche per conoscere meglio la Congregazione delle Figlie della Chiesa - le suore sono presenti anche a Mestre con la Casa "Mater Christi" e al Lido con la Casa "Mater Dei" - che ha per scopo di zelare e animare appunto l'adorazione eucaristica soprattutto per implorare l'unione tra i cristiani (un'intenzione sentita, testimoniata ed espressa con grande anticipo sui tempi!), di collaborare alla pastorale nelle chiese particolari, di diffondere l'insegnamento del Magistero della Chiesa. Scopi che - sia pur riletti con più aggiornato linguaggio - appaiono in straordinaria sintonia con gli scopi del Centro Pattaro (a proposito, perché non rilevare la singolare coincidenza della vicinanza fisica del Centro con la chiesa di San Maurizio, quasi un riannodarsi di fili lontani nel misterioso disegno della Provvidenza?) così come lo spirito contemplativo-apostolico delle Figlie della Chiesa fa ricordare le tensioni più profonde dell'animo di don Germano.

Molta parte del Centro Pattaro e della sua vita si è identificata, lungo tutti questi anni, con suor Lina: con la sua presenza discreta e puntuale, con la sua attività cordiale e silenziosa, con la sua disponibilità e la sua iniziativa, con la sua serenità anche nei momenti difficili. Per molti, la sua accoglienza premurosa e sorridente è stata il biglietto da visita con cui si è presentato il Centro Pattaro. Per tutti noi, il suo aiuto generoso e intelligente è stato di grande sostegno nell'operare e di grande conforto nelle difficoltà.

Il Centro Pattaro e il «Notiziario» si accomiatano da suor Lina ringraziandola e invocando per lei dal Signore "il centuplo, già al presente".

Leopoldo Pietragnoli



L'ECUMENISMO NELLA FORZA DELLO SPIRITO

Prosegue attraverso le annuali Sessioni ecumeniche - siamo ormai alla XXXI - il cammino di ricerca del Segretariato Attività Ecumeniche (SAE), il movimento laico ed interconfessionale fondato da Maria Vingiani per la promozione del dialogo ecumenico a partire da quello ebraico-cristiano. Al centro della settimana di quest'anno (dal 25.7 all'1.8 al Passo della Mendola) era lo Spirito, nel quadro di una riflessione più ampia che in precedenza si era già indirizzata alla figura, nascosta e rivelata assieme, di Dio (1990) ed alla persona, centrale e problematica, di Gesù (1991-92). Da un lato, dunque, ancora un riferimento trinitario - per una "chiesa come comunione radicata nella Trinità e quindi nella pluralità" (M. Vingiani, *Apertura della Sessione*) - dall'altro, una forte tensione universalistica: "Manderò il mio Spirito su tutti" (Gioele 3,1) è stato il testo guida per la Sessione.

All'appuntamento sono convenuti circa 500 corsisti, appartenenti in prevalenza alle diverse confessioni cristiane ed all'ebraismo, ma significativamente anche all'Islam, all'induismo ed al buddismo. Da segnalare tra le altre, le presenze di 24 pastori protestanti di diverse denominazioni, cinque preti ortodossi e due vescovi cattolici (mons. Giachetti, della Diocesi di Pinerolo e mons. Goretti, di Assisi, presidente del Segretariato della CEI per l'Ecumenismo e il dialogo), ma anche di un consistente e creativo gruppo di giovani. Il clima era quello dell'incontro fraterno, di un ecumenismo fatto di accoglienza reciproca e di confronto rigoroso, ma anche di condivisione forte delle esperienze spirituali.

Mai come quest'anno, del resto, si è fatta sentire l'importanza dei momenti di preghiera comune: le meditazioni bibliche, le liturgie confessionali (Messa cattolica, S.Cena evangelica, Divina Liturgia ortodossa) e quelle "ecumeniche", hanno ritmato i lavori dell'assemblea nel segno dell'ascolto della Parola e dello Spirito. Particolarmente intensa la celebrazione penitenziale del martedì, che ha visto A. Luzzatto, della Comunità Ebraica di Venezia, dedicare la lettura del primo Libro delle Lamentazioni (il testo con cui quel giorno, 9 di Av, l'ebraismo ricorda la distruzione di Gerusalemme) "a tutti coloro che muoiono oggi: ebrei, musulmani e palestinesi". Non solo riflessione astratta, dunque, ma soprattutto ritorno alle fonti, immersione nella forza di quello Spirito troppo spesso sequestrato, alienato o dimenticato nelle varie comunità, ma che "è essenzialmente avvenire" (mons. L. Sartori, *Introduzione al tema della Sessione*), forza di Dio per il rinnovamento ecumenico. Anche le prime relazioni hanno reso ben chiaro come il tema fosse ben lungi dal portare la Sessione verso una facile deriva lontana dalla concretezza della storia: la relazione del metropolita ortodosso Damaskinos di Svizzera, direttore del centro ecumenico di Chambes (letta dal teologo ortodosso rumeno T. Valdman, vista l'impossibilità dell'estensore ad essere presente) ha sottolineato come "l'unità nella

