CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VIII - n. 3 - Luglio-Settembre 1995 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

IL PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI A VENEZIA

Sua santità Bartolomeo I, Patriarca ecumenico di Costantinopoli e primate della Chiesa ortodossa, in occasione della sua visita al Metropolita Spyridione della Chiesa greco-ortodossa che è in Italia, ha incontrato fraternamente la Chiesa di Venezia, accolto dal nostro Patriarca cardinale Marco Cè. Venerdì 30 giugno 1995, nella basilica di San Marco i due patriarchi hanno presieduto una preghiera ecumenica, attorniati da metropoliti e vescovi e da una vivace assemblea di credenti, composta da ortodossi, cattolici e sorelle e fratelli di altre Chiese cristiane di Venezia. Pubblichiamo le loro omelie e l'indirizzo di saluto, rivolto a Sua Santità dal presidente del Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (CLCCV), il teologo luterano Frjthiof Roch, in occasione dell'udienza concessa al Consiglio il 1 luglio 1995.

OMELIA DEL PATRIARCA, CARD. MARCO CÈ

Santità, venerato e desiderato fratello in Cristo, sia il benvenuto in San Marco, cuore della santa Chiesa cattolica di Venezia che oggi L'accoglie con immensa gioia nello Spirito Santo. La saluto insieme ai fratelli Arcivescovi e Vescovi qui presenti e a nome degli altri pastori delle Tre Regioni del Nord-Est d'Italia.
Con Lei siano benvenuti gli Eminentissimi Metropoliti e gli altri degnissimi fratelli che accompagnano la Santità Vostra. Un pensiero di particolare riconoscenza rivolgo al Metropolita Spyridione che presiede l'Arcidiocesi Greco-Ortodossa d'Italia, il quale, con squisita fraternità, ha favorito questo incontro.

Uniti alla santa Madre di Dio, che preparò gli Apostoli alla Pentecoste, a san Marco, patrono di Venezia, ai Santi dell'Oriente e dell'Occidente, raffigurati e onorati nei mosaici di questa basilica e del suo battistero, noi ringraziamo il Signore per questo tempo di grazia e dell'abbraccio di pace che ci scambieremo: un dono totalmente gratuito, da accogliere con profondo stupore, nella lode e nella benedizione.
"Veramente il Signore ci ha presi per mano e ci guida" (*Ut Unum sint*, 25).
"L'anima mia magnifica il Signore e il mio spirito esulta in Dio mio Salvatore..." (cfr. Lc 1,46).
Io credo con ferma speranza che questo nostro incontro fraterno, prima di essere nostro, è grazia dello Spirito Santo: quello Spirito che suscitò uomini, umili e docili alla sua voce interiore, come il nostro patriarca Angelo Giuseppe Roncalli, elevato poi al soglio pontificale col nome di Giovanni XXIII, autore del Concilio; credo che le strade del nostro cammino ecumenico siano state tracciate da Dio prima che da noi; noi siamo soltanto umili strumenti - e voglia il Signore, docili strumenti - di una mano provvida che conduce ogni cosa verso il compimento del disegno del Padre per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo.
Di fronte a tutto questo si vorrebbe tacere, per adorare e godere: ma bisogna anche parlare per lodare e benedire.

Santità, *insieme* abbiamo ascoltato la parola di Dio e *insieme* abbiamo accolto nei nostri cuori quella grazia della Pentecoste, vita della Chiesa, che è stata proclamata e oggi si compie in noi: lo Spirito Santo, che ci ha raccolti in un solo luogo, ci abilita a rivolgerci a Dio invocandolo unanimemente col nome dolcissimo di "Abbà".
Ancora *insieme*, nella fede e nello Spirito, abbiamo ascoltato la proclamazione della morte del Signore Gesù: le parole del Centurione che, vedendolo morire in quel modo sulla croce, disse: "Veramente quest'uomo era figlio di Dio", sono la nostra comune confessione di fede. Poi è stata proclamata la Risurrezione di Gesù che noi crediamo annunziandoci l'un l'altro che "Cristo, nostra gioia, è risorto; sì, è veramente risorto".
Proprio grazie a questo mistero della morte e risurrezione di Cristo, che ci è stato donato dall'infinito amore del Padre, e grazie all'effusione dello Spirito Santo, si compiranno in noi le parole del profeta Isaia che promettono la liberazione dal peccato e dal male, sì che noi non ci diciamo più "città abbandonata" o "terra desolata", ma "gioia del Signore" e "sposa felice".

Venerato fratello in Cristo, entrando in questa basilica, che Le ricorda le mirabili chiese di Costantinopoli, il

nostro sguardo è stato immediatamente catturato dal Cristo Pantocrator del catino dell'abside: e noi ci siamo messi in cammino verso di Lui.
Camminare incontro al "Cristo che viene" è il senso della vita cristiana, il dono del nostro battesimo. E noi comprendiamo che per poterlo fare realmente e non solo simbolicamente, noi dovremo farlo *insieme*, "ecumenicamente".
Camminare verso il Signore significa seguirlo, da autentici discepoli, *nella conversione del cuore e nel rinnovamento della vita sul Vangelo da Lui annunciato.*
Ora noi ci siamo rivolti all'assemblea convocata. Lo stesso Cristo dalla *Déesis* che sta sopra il portone d'uscita, ci invita a seguirlo, per portare in tutte le strade del mondo le parole e i segni del Regno già presente, ma non ancora compiuto: "Andate, annunziate a tutti la lieta notizia...".
Sopra di noi si stende l'arcone della Pasqua: è Cristo paziente, crocifisso e risorto, che avvolge la nostra vita; mentre le tre cupole della navata centrale: dell'Emmanuele, dell'Ascensione e della Pentecoste, con l'*Etoimasia*, il trono vuoto in attesa del ritorno del Signore, proclamano il senso di un cosmo pensato e compiuto da Dio in Cristo, per mezzo dello Spirito Santo.
Questo mistero, che il linguaggio musivo della basilica di San Marco proclama, noi lo crediamo *insieme*, come *insieme* professiamo un unico battesimo, un'unica Eucaristia, un unico episcopato ricevuto dagli apostoli per guidare il popolo di Dio, predicando lo stesso Vangelo (cfr. *Unitatis Redintegratio* 16-17).

Certo nella nostra povertà e cecità umana abbiamo anche delle cose che ci dividono. La stessa storia ha diviso le nostre città.
Noi siamo qui, oggi, per affermare che la potenza dello Spirito Santo può ridonare la vita anche a un campo di ossa aride; che l'uomo, pur nel suo peccato, con la grazia di Dio e nel dono dello Spirito, può trovare strade d'un sincero esame di coscienza, in vista della conversione, nella domanda d'un perdono implorato con umiltà e donato nella misericordia di Cristo.
Noi altro non desideriamo, anche con l'incontro di questa sera, che purificare i nostri cuori ubbidendo alla verità, per amarci sinceramente come fratelli (cfr. 1Pt 1,22).
Sono profondamente convinto che soltanto la strada del rinnovamento interiore ed ecclesiale, e quella di una conversione sincera alla sequela di Cristo, possono condurci verso la comune celebrazione eucaristica.
Come vorrei, Fratello desiderato e carissimo, che il nostro abbraccio fosse il gesto buono e mite del perdono, un perdono creatore come quello di Gesù in croce, che dia inizio a una storia nuova.
Noi siamo piccoli: Dio padre è grande e là dove la potenza del peccato ha creato devastazione, la grazia della croce gloriosa di Cristo può sovrabbondare, creando un popolo nuovo e una storia nuova, per la potenza dello Spirito Santo.
Nel mondo imperversa ancora la guerra: lo dico con accoratezza e sgomento, ma non senza la speranza che ciò che risulta impossibile agli uomini è sempre possibile a Dio. La storia è, spesso, intrisa di odio, divisa da violenze e ingiustizie, i poveri non sono i primi, come vorrebbe il Signore Gesù, ma gli ultimi, nella considerazione degli uomini.
Io so che il nostro incontro non cambierà il mondo: esso però è un segno del Regno, è l'annunzio di Cristo risorto, è attesa della sua venuta. Supplico perciò lo Spirito Santo perché ci doni fede nelle parole di Gesù, che pone la sua promessa sul pugnello di lievito e sul granello di senapa.
Il Papa Giovanni Paolo II, con speranza piena d'amore, in un mondo lacerato e spesso radicalmente secolarizzato, ripete continuamente che il cammino ecumenico dei cristiani verso l'unità è *irreversibile*: "perché il mondo creda". Di fatto, proprio vedendo che noi ci amiamo gli uni gli altri, il mondo riconoscerà che siamo i discepoli del Signore e riuscirà a intravedere sul volto di Cristo la gloria del Padre.