molteplicità e la molteplicità nell'unità contraddistinguono quella vivente Chiesa di Cristo che deve mantenersi in rapporto organico col mondo e con la storia".

Così anche nella relazione biblica del Rabbino Capo della comunità di Milano, Laras, è risuonato il richiamo ad una giustizia come quella di Abramo, che si fa soprattutto nell'apertura all'altro nello Spirito. Ancora - ha sottolineato il Rabbino - nella storia vive quella speranza messianica che, comune ad ebrei e cristiani, costituisce il fondamento di un dialogo che "va avanti e deve andare avanti nonostante ostacoli e difficoltà, sia da parte cristiana che da parte ebraica". In questo senso è essenziale la sottolineatura del pastore Garrone, docente alla Facoltà Valdese di Roma, sulla pluralità di interpretazioni cui è aperta la ricchezza dei testi biblici; il dono dello Spirito fatto a Pentecoste non svuota di senso quell'attesa di presenza piena che caratterizza la tradizione ebraica: c'è una prospettiva futura (escatologica) che ancora conserva un'eccedenza ed una ulteriore forte. Da un punto di vista storico, poi, va sottolineata la testimonianza, offerta da M. Vingiani e mons. L. Sartori, sullo storico ebreo J. Isaac e su Giovanni XXIII. Al loro incontro si deve la fondamentale svolta del Vaticano II, che ha portato alla riscoperta della positiva importanza di Israele per la Chiesa cattolica ed al suo progressivo coinvolgimento nel dialogo con l'ebraismo. Come segno concreto, M. Vingiani ha anche ribadito l'assunzione piena ed il sostegno, da parte del SAE, alla proposta di costituire a loro memoria una foresta in Israele, per un ricordo che cresca e fruttifichi. Naturalmente un'attenzione forte è stata dedicata anche alle diverse esperienze dello Spirito nelle Chiese cristiane: nella concretezza dei movimenti di rinnovamento - francescanesimo (fra' A. Pellegrini ofm Conv.), anabattismo (past. F. Ferrario), pentecostalismo (past. M. Affuso), rinnovamento nello Spirito (N. Zaccaria) - come nella riflessione teologica. In questo senso di particolare interesse la tavola rotonda tra il teologo ortodosso V. Zelinski, il pastore metodista V. Benecchi e mons. L. Sartori, che ha focalizzato il ruolo dello Spirito nel rapporto con il Figlio, con la Parola, con i ministeri, quasi ad evidenziare come la libera creatività del "soffio" mai cosificabile non dimentichi il legame con gli elementi più storici e strutturali.

E tuttavia resta l'impossibilità di circoscrivere a priori l'azione dello Spirito, di limitarne il campo al mondo ecclesiale: p. G. Tamiozzo ha cercato di riconoscerne alcune impronte nelle grandi tradizioni religiose che interessano una parte così ampia dell'umanità. Del resto proprio le testimonianze proposte in tavola rotonda dal musulmano Abdul Hamid Haddarah, dall'induista Venkatesha Murthy e dal buddista L. Cerruti hanno fatto toccare con mano, pur nella differenza di accenti ("Io sono l'altro, il diverso", ha iniziato la sua testimonianza Haddarah), le ricchezze di esperienze spirituali vissute. Non è casuale che proprio al termine di questa Settimana siano giunte per la prima volta due richieste di iscrizione al SAE da parte di esponenti dell'induismo, quasi a segnare un passo ulteriore nella ricerca e nell'apertura. La preghiera del venerdì - con sette preghiere di ringraziamento provenienti da tradizioni diverse e sottolineate dall'accensione di sette luci - espri-

meva, nella fraternità, ma con un'esplicita presa di distanza da ogni sincretismo, lo stile fatto di rigore e di ascolto reciproco che è tipico del SAE.