Santità, io Le rinnovo la riconoscenza profonda della Chiesa cattolica che è in Venezia per la bontà con cui Ella, coi suoi fratelli, è venuto a farci visita nella nostra cattedrale, che oggi vive una delle giornate più cariche di speranza. La santa Madre di Gesù, la cui immagine, simbolo della Chiesa che cammina nella fede, è impressa su tutte le pareti di questa basilica, ci conduca, nella docilità allo Spirito di cui è mirabile esempio, verso l'adempimento della volontà del Padre su di noi.
Io offro questo incontro alla mia città come dono che ci aiuterà ad essere sempre più operatori di pace e testimoni di solidarietà.
Sia benedetto Dio Padre, fonte di ogni dono.
Sia benedetto Gesù Cristo, figlio di Dio e unico Salvatore.
Sia benedetto lo Spirito Santo, il santificatore che dà la vita.
Passino presto le nostre divisioni e venga il Regno.
Vieni, Signore Gesù!

Omelia di S.S. Patriarca ecumenico Bartolomeo I

"*Quello che dico a voi, lo dico a tutti: vegliate!*" (Mc 13,17)
"Vegliate" è un'esortazione del Signore Gesù. Esortazione che conserva e affida a noi san Marco, l'evangelista la cui persona ed il cui nome hanno in modo del tutto particolare onorato e onorano la città di Venezia ed anche è da Ella portato, Eminentissimo Signor Cardinale, Patriarca di Venezia e carissimo fratello in Cristo!
Comprendiamo che anche Ella abbia vegliato, Eminentissimo Fratello; hanno vigilato anche Loro, illustrissime Autorità della città di Venezia, ed altri fratelli e sorelle in Cristo, [per] accogliere così cordialmente in mezzo a Loro la nostra modesta persona, quanti ci accompagnano dall'Oriente e l'Eminentissimo Metropolita Spyridione d'Italia che ha sede nella Loro città. Ringraziamo dal profondo del cuore.
Preghiamo di accettare il nostro abbraccio di amore e di stima e, attraverso noi, l'abbraccio della nostra Santa Grande Chiesa di Cristo che è in Costantinopoli e dell'intero Oriente ortodosso. Un abbraccio che con stima ed amore è rivolto al popolo amico di Venezia e di tutta l'Italia.

Insegna della città e del potente Stato di Venezia di una volta è il simbolo dell'evangelista Marco nella sua par-

ticolare forma di leone alato. Cosa significa questo? Che la Serenissima Repubblica deteneva e percepiva la sua potenza non in maniera passiva, statica, bensì attiva e dinamica. Simbolo della potenza il leone. Ma questo non era sufficiente per la fiera Venezia. Ha voluto che il suo leone avesse le ali. Perché la potenza fosse combinata con la prontezza, la velocità ed il facile superamento degli ostacoli bassi con il sorvolarli.
Vegliare, quindi, *essere pronti* e *fieri* è lo spirito ed il messaggio di Venezia. Un messaggio sulle cose del mondo, sulla vita corrente, sul corso della storia. Un messaggio sulle cose ultime il "vegliate" del Vangelo, il messaggio e l'esortazione di Cristo mediante Marco, il suo evangelista.
Importanti entrambi i messaggi. Necessari! Del tutto attuali! Rivolti a tutti! Nessuno è esente! I tempi non sono favorevoli!
Ciò è stato, tra l'altro, la sensazione comune anche durante il nostro recente contatto personale con il Vescovo di Roma, il nostro diletto fratello maggiore in Cristo, papa Giovanni Paolo II: che la vigilanza e l'azione sono oggi un dovere primario della Chiesa di tutti i cristiani, chierici e laici. Un dovere e una missione soprattutto degli uomini giovani che hanno diritto alla vita, diritto alla speranza!

Sorelle e fratelli diletti nel Signore!
Siamo alla fine del secondo millennio in Cristo e all'alba del terzo! Percorrendo il passato, scopriamo quante meraviglie compì il Dio dell'amore per salvare l'uomo e il mondo, rinnovando tutto nella potenza dello Spirito Santo. Scopriamo quanto anche l'uomo credente ha ugualmente compiuto di meraviglioso nel nome di Gesù Cristo nostro Signore.
Scopriamo però ugualmente la trascuratezza dell'uomo e perfino gli errori anche nella vita ed azione stessa della Chiesa. Si è raffreddato in un certo momento storico il precedente amore tra i cristiani d'Oriente e quelli d'Occidente. Molti si sono assoggettati ai desideri mondani, alle tentazioni della storia. Si sono allontanati l'uno dall'altro. E' subentrato l'errore, il fanatismo religioso è diventato arrogante. Si è perso l'*ethos* e lo spirito della Chiesa di prima: Sono giunte le controversie, i conflitti, le discriminazioni, gli scismi.
Affermiamo oggi: non giudichiamo quanto è passato! Guardiamo verso le cose presenti; e camminiamo con speranza verso le cose future!
Il dialogo dell'amore nella verità ha già dimostrato che il ristabilimento dell'unità della Chiesa non è più una visione lontana e inaccessibile. Ha dimostrato ancora che possiamo, le Chiese di Dio, tutti i fedeli, assumere insieme le nostre responsabiltà per la vita in Europa e nel mondo intero.
Possiamo e dobbiamo! Poiché cinquant'anni dopo la fine di una Seconda Guerra Mondiale omicida, nuovamente guerre turbano l'Europa! Tacete! Volgete le vostre orecchie verso oriente. Sentite gli stridori della guerra in Bosnia e in Cecenia. Basta fratelli! Basta il sangue. La morte è tanta. Il peccato grande! La guerra è una vergogna per l'Europa. Vergogna per i potenti della terra. Vergogna per tutti noi, perchè siamo impossibilitati o non vogliamo veramente servire efficacemente la pace e imporla. Non con le armi e la morte! Ma con la prudenza, la giustizia, la pazienza, la preghiera, il perdono, con la parola e il dialogo. Misericordia, fratelli! Gli inferi non dicono basta! Lo dice però l'amore; lo pretende la vita!
Possiamo, e dobbiamo per di più, vegliare; poiché si amplia il vuoto spirituale, il disordine morale, la crisi politica e lo squilibrio economico soprattutto nei paesi ricchi del mondo. E nello stesso tempo cresce la disperazione in quelli poveri. L'avidità di pochi rimane insensibile dinanzi all'angoscia di molti e soprattutto dei giovani disoccupati, dei profughi, dei senza tetto, dei poveri emarginati nel più contraddittorio di tutti i secoli, del nostro ventesimo secolo!
Perché anche il mondo naturale che ci circonda patisce a causa nostra. E la sua passione aggrava costantemente sempre di più la nostra sofferenza. Conoscete questo anche voi, abitanti di Venezia. Conoscete che la bellezza, l'armonia, la ricchezza architettonica e, ancora, la sopravvivenza stessa della vostra storica città sono minacciate direttamente dalla crisi ecologica locale e mondiale.

Eminentissimo Cardinale, fratelli e sorelle, figli della Chiesa, figli diletti di Dio!
Il vegliare è un modo di vita, è un esercizio spirituale, è un frutto di preghiera; è un dono dello Spirito Santo; è un impulso del cuore che ama. L'affettuosa madre veglia al capezzale dei suoi figli. Colui che ama veglia! L'uomo moderno, il mondo moderno, ha bisogno di amore, di misericordia, di affetto; ha soprattutto bisogno di risveglio e vigilanza.
Questa è la chiamata, la missione dei cristiani. Abbiamo l'esempio dei santi apostoli la cui memoria celebriamo oggi. Abbiamo come modello ad esempio Pietro e Paolo i protocorifei la cui memoria abbiamo celebrato appena ieri. Abbiamo Marco l'evangelista, il cui vigore giovanile e lo zelo ci incoraggiano ed invitano: in alto il pensiero e il cuore! E l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi, fratelli. Amen!

SALUTO A S.S. BARTOLOMEO I, PATRIARCA ECUMENICO DI COSTANTINOPOLI
in occasione dell'incontro con il C.L.C.C.V.

Santità, come attuale presidente del Consiglio locale delle Chiese cristiane in Venezia desidero esprimerLe profonda gratitudine per aver accettato di incontrare la nostra piccola realtà ecumenica locale e tutta la nostra gioia nel darLe un cordialissimo benvenuto in Venezia!
Questa città da molti secoli conosce la convivenza di tradizioni ecclesiali cristiane diverse: quella cattolica, quella ortodossa, quella protestante, quella anglicana. Gli ampi e continuati scambi commerciali e culturali fra l'Europa settentrionale e l'Europa meridionale, fra l'Europa occidentale e l'Europa orientale hanno favorito fin da tempi lontani il formarsi a Venezia di una società plurietnica che di fatto - a meno che non fosse sollecitata diversamente dall'esterno - non ha mai escluso la presenza di tradizioni cristiane particolari accanto a quella ufficiale cattolica. Così ai tempi nostri la profonda sensibilità evangelica del card. patriarca Angelo Giuseppe Roncalli prima, l'effetto del Concilio Vaticano II poi, hanno permesso una lenta maturazione ecumenica che anche per l'impegno di alcuni pionieri -

nomino soltanto il teologo don Germano Pattaro, l'attuale Presidente del Segretariato di Attività Ecumeniche (S.A.E.) Maria Vingiani, il pastore valdese Renzo Bertalot - è sfociata nel dicembre 1993 nel Consiglio locale delle Chiese cristiane in Venezia, finora il primo in Italia. Qui Anglicani, Battisti, Cattolici, Luterani, Metodisti, Ortodossi e Valdesi, sulla base teologica del C.E.C. e con voce paritetica si prefiggono di promuovere la conoscenza reciproca delle Chiese, di suscitare nelle Chiese una coscienza ecumenica, di favorire lo scambio di informazioni attinenti alla vita delle Chiese, con particolare riguardo alle tematiche di rilevanza ecumenica, di realizzare iniziative comuni, di assumere eventuali posizioni pubbliche su problemi di attualità, di discutere e chiarire possibili incomprensioni, di cercare di prevenire l'insorgere di qualsiasi forma di razzismo con l'informazione e documentazione adeguate, di promuovere rapporti amichevoli con la Comunità ebraica di Venezia e altre realtà religiose.
Noi non siamo ancora una "comunione di Chiese" come recita l'art. 1 del nostro Statuto, almeno non nel senso pieno della parola, ma è come un credo, a partire dal quale noi ci muoviamo e che fermamente vediamo come meta da raggiungere sotto la guida dello Spirito Santo.
Siamo felici e commossi di incontrare oggi il rappresentante di quella Sede, da cui con spirito profetico nel lontano gennaio 1920 partì un'enciclica indirizzata "alle Chiese di Cristo in tutto il mondo" (*apantachoû*), in cui si auspicava "l'avvicinamento reciproco e la comunione delle Chiese" (*koinonìa tôn ekklesiôn)*, "ritenendo la cosa più importante che venisse riaccesa e rafforzata la carità tra le Chiese".
Conosciamo l'impegno delle Chiese da Lei presiedute e quello Suo personale per la riconciliazione delle Chiese, per una crescita ecclesiale verso l'unità visibile in Cristo. La Sua presenza ecumenica, preziosissima in mezzo a noi, è un forte incoraggiamento al nostro Consiglio ecumenico locale a proseguire nel nostro cammino irto di non poche difficoltà, ma soprattutto ricco di splendide esperienze di unità già vissuta. Nel dialogo ecumenico internazionale dalla Chiesa ortodossa sono partiti sempre stimoli di grande spiritualità. Vorrei solo ricordare la relazione centrale sulla "Chiesa come comunione" alla Conferenza mondiale di Fede e Costituzione a Santiago de Compostela nell'agosto del 1993, tenuta dal Metropolita Giovanni Zizioulas di Pergamo. A me luterano è piaciuta particolarmente la frase: "come qualsiasi altra cosa in un'ecclesiologia di comunione, l'autorità dev'essere razionale", così pure il carattere dossologico delle affermazioni dottrinali della Chiesa.
Vorrei concludere con un'ultima considerazione. Le nostre Chiese sono solite invocare lo Spirito Santo, perché faccia Lui quello di cui noi non ci sentiamo capaci. Penso che sia venuto il momento di fare, di agire, di realizzare quello che lo Spirito Santo ci ordina, affinché - come dice la lettera agli Efesini 4,15s. - "vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di Lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità".

PENSARE L'ESISTENZA DI DIO OGGI*

Marco Da Ponte

"... vedrai le mie spalle,
ma il mio volto non lo si può vedere" (Es 33,23)

Pensare al problema dell'esistenza di Dio può essere un modo con cui la ragione cerca di chiarire a se stessa la portata del problema di fronte a cui essa si pone quando incontra nell'esperienza umana il problema "Dio". Si tratta di un'esperienza fondamentale non solo per la fede ma anche per la ragione. Ciò vale non solo per un filosofo, ma anche per il credente, il quale non può certamente ignorare la dimensione razionale della sua esperienza di vita - anche di *vita di fede* - poiché infatti tutti sono tenuti a "rispondere a chiunque vi domandi ragione [*logon*] della speranza che è in voi" (1Pt 3,15).
Se la fede, infatti, deve essere *umana*, allora deve assumersi l'onere di misurarsi anche con le obiezioni che vengono dalla cultura, perché la fede non può essere disincarnata dalla cultura così come non può essere disincarnata dalla vita: il suo habitat è la cultura del tempo, soprattutto perché *sempre* c'è stato e c'è tuttora tra le due un mutuo scambio: la cultura fornisce alla fede le parole con cui esprimersi e comunicarsi agli uomini, la fede fornisce alla cultura contenuti nuovi attraverso la sua creatività nella funzione profetica che i credenti hanno.
Mi sembra onesto chiarire anche la mia personale posizione - per quel che può valere - di credente, di filosofo di professione e di studioso di teologia: non è filosofia "cristiana" (nel senso classico del termine); la definirei, invece, così: è una situazione "a due facce" (proprio quella che Heidegger chiamava "un ferro di legno" per denunciarne l'intima contraddizione) in cui, da una parte la filosofia si impegna a comprendere il credere come un'esperienza significativa per la ragione, e, dall'altra, il credente accetta la provocazione che gli presenta la filosofia - ossia l'interrogazione *radicale* - e accetta di mettere in discussione la sua fede fino a giungere alla radice. Non può essere che così: la filosofia stessa, infatti, nel suo profondo è interrogazione sul divino, sul mistero (come già diceva Aristotele). In fondo, è quanto viene affermato anche da uno dei grandi teologi del nostro secolo, von Balthasar: «Il cristiano è quell'uomo che per la sua fede deve filosofare».[1]

La teologia naturale e il problema "an Deus sit"
Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio costituiscono il capitolo principale di quella che nel lessico tradizionale della teologia viene definita *teologia naturale*, ovvero la possibilità di giungere alla conoscenza di Dio con il solo uso di strumenti conoscitivi propri della natura umana (l'intelligenza razionale) e quindi senza il necessario contributo di una rivelazione divina. In questa prospettiva, dimostrare l'esistenza di Dio con prove

esclusivamente razionali significa mostrare che chiunque, seguendo soltanto i percorsi di una razionalità ben condotta e rispettosa delle sue proprie leggi, può conoscere l'esistenza di Dio, indipendentemente dal fatto di credere o meno a ciò che la rivelazione annuncia.
La figura del destinatario presunto di queste argomentazioni è, quindi, un ateo o, almeno, un non-cristiano; si tratta però, come vedremo, di una "figura retorica", non di un interlocutore reale. Quindi rinfacciare alle prove dell'esistenza di Dio la loro inutilità, sulla base della constatazione che esse in realtà non avrebbero mai condotto nessun ateo alla fede, significa attribuire loro uno scopo che al momento della loro nascita non avevano.