La Sessione è stata ulteriormente arricchita dal lavoro dei quindici gruppi di studio, quasi tentativi di cogliere diverse sfaccettature dell'opera dello Spirito: nelle Chiese e nelle grandi fedi vive, nella storia e nella creazione, nel cammino ecumenico stesso. Le conclusioni, infine, hanno evidenziato ancora una volta come, al di là delle pericolose involuzioni che talora sembrano bloccare il cammino ecumenico, lo Spirito si ponga come *chance* per un rinnovamento comune, delle Chiese e della storia, con la sua azione senza confini che tutto trasforma e rinnova. Ascoltare lo Spirito, farne esperienza, individuarne le tracce nella creazione sono elementi imprescindibili per ogni dialogo, interconfessionale od interreligioso: è Lui il primo interlocutore, il soffio che chiama e che conduce oltre.

Simone Morandini

IL CARDINALE EDWARD IDRIS CASSIDY INAUGURA L'ANNO ACCADEMICO — ALL'ISE «SAN BERNARDINO» —

Il 6 ottobre riprendono i corsi dell'Istituto di Studi Ecumenici «S. Bernardino» di Venezia. Le iscrizioni sono aperte a tutti, ecclesiastici e laici, uomini e donne, purché in possesso dei titoli accademici necessari per il ciclo della licenza, cioè il Bacellierato in Teologia. Per chi non fosse in possesso di tale titolo, avendo comunque il diploma di una scuola media superiore e una formazione teologica di base, sarà possibile accedere al «Diploma in Studi Ecumenici», con un programma di 26 ore settimanali, a frequenza obbligatoria. Il Diploma rappresenta una vantaggiosa novità, introdotta da quest'anno per venire incontro alle richieste di laici, sprovvisti del Bacellierato. Sono ammessi anche uditori a singoli corsi. Le lezioni si tengono il mercoledì, il giovedì e il venerdì, e viene data possibilità di pernottamento e pranzo presso il convento dei Frati Minori di S. Francesco della Vigna.

(Per informazioni: ISE, Castello 2786, 30122 Venezia - Tel. 041-523.53.41 - Fax 041-522.83.23)

Il corpo docente di quest'anno '93-'94 è composto da: L. Altissimo, R. Bertalot, E. Campi, M. Cassese, G. Cereti, M. Cunz, G. Dal Ferro, R. Falsini, E. Fortino, M. Galzignato, T. Goffi, G. Limouris, P. Piva, J. Poustoutov, J. Puglisi, P. Ricca, L. Rosato, S. Rostagno, L. Sartori, R. Sgarbossa, E.M. Sironi, T. Valdman, J.E. Vercruysse, T. Vetrali. In particolare segna una novità la presenza di Joseph Poustoutov, archimandrita della Chiesa ortodossa russa, responsabile delle relazioni con la Chiesa cattolica romana, che terrà un corso sulla spiritualità russa e interverrà il 7 marzo 1994 al convegno sull'*Iniziazione cristiana*.

Il 4 novembre p.v. l'anno accademico verrà ufficialmente aperto dal cardinale Edward Idris Cassidy, Presidente del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani. Cassidy terrà un discorso di prolusione dal titolo: *Il nuovo «Direttorio ecumenico» della chiesa cattolica, un passo avanti nel cammino dell'ecumenismo*.

Il cardinale Cassidy presenterà così il nuovo documento pontificio alla luce dell'attuale fase del dialogo ecumenico. Il documento, pubblicato agli inizi di giugno di que-

st'anno, perfeziona, allo scopo di meglio indirizzare il passo della Chiesa cattolica di Roma sul cammino ecumenico, la bozza del 1988 e il precedente *Direttorio*, che uscì in due parti, nel 1967 e nel 1970, e di cui don Germano Pattaro curò un commento (GERMANO PATTARO, *Per una pastorale dell'Ecumenismo. Commento al Direttorio ecumenico*, Queriniana, Brescia 1984).

Andrea Caneva

IL III CONVEGNO NAZIONALE A.B.E.I.