Nella esperienza di Israele e dei cristiani delle origini, il problema non esiste: non c'è bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio per il semplice fatto che è considerata lampante. In un certo senso anche per noi oggi è così: chi di noi può dire che *senza le dimostrazioni* avrebbe dei dubbi? Il fatto che noi ci riteniamo dei credenti riposa sul presupposto che la base della nostra fede sia l'esistenza di Dio; non penso che un credente normalmente ritenga di dover ricorrere a delle "dimostrazioni" razionali per non "perdere" la propria fede. Tuttavia abbiamo comunque dei dubbi. È per questo che ha senso per noi *il problema*; si tratterà di vedere che senso può avere *questa soluzione*.
In tutta la Bibbia l'esistenza di Dio è considerata come una presenza indiscutibile e immediatamente percepibile dall'uomo, anche senza alcun particolare sforzo.
Troviamo, in effetti, un passo apparentemente vicino al nostro tema nel Salmo 14 - "Dice lo stolto in cuor suo: Dio non c'è!" (v.1) - che è stato assunto da sant' Anselmo come punto di partenza della sua prova *a priori*. Tuttavia, a ben guardare, questa affermazione non delinea una questione di tipo cognitivo: "stolto" traduce usualmente l'ebraico *nabal* che significa però piuttosto: sconclusionato, ingrato, colui che non riconosce la sua condizione di debito; non contiene perciò una valenza logica di autocontradditorietà o irrazionalità - come gli è stata attribuita dalla tradizione scolastica - ma esistenziale: cfr. v. 1b "fanno cose abominevoli". Ma poi il salmo procede precisando che, al contrario, il saggio è colui che "cerca" Dio (e dunque non lo ha ancora trovato - almeno non ne è sicuro). Infine tutto il salmo pone la questione, come è abituale nella teologia dell'Antico Testamento, in termini storico-salvifici: infatti al v.7 ricorre l'espressione "ricondurrà il suo popolo" che è una delle formule canoniche usate nell'Antico Testamento per significare questa tematica.

Una prospettiva di teologia naturale è presente in diversi punti della Bibbia, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento: nel libro della Sapienza (13,1-5) e nei cosiddetti "salmi della creazione" (Sal 8; 19; 29; 104; 148); è da notare però che qui la conoscenza di Dio attraverso la creazione è contrapposta non già all'ateismo ma alle religioni pagane cananee.
Nel Nuovo Testamento possiamo ricordare certamente due passi della lettera ai Romani (1,19-22 ss.; 2,14-15) nonché il famoso discorso di Paolo ad Atene (At 17,26-28): anche i pagani hanno la possibilità di conoscere Dio attraverso vie razionali ovvero a partire dalla considerazione del creato oppure a partire dalla testimonianza della coscienza morale. [2]

Il problema nasce quando la predicazione cristiana incontra la cultura filosofica classica nell'ambiente ellenistico. Nasce così l'esigenza dell'apologia: difendere il cristianesimo dai suoi denigratori, che si rifacevano alla cultura classica, utilizzando proprio il patrimonio della cultura classica per dimostrare che sono reciprocamente compatibili e, anzi, che questa contiene molte anticipazioni nascoste di quanto la predicazione evangelica e apostolica ha poi esplicitato. Questa posizione è riconoscibile, per esempio, in Giustino, che propone diversi temi poi divenuti classici a questo proposito: l'idea che Platone abbia mutuato dalla Bibbia i contenuti fondamentali della sua filosofia e quella del "Logos seminale" per cui tutto ciò che di buono è stato espresso da chiunque, anche dai filosofi pagani, appartiene ai cristiani. [3]
Più tardi Giovanni Damasceno (ultimo grande nome della patristica greca, nell'VIII secolo) introduce le prime dimostrazioni dell'esistenza di Dio per confermare che non esiste un sol uomo in cui, in virtù della sua sola costituzione naturale, non sia inserita la conoscenza che Dio esiste. La sua conclusione, però, è sì che "è manifesto che Dio esista", ma anche che "ciò che egli sia quanto al suo essere e alla sua natura è assolutamente inafferrabile e sconosciuto".[4] Il Damasceno introduce quindi qui una distinzione che poi verrà ritenuta ovvia: quella tra conoscere l'esistenza di Dio e conoscerne l'essere, ciò che egli è.

Se dunque la teologia naturale sembra così sicura e l'esistenza di Dio talmente indubitabile, perché nasce il problema di formulare delle dimostrazioni? E' chiaro che esse non servono per sconfiggere l'ateo perché fino a questo momento - come è documentato dalle testimonianze citate - *non esiste il problema dell'ateismo*.[5] Le dimostrazioni servono invece per i credenti, allo scopo di mostrare che non c'è inconciliabilità tra la filosofia e la fede. Bisogna infatti ricordare che la filosofia è considerata a quell'epoca e per tutto il Medioevo come il vertice della cultura umana; le dimostrazioni servono a confermare che la razionalità umana, spinta al suo estremo, giunge ad agganciarsi alla fede. La conciliazione avviene non per caso o su questioni secondarie, bensì al massimo livello della ragione.

La problematica si sviluppa poi attorno al dibattito sulla dialettica nella scolastica medievale: può la ragione accedere autonomamente alla verità oppure la verità è solo rivelata?
Un passo decisivo in questa direzione è fatto da sant'Anselmo che propone il cosiddetto "argomento ontologico" (fine dell'XI secolo) come una dimostrazione dell'esistenza di Dio che si serva *solo della ragione* - ciò che è straordinario è che sant'Anselmo fa questo con molta riluttanza "cedendo alle insistenze" dei monaci di cui era abate, come se si rendesse conto che sta affrontando un terreno pericoloso. Il pericolo sta infatti proprio in quella condizione richiesta: che venga usata solo la ragione. Così infatti il problema dell'esistenza di Dio diventa a tutti gli effetti un problema di logica e di metafisica e il concetto di Dio, formulato rigorosamente sulla base delle pure categorie logiche come "ciò di cui non si può pensare nulla di più

grande"[6] ("*id* quo maius cogitari nequit": si badi, è diventato *un neutro*!), diventa un concetto filosofico, radicalmente diverso dal Dio biblico, da colui "che fa uscire dall'Egitto" Israele e che si rivela come Padre nel suo Figlio Gesù. In questo modo il piissimo sant' Anselmo - che apre addirittura la sua trattazione con una appassionata preghiera a Dio - inaugura senza saperlo la strada che condurrà lentamente ma inesorabilmente la filosofia all'ateismo teorico quando, all'inizio del XIX secolo, la ragione - conducendo al limite estremo la piena autonomia che proprio sant'Anselmo le aveva in un certo senso già riconosciuto - giungerà a concludere che l'esistenza di Dio è solo un suo contenuto, da lei posto sulla base delle sue leggi.