Si è svolto, dal 21 al 23 giugno scorso, il III Convegno nazionale dell'Associazione dei Bibliotecari Ecclesiastici Italiani (A.B.E.I.) associazione cui aderisce anche la biblioteca del Centro Pattaro che consta di circa 14.000 volumi, tutti catalogati con il programma informatico ISIS applicativo Biblo, classificati secondo il sistema di Classificazione Decimale Dewey e disponibili alla consultazione diretta e al prestito. Le tre giornate di lavori sul tema "La biblioteca ecclesiastica, strumento e protagonista della cultura" si sono tenute a Padova nella Sala dello Studio teologico per laici al Santo.

La biblioteca ecclesiastica ribadisce la propria secolare vocazione di centro propulsore di cultura attraverso la riorganizzazione ed il potenziamento dei servizi: questo il senso dei numerosi interventi di responsabili e operatori di biblioteche del settore provenienti dalle diverse realtà regionali italiane. Situazioni contingenti diverse, ma da tutti fortemente avvertita l'esigenza di una sempre più fattiva collaborazione, della rottura di un improduttivo isolamento al fine di formare una funzionale rete informativa a livello non solo nazionale, ma anche europeo.

In quest'ottica sono state analizzate proposte pratiche di formazione di reti, possibilmente collegabili al Servizio Bibliotecario Nazionale, o comunque di utilizzo di mezzi informatici, quali banche dati su CD ROM, atti a permettere lo scambio delle informazioni bibliografiche.

Non poteva non emergere, in particolare dal confronto con realtà bibliotecarie di altri Paesi europei, la situazione di precarietà, soprattutto per quanto riguarda la disponibilità di mezzi economici e di personale, in cui operano non solo le biblioteche ecclesiastiche, ma in generale gli istituti bibliotecari nazionali.

Le difficoltà sono reali, ma sono già chiare le vie da percorrere per non bloccare la ferma volontà di rilancio del proprio patrimonio culturale: l'ampio utilizzo di mezzi informatici per una più efficiente gestione della biblioteca, una stretta cooperazione che limiti la dispersione di energie e di fondi, ad esempio per ciò che riguarda le operazioni di catalogazione, l'accurata formazione del personale, anche quello reso provvidenzialmente disponibile dal volontariato.

Un primo atto concreto di questo impegno dell'A.B.E.I. a lavorare nel campo della formazione si è avuto con il Corso base di catalogazione del materiale bibliografico stampato che l'Associazione ha organizzato a Ferrara dal 13 al 17 settembre di quest'anno. Entro breve tempo saranno elaborati anche programmi di corsi di aggiornamento. Dal Convegno viene ribadito l'impegno A.B.E.I. nella promozione di una figura di operatore bibliotecario valida tanto dal punto di vista professionale quanto da quello morale, cioè conscio dell'importanza del proprio servizio, ma anche del fatto che esso va svolto con grande passione e disponibilità.

Caterina Novello

NOTIZIARIO

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

Anno VI, n. 3
luglio-settembre 1993
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

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

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



LA BEATITUDINE DEI RISORTI:
IL PARADISO
Romeo Cavedo

Pag. 1



MODELLI E PERCORSI
DI EVANGELIZZAZIONE:
RIFLESSIONE
TEOLOGICO PASTORALE
Ugo Sartorio

Pag. 4



AMORE, LEGGE, LIBERTA'
Paolo Bettiolo

Pag. 7



DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
NOVITÀ IN BIBLIOTECA
ACQUISIZIONI

Pag. 7



VITA DEL CENTRO
"CREDI NELLO SPIRITO SANTO?"
UN GRAZIE RICONSCENTE E UN SALUTO

Pag. 12



NOTIZIE
L'ECUMENISMO NELLA FORZA DELLO SPIRITO
IL CARD. E.I.CASSIDY INAUGURA
L'ANNO ACCADEMICO ALL'I.S.E. "SAN BERNARDINO"
IL III CONVEGNO NAZIONALE A.B.E.I.

Pag. 14

RICORDO DI DON GERMANO nel VII anniversario della morte

Lunedì 27 settembre ricorderemo il settimo anniversario della morte di don Germano Pattaro con una liturgia eucaristica.

La celebrazione, presieduta da don Giorgio Scatto, priore della Comunità monastica diocesana a Marango di Caorle, avrà luogo alle ore 18.30 nella chiesa di San Maurizio.

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

Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 9.30 alle 12.30 e dalle 16.30 alle 19.30.

Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura, sia per il servizio di prestito.