Il passo successivo è compiuto da san Tommaso che, sviluppando le dimostrazioni elaborate già da Giovanni Damasceno, perfeziona quelle che sono dette *a posteriori,* dove cioè si risale all'esistenza di Dio partendo dalle caratteristiche del mondo creato. Queste prove (in numero di cinque) sono denominate "vie razionali" che arrivano ad inferire rispettivamente l'esistenza di: un primo motore immobile, una causa prima, un essere assolutamente necessario, un essere assolutamente vero e ottimo, un fine ultimo. In tutte, l'argomentazione si conclude con la medesima formula: «...e quest'essere tutti chiamiamo Dio». [7] È da notare però che nell'argomentazione c'è in effetti una cesura, giacché propriamente l'inferenza si conclude prima dell'affermazione teologica; cosicché sembra quindi che per identificare Dio nel primo motore immobile la ragione non sia del tutto sufficiente, ma abbia bisogno di essere integrata (anche se rimane problematico capire da che cosa: la testimonianza delle Scritture? la tradizione? la testimonianza della comunità? la rivelazione personale?).
Questi due tipi di dimostrazioni vengono discussi e riproposti in continuazione per secoli, fino a che la filosofia razionalista - dell'Illuminismo prima e dell'Idealismo poi - le considera teoreticamente inconcludenti oppure ne rovescia l'esito mostrando che i nuovi criteri moderni di razionalità le hanno drasticamente superate. Infine l'ateismo umanistico dell'Ottocento dichiara che il concetto di Dio, elaborato filosoficamente anche per mezzo di queste dimostrazioni, è solo una "alienazione" dell'uomo.

Nel secolo scorso il magistero della Chiesa, di fronte al diffondersi dell'ateismo teorico e alla negazione della teologia naturale che stava prendendo piede anche tra i pensatori cristiani (soprattutto protestanti), intervenne con la costituzione dogmatica *Dei Filius* emanata dal Concilio Vaticano I. In essa si dice che «Dio [...] può essere conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create». D'altra parte non viene trascurata neppure l'importanza della rivelazione per guidare alla conoscenza di quelle «verità che per loro natura non sono inaccessibili alla ragione umana». Questa infatti, nella presente condizione del genere umano, permette a tutti di arrivare a tali verità - tra cui l'esistenza di Dio - «facilmente, con assoluta certezza e senza alcun errore». Ciò nonostante, non si può parlare di necessità assoluta della rivelazione per la conoscenza delle verità religiose naturali. Infine vengono condannati i principali errori contro la conoscibilità razionale di Dio, e precisamente il tradizionalismo rigido, ogni forma di agnosticismo, il materialismo e il panteismo idealista.
Nel Concilio Vaticano II, nella costituzione apostolica *Gaudium et spes* (nn. 19-21) mentre vengono rinnovate le condanne del passato, si afferma però la necessità di capire le "ragioni della negazione di Dio, che si nascondono nella mente dell'ateo", e si sottolinea l'inevitabilità, per ogni uomo, del problema di Dio. Nella costituzione dogmatica *Dei Verbum* (n. 6) viene riaffermata la conoscibilità razionale di Dio, riproponendo la dottrina del Concilio Vaticano I e ricordando che, attraverso le realtà create, Dio dà una "perenne testimonianza di sé", vale a dire che non viene mai meno, nonostante il peccato dell'uomo.
Su questo argomento però, il Vaticano II non riesce ad armonizzare del tutto la prospettiva storico-salvifica, da esso prescelta, con quella teologico-trascendentale su cui era informata la *Dei Filius*.

Il linguaggio della teologia naturale
Le argomentazioni dimostrative si inseriscono all'interno del contesto generale del linguaggio teologico; esse dipendono, quanto al loro significato e quindi anche al valore conoscitivo che possono avere, da tale contesto. Per comprenderle è perciò necessario domandarci con quale linguaggio si parla di Dio. Anche per questo tema, cominciamo considerando innanzitutto la Bibbia.
Il linguaggio adoperato nella Bibbia per parlare di Dio è caratterizzato dalla prevalenza di funzioni relazionali. Raramente Dio è indicato con termini riferiti alla sua entità in sé; piuttosto si sottolinea continuamente ciò che Dio fa e, in particolare, ciò che dice e fa per Israele e per gli uomini. Anche sul piano della grammatica, gli attributi riferiti a Dio sono relativi per lo più alle sue manifestazioni piuttosto che al suo in sé.
Inoltre, il linguaggio biblico non è mai "freddo" rispetto al contenuto di cui parla: pensate, per esempio, al profeta Osea che parla di Dio nei termini di una esperienza matrimoniale drammatica!
In generale si può notare che il linguaggio religioso non è semplicemente il veicolo o l'involucro esteriore di un contenuto (l'idea assoluta di Dio): esso esprime piuttosto e sempre la fede di chi lo parla (e di colui al quale è rivolto affinché lo ascolti). Il linguaggio religioso non può mai essere pura "informazione" ma è sempre già una *testimonianza*: ognuno, ogni uomo, ogni epoca, parla di Dio in un modo che risente e riflette la particolare esperienza di Dio che quell'uomo e quell'epoca hanno fatto e stanno facendo.
Per questo, così come è necessaria una ermeneutica del linguaggio della Bibbia (e, per di più, tenendo presente che esso è differenziato secondo i diversi generi letterari e le diverse sezioni: Torah, Profeti, Sapienziali, Vangeli, Paolo, ecc.), è necessaria anche una ermeneutica del linguaggio della teologia e perciò anche di quello con il quale sono state formulate le dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Il linguaggio usato nelle dimostrazioni e nella teologia naturale classica è un linguaggio di tipo *oggettivistico*: usa le medesime categorie e i medesimi concetti che servono per la conoscenza degli enti come entità oggettivamente sussistenti in sé e per sé. E' per questo che la "teologia positiva" ha sempre alimentato forme reattive: da un lato la "teologia negativa o apofatica" e

dall'altro la mistica.
Il linguaggio della Bibbia, sia nell' Antico che nel Nuovo Testamento, invece, è prevalentemente un linguaggio di tipo *narrativo* non speculativo (anche nell'apostolo Paolo il riferimento alla dimensione esperienziale sua e delle comunità a cui si rivolge è così intenso da non incorrere mai nel pericolo dell'intellettualismo). Il linguaggio narrativo è un linguaggio necessariamente simbolico; Gesù ci parla di Dio suo Padre in parabole e simboli: che altro è dire che è "suo padre" se non parlare attraverso la funzione *simbolica* del linguaggio? È anche per questo motivo che la definizione puramente speculativa dei rapporti Padre-Figlio nell'elaborazione della teologia trinitaria ha creato grosse difficoltà nei primi secoli: si vedano, per esempio, le difficoltà incontrate nella formulazione dei concetti di "persona" e "consustanzialità" oppure la questione dell'origine del Figlio ("generato" o "creato"?) sollevata dall'arianesimo.

Limiti di una definizione ontologica del problema
Le dimostrazioni che hanno goduto nei secoli di maggiore notorietà sono gli argomenti "a posteriori" sviluppati da Giovanni Damasceno e san Tommaso: essi procedono dalla considerazione dei caratteri propri delle cose create per risalire a Dio. In effetti, hanno finito per essere le uniche in uso nella "normale amministrazione" dell'apologetica, giacché la prova *a priori*, sebbene abbia affascinato intere generazioni di filosofi e teologi, è difficilmente utilizzabile sul piano pastorale o "propagandistico".
Il procedimento adoperato nelle "cinque vie" di san Tommaso è per tutte il medesimo: le cose create sono enti finiti, perciò le connotazioni del loro essere devono discendere da altro: il loro proprio movimento deve essere mosso da un altro ente, il loro essere deve essere causato da un altro ente, e così via; alla fine di un procedimento a catena si arriva così a riconoscere la necessità che esista un ente che a sua volta non ha bisogno di altri che ne siano la causa, un ente perfettissimo autosufficiente dotato di un essere assoluto.
In questo modo, però, il linguaggio con il quale vengono elaborate, e con cui si viene quindi a parlare dell'esistenza di Dio, è il linguaggio tipico dell'ontologia, ossia il linguaggio che parla di "entità" esistenti, basato sulle categorie di essenza e di esistenza; in questo modo si riesce a raggiungere razionalmente Dio solo al prezzo di trattarlo come una di queste "entità", ancorché la si consideri come quella dotata di tutte le massime perfezioni. In altre parole: ne esce confermata l'esistenza di *ente perfettissimo* (e infatti san Tommaso parla di un "ens perfectissimum"), che rimane però pur sempre un *ente*.
Il problema è già stato avvertito dagli stessi filosofi scolastici e, per salvaguardare la trascendenza di Dio, si è cercato di risolverlo attraverso il concetto di *analogia* proposto da san Tommaso. Egli spiega infatti che il passaggio dalle categorie applicabili alle cose alle categorie applicabili a Dio non è totalmente deducibile: in qualche modo Dio rimane sempre al di là delle possibilità di una completa definizione positiva, che deve quindi limitarsi ad ammettere solo un'analogia tra Dio e le cose, ma non una omogeneità d'essere. Perciò il significato che può avere la parola "*è*" rispetto a Dio non può essere immediatamente ricondotto al significato che ha qualora sia riferita alle cose.
Nel linguaggio dell'ontologia deve essere quindi introdotta una discontinuità semantica che richiama l'alternativa alla "teologia positiva" rappresentata dalla "teologia negativa apofatica".

D'altra parte, le stesse considerazioni valgono anche - se non addirittura di più - per la dimostrazione a priori. Essa si basa infatti sul cosiddetto "argomento ontologico", ovvero su un procedimento che dalla posizione del concetto di Dio alla posizione dell'esistenza di Dio. In questo caso, l'affermazione dell'esistenza reale di Dio si fonda sull'esistenza del suo concetto nel pensiero dell'uomo. In questo modo si apre la strada al lungo percorso che porta poi, nell'idealismo tedesco del primo Ottocento, a considerare Dio come una falsa coscienza dell'uomo su se stesso (Hegel e poi Feuerbach). *(1 - continua)*

NOTE

1) H.U. von BALTHASAR, *Gloria*, citato in W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1984, p. 25.
2) Tuttavia a proposito di Rm 1,19-22 molti esegeti sottolineano che questo passo ha una funzione pedagogica piuttosto che teologica: Paolo ha un atteggiamento totalmente negativo verso la cultura dei pagani perché vuole dimostrare che essi sono colpevoli di fronte a un Dio che gratuitamente salva e spinge la riflessione su di essi perché questo serva da intimidazione per i Giudei.
3) Cfr. GIUSTINO, *Prima Apologia*, 44,9-10; ivi, 46,3; *Seconda Apologia*, 8,1-3; ivi, 13,1-6. Questa idea è stata poi ripresa da Clemente Alessandrino che rimprovera ai filosofi greci di aver rubato le Scritture, incolpandoli di "plagio" (cfr. *Stromata*, VI, 2, 27, 5) e da Eusebio di Cesarea che diffonde la definizione che Numenio ha dato di Platone come "Mosè greco" (cfr. *Praeparatio evangelica*, libro VII).
4) GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei orthodoxae*, IV.
5) Cfr: GERMANO PATTARO, Ateismo, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
6) ANSELMO, *Proslogion*, Proemio, I-IV.
7) TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q.2, a.3.

**Lezione tenuta il 27 ottobre 1994 presso il "Centro Pattaro" nell'ambito del corso di teologia fondamentale* Le ragioni della fede.

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA

LA CRISI DELLA CULTURA SALOMONICA*

Romeo Cavedo

L'impero salomonico conteneva, proprio nelle componenti stesse della sua grandezza, le cause della crisi che sarebbe scoppiata dopo la morte di Salomone.
Lo studio di queste cause è utile per comprendere l'evoluzione della storia successiva e la produzione letteraria del periodo monarchico. Inoltre, l'approfondimento di alcuni temi mette in luce lo sfondo ideologico e tradizionale sul quale si è formata la riflessione e la letteratura del popolo di Dio.

La cultura di corte come mezzo di dominio
Le fonti bibliche sul regno di Salomone sono soprattutto costituite dai capitoli 3-11 del secondo libro dei Re. Questa storia di Salomone, nella sua forma attuale, è stata redatta molto tempo dopo i fatti dalla cosiddetta "scuola deuteronomista" e ne riflette i giudizi e le idee. Tuttavia, al di sotto di questa redazione, è ancora molto evidente la presenza di fonti più antiche, che riflettono la mentalità dell'epoca salomonica e del periodo immediatamente successivo. Perciò ci è possibile ricostruire le principali originarie intenzioni della politica salomonica.
Qualsiasi lettore di questi capitoli del secondo libro dei Re viene colpito dall'esaltazione della ricchezza e della magnificenza delle opere di Salomone. Questa impressione coglie nel segno, perché l'intenzione dei più antichi cronisti di corte fu proprio quella di sorprendere il lettore con la descrizione della ricchezza del grande Salomone, colui che Dio aveva amato (2 Samuele 12,25). Soggiace a questa impostazione una chiara ideologia: il monarca è il segno e il tramite della benedizione di Dio su una terra: la sua ricchezza, quindi, è una specie di attestazione della legittimità divina della sua sovranità, una sorta di "sacramento" dell'elezione divina della casa regnante e del popolo che essa domina. E' caratteristico a questo proposito l'episodio della visita della regina di Saba (2 Re 10,1-13). Nella narrazione sono strettamente collegati i due temi della ricchezza e della sapienza. La regina riconosce che Dio ha veramente scelto e amato questo popolo quando constata la sapienza del re e anche la magnificenza della sua corte, i cibi della sua tavola e le divise dei suoi funzionari! La sapienza è considerata, in questo periodo, l'arte di avere successo e prosperità nella vita e, per questo, la prova della sapienza sta nella disponibilità senza limiti di splendide ricchezze, nella piena riuscita dei propri progetti, nella capacità di realizzare tutto quello che si ha in cuore. Successo e sapienza coincidono!
L'abbondanza di oro, di argento (comune allora come i sassi), di pietre preziose, di profumi esotici acquista un senso quasi teologico: è la conferma della benedizione di Dio sul re e sul popolo.
Se questa ideologia regale viene messa a confronto con la fede tradizionale del popolo ebraico, si notano subito alcune tensioni. Il destinatario immediato della scelta divina non è più il popolo, ma il re e, attraverso di lui, la benedizione giunge al popolo. Non era stato così né al tempo della confederazione delle tribù né nelle fasi più antiche della storia degli Israeliti, quando la scelta del patriarca equivaleva alla scelta dell'intero clan che in lui si riconosceva e si identificava. Questa sostituzione del re al popolo non è stata completa in Israele e alcuni testi mostrano chiaramente il tentativo di coordinare insieme i due destinatari della elezione divina. La profezia di Natan in 2 Samuele 7 mostra, nella storia della sua redazione, i successivi tentativi di giustificare l'alleanza col re senza rinnegare la priorità tradizionale dell'alleanza con il popolo. Un'analoga intenzione si rivela nella frase messa in bocca alla regina di Saba: "Nel suo amore eterno per Israele il Signore ti ha stabilito re perché tu eserciti il diritto e la giustizia" (2 Re 10,9). Qui si tenta di dire che la gloria concessa a Salomone è a servizio dell'elezione del popolo e si affaccia l'idea di un dominio che va interpretato come ministeriale. Queste complesse riflessioni teologiche dimostrano però che una tensione esisteva e che, da un lato, si voleva e doveva far risalire alla scelta di Dio il potere del re sul popolo e, dall'altro, non si voleva negare la tradizionale concezione secondo cui il popolo è l'immediato destinatario della scelta divina. Si deve notare che una simile problematica era assente nelle ideologie degli altri popoli contemporanei agli Ebrei. In altre culture gli interlocutori degli dei erano sempre stati soltanto i re o gli eroi e mai il popolo come tale.
Da tutto questo risulta chiaro che la casa di Davide sentiva la necessità di legittimare il suo dominio sul popolo e che tale dominio non era affatto scontato, anzi era tradizionalmente estraneo alla fede e alla cultura d'Israele. La legittimazione avviene mediante la valorizzazione di dichiarazioni profetiche e mediante l'interpretazione del successo e della ricchezza come prove dell'approvazione divina alla monarchia. E' evidente, però, il pericolo insito nel far consistere la legittimazione del proprio ruolo di dominio nella fastosità di una ricchezza da cui gli altri sono esclusi, soprattutto se si tiene conto dei modi - che vedremo più avanti - con cui questa ricchezza veniva procurata.
La corte salomonica non imponeva il suo prestigio mediante una pura e semplice ostentazione di ricchezza: vi era alle spalle uno stile di vita, una serie di regole politiche e amministrative, una prassi burocratica, insomma una cultura di corte. I modelli a cui Salomone si era ispirato erano stranieri, soprattutto egiziani. Lui stesso era celebre per la sua sapienza, la quale però era prevalentemente profana. Egli conosceva la zoologia e la botanica oltre all'arte diplomatica. "La saggezza di Salomone superò la saggezza di tutti gli orientali e tutta la saggezza dell'Egitto" scrive 2 Re 5,10: i punti di riferimento sono stranieri. Rispetto alle antiche tradizioni degli Israeliti, Salomone e la sua corte hanno poco da dire. Il re d'Israele domina il suo popolo, ma non lo rappresenta, se non in parte.

Ambivalenza del tempio
L'opera più esaltata di Salomone è la costruzione del tempio. Dobbiamo far attenzione a non anticipare anacronisticamente a quest'epoca quella teologia del tempio che maturerà nel corso dei secoli attraverso le riforme di Ezechia

e Giosia e in conseguenza della catastrofe dell'esilio.
Anche la prolissa ma bella preghiera che ora 2 Re 8 mette in bocca a Salomone riflette più il pensiero della scuola deuteronomista che non le idee che possiamo supporre nella mente di Salomone e della sua corte. Ci conviene guardare alla costruzione del tempio con disincantata attitudine storica non sottacendone le intenzioni di natura politica.
Il progetto del tempio risale a Davide e si comprende molto bene nel piano politico religioso di un fondatore di dinastie. Tutti i re fondatori dell'Antico Oriente legano la stabilità della loro dinastia ad un santuario. Anche Davide aveva pensato di far lo stesso, come risulta da 2 Samuele 7,1-2.
La risposta che Natan dà a Davide in nome di Dio, dopo una prima approvazione, contraddice subito questa assimilazione all'ideologia orientale. Non solo Dio non ha bisogno di una casa, ma non tocca al re costruirgliela. E' invece Dio che costruisce una casa-casato a Davide senza bisogno della mediazione di un tempio. E' una chiara difesa della sovranità di Dio e del carattere peculiare della storia d'Israele; è l'affermazione che la situazione d'Israele non può rientrare negli schemi consueti. Il rigore primitivo di questa opposizione al tempio è ancora rintracciabile nei vv. 5 e 11b di 2 Samuele 7. Più tardi, quando di fatto il tempio fu edificato da Salomone, l'opposizione venne smorzata. L'affermazione originaria: il re d'Israele non costruirà una casa a Dio ma Dio costruirà una casa a lui, venne accompagnata da quest'altra: non questo re, ma suo figlio costruirà una casa a Dio (vv. 12-13). Prima si diceva: non costruirai il tempio; ora si dice: non lo costruirai tu. In questo modo l'opera di Salomone viene approvata, ma rimane ben evidente, nel sottofondo, la traccia di una negazione più radicale della legittimità del tempio. Il successo di Salomone farà temporaneamente dimenticare le critiche più tradizionali, ma esse riaffioreranno a suo tempo.
Da quanto abbiamo detto è già chiaro che la critica più teologicamente fondata al tempio si basava sull'originalità della storia religiosa d'Israele, sulla concezione di Dio propria di questo popolo e sulla difesa dei valori tradizionali. Ma vi erano altre ragioni collaterali come la maggiore venerabilità di più antichi santuari e, non ultima, la gelosia dei sacerdoti in essi impegnati, che potevano temere una forte concorrenza da parte di quelli del più splendido e attraente santuario della capitale.
Un altro motivo di perplessità poteva essere il luogo, cioè Gerusalemme. Si ricorderà che Gerusalemme era stata presa da Davide come suo possesso personale perché la città era ancora in mano ai cananei Gebusiti quando Davide divenne re.
La città non apparteneva quindi a nessuna tribù. Fu atto di grande accortezza politica quello di Davide di conquistarla come suo personale possesso. Ma in questa forza politica di Gerusalemme stava anche nascosta la sua debolezza: Gerusalemme rimaneva estranea alla storia delle tribù, era la città del re, non il punto di riferimento dell'amore degli Israeliti per la terra. Anche per Gerusalemme non dobbiamo sovrapporre a questa epoca le posteriori idealizzazioni che ne faranno il vero cuore dell'attaccamento ebraico alla terra. Per ora un tempio in Gerusalemme è solo il tempio del re e, come tale, infatti, venne costruito. Per di più, anticamente, era impensabile costruire un santuario in un luogo qualsiasi. Il luogo doveva essere manifestamente scelto dalla divinità con una sua significativa apparizione. Ma il Dio di Israele si era manifestato in tutti i luoghi meno che in Gerusalemme. Per questo la casa di Davide darà tanto peso alla tradizione che ora si legge in 2 Samuele 24 (ossia all'apparizione dell'angelo che mette fine alla pestilenza seguita al censimento), perché era necessario trovare una teofania di Dio che legittimasse la costruzione in quel luogo non di un santuario qualsiasi ma del principale del paese.
Fu necessaria dunque tutta un'opera di propaganda a favore di questo tempio che, a sua volta, era finalizzato alla legittimazione della dinastia.
Neppure il sacerdozio del tempio di Gerusalemme ha un'origine del tutto limpida. Chi è questo Zadok che diventa il sacerdote di Davide e il capo dei ministri del tempio? Era probabilmente un gebuseo di Gerusalemme, forse colui che aiutò Davide a conquistare la città e che prese il posto di altre famiglie sacerdotali più antiche, mandate in esilio con il pretesto di antiche colpe. Più tardi si cercò in ogni modo di dimostrare che Zadok discendeva da Aronne, ma le sue genealogie dimostrano l'intervento di manipolazioni di cui non ci sono ancora chiari tutti i passaggi.
Un'ultima osservazione. Il tempio era maestoso e ricchissimo, tonnellate d'oro sarebbero state impiegate per costruirlo, ma l'artista che aveva diretto i lavori era un certo Chiram che veniva da Tiro. Di nuovo un elemento forestiero che non ha a che fare con le antiche tradizioni d'Israele.
Vi sono troppe cose nuove attorno a questo tempio perché esso possa rappresentare fin dall'inizio la spontanea e tradizionale fede d'Israele. Per renderlo il tempio di tutti ci si serve del fasto e delle feste. Ma l'elemento decisivo sarà un altro: il trasporto in esso dell'Arca. L'Arca era l'antico simbolo della presenza divina nella presa di possesso della terra e il segno dell'unità di tutte le tribù. Portando l'Arca nel tempio, Salomone costrinse tutti gli Israeliti a trovare, d'ora innanzi, proprio e solo nel tempio il segno della loro unità e la certezza della presenza di Dio. Con il trasporto dell'Arca l'operazione tempio è perfettamente riuscita, anche se è un'operazione progettata e attuata a corte e imposta al popolo con un atto di dominio. Anzi il tempio è il principale strumento per garantire alla casa di Davide il dominio politico su tutto Israele.
Non si può non ammirare l'acume politico di Davide e di Salomone e non ci si deve scandalizzare della presenza di calcoli e manovre in un aspetto così santo come questo. La storia di Dio passa anche qui attraverso le mani degli uomini.

Un dominio oppressivo

La politica del fasto costa. Salomone, per procurarsi il necessario al lusso della sua corte, divise il regno in distretti, mise a capo di ciascuno dei prefetti ed essi, a turno, un mese per ciascuno "provvedevano quanto serviva al re Salomone e a quanti erano ammessi alla sua tavola, non facevano mancare nulla" (2 Re 5,7). In 1 Re 5,2-3 ci è detto quanto si mangiava ogni giorno alla corte di Salomone e non è poco. I viveri erano naturalmente forniti dai contadini israeliti. Anch'essi stavano bene, "mangiavano e bevevano allegramente" (2 Re 4,20), anche perché arrivavano introiti da paesi stranieri tributari di Salomone, tuttavia la corte era troppo dispendiosa per le possibilità reali del paese. Dopo la morte di Salomone i responsabili del Nord parlano chiaramente di un giogo troppo pesante (2 Re 12,4). Ma, oltre alla gravosità delle tasse, va segnalata una conseguenza diretta di questo stato di cose. L'affluenza a Gerusalemme di grandi quantità

di viveri e di beni di ogni genere favoriva uno sproporzionato arricchimento delle classi dirigenti della capitale a spese di una giusta distribuzione dei beni e degli antichi privilegi dei capi famiglia e dei capi clan della campagna. Questo squilibrio economico si aggiungeva alle diversità di vita e di cultura tra Gerusalemme e il resto del paese già segnalate e tutto accresceva l'estraneità se non l'ostilità tra i due mondi: la capitale da un lato e tutto il paese dall'altro.
Il libro dei Re (2 Re 9,20-22) precisa che Salomone non impose mai lavori forzati agli Israeliti, ma solo ai discendenti delle popolazioni autoctone rimaste in Palestina. Anche se questo è vero, tuttavia la presenza di categorie obbligate a lavori di servizio civile non favorì certamente la pace nel paese.
Non si deve dimenticare che molti di questi non israeliti erano imparentati con israeliti, perché, a quest'epoca, non vigeva una rigida proibizione dei matrimoni misti. D'altro canto, la notizia data in 2 Re 11, 26-28 ci informa che a Gerusalemme c'erano lavoratori provenienti dalle tribù del Nord sotto la sorveglianza di un funzionario regio (proprio quel Geroboamo che guiderà poi la rivolta!) che, evidentemente, erano stati spostati dalle loro terre per prestare lavoro nella capitale. Si tocca qui con mano il circolo vizioso che porterà il regno alla divisione: per sostenere il dominio, Salomone ha bisogno dello splendore e del fasto e, per ottenerlo, deve, a lungo andare, inimicarsi quel popolo di cui cerca l'ammirazione.
Un'ultima osservazione riguarda l'esercito.
Già Davide si era formato una guardia personale e anche Salomone mantiene un esercito stabile, composto di soldati di professione stipendiati. E' una necessità per la sicurezza del re e del regno e, a prima vista, una facilitazione per gli Ebrei che non sono costretti a improvvisi arruolamenti, anche se esiste un sistema per reclutare un esercito popolare in caso di necessità. In realtà questa struttura militare fu controproducente.
Tradizionalmente tutto il popolo o le tribù interessate venivano chiamate ad accorrere alla difesa del paese sotto la guida di Dio. Ora, l'esistenza di truppe mercenarie rende la difesa del paese un affare profano, una questione del re, nella quale il popolo non è direttamente coinvolto e, per questo, si sente esautorato di un suo diritto e dell'antica dignità di guerriero del Signore. Ciò diminuisce la solidarietà dei liberi proprietari ebrei, in grado di comprarsi le armi , nei confronti della difesa della terra e della politica militare della corte. L'efficienza della difesa centralizzata allontana la monarchia dal popolo.

Il sincretismo religioso

Salomone viveva in un'atmosfera cosmopolita.
Non solo riceveva in visita la regina di Saba ma aveva preso in moglie una figlia del Faraone di Egitto e aveva altre mogli straniere, che gli servivano per le sue relazioni diplomatiche, perché una principessa straniera era a metà strada tra un'ambasciatrice e un ostaggio. Ogni straniero si portava dietro le sue devozioni, i suoi riti e i suoi dei. Salomone non poteva né voleva impedire questi culti e, per questo, proprio Gerusalemme divenne un centro di svariati culti pagani, che fiorivano accanto al tempio dell'unico Signore per ragioni di convenienza politica. Gli Ebrei erano già attratti per loro conto dai culti cananei della fecondità, ma questa politica di Salomone dava una sanzione quasi ufficiale alla liceità del sincretismo, ossia della tolleranza di culti non jahvisti e della mescolanza di essi con il culto del Dio d'Israele. I più rigidi e conservatori jahvisti non potevano approvare tutto questo e Salomone si preparava così dei nemici proprio fra i leaders religiosi più autorevoli tra il popolo. Ancora una volta le esigenze politiche di potere tendevano all'autodistruzione.
Al di sopra di tutto questo incombeva la tradizionale rivalità fra le tribù del Nord e quelle del Sud. Le loro storie erano state diverse soprattutto nella presa di possesso della terra e le divergenze erano pronte a farsi sentire in ogni momento di crisi. L'unità era stata raggiunta attorno al prestigio della persona di Davide, ora era mantenuta dalla forza organizzativa del regno salomonico, ma era pur sempre un'unità che sopraggiungeva dall'esterno.

Le occasioni della divisione del Regno

La fragilità del sistema salomonico venne alla luce subito dopo la morte del re, quando Roboamo, suo figlio, dovette formalizzare la propria successione. Si presentava un problema giuridico: bastava la successione al padre Salomone per diventare re o doveva, Roboamo, ottenere una nomina dall'assemblea dei responsabili di Giuda e di Israele? La nomina assembleare era stata fatta per Davide, ma non per Salomone. Che si doveva fare ora? Di fatto l'assemblea degli anziani del Nord si radunò a Sichem e Roboamo dovette presentarsi. L'intenzione era quasi certamente quella di acclamarlo re, ma si voleva approfittare dell'occasione per ottenere alcune concessioni e, precisamente, un maggior rispetto dei diritti delle tribù del Nord. Il leader degli anziani del Nord era Geroboamo, quel funzionario ai lavori forzati di Salomone che era stato esiliato in Egitto ed ora era tornato. Forse neppure lui progettava di dividere il regno, anche se l'attuale narrazione di 2 Re 11,26-40 parla addirittura di annunci profetici in proposito. La ragione ultima che provocò la scissione fu la testardaggine di Roboamo nel seguire la politica suggerita dai più giovani funzionari di suo padre, quella cioè di inasprire il sistema di potere che quegli aveva instaurato, anziché fare ragionevoli concessioni, come consigliavano i più vecchi. In questo si costatò che la politica di Salomone raggiungeva il suo fallimento nel figlio. Ma quello che più sorprende è l'incapacità di Roboamo di imporre l'unità del regno. E' la prova che la monarchia salomonica era ormai debolissima nonostante le apparenze. La facilità con cui si compì la scissione dimostra che quella del regno unito era stata, per la cultura del popolo ebraico, una parentesi gloriosa ma transitoria.

Le due culture, del Nord e del Sud

A partire dal 933 a.C. cominciarono ad esistere i due regni separati: di Giuda al Sud e d'Israele al Nord. Il regno del Sud rimaneva ancorato al principio della successione dinastica della casa di Davide. Il regno del Nord elesse i suoi re in assemblee di anziani o di ufficiali, tuttavia anche al Nord vi furono brevi dinastie. La più importante è quella di Omri (tanto che il regno di Israele viene citato in documenti extrabiblici come "Casa di Omri" anche molto tempo dopo la scomparsa di questo re). Omri costruì la nuova capitale del regno del Nord, comperando il terreno per assicurarsene un possesso autonomo, analogamente a quanto aveva fatto Davide con Gerusalemme. La nuova capitale si chiamò Samaria. Un altro re di rilievo fu Ieu, celebre per la spietatezza con cui impose, per ragioni sia politiche sia religiose, un rigido Jahvismo.

Ieu è presentato dai libri dei Re come il realizzatore degli ideali propugnati da Elia ed Eliseo. Il regno di Ieu va dall'841 all'814, ma la sua dinastia dura fino al 747. E' probabile che proprio dopo la riforma di Ieu sia iniziata la raccolta e la sistemazione di tradizioni religiose tipiche degli jahvisti del Nord, cioè di quei testi che si designano come elohisti e di cui parleremo tra poco.
Noi non possediamo scritti biblici contemporanei al periodo che va dalla scissione del regno di Salomone, nel 933, fino al secolo VIII. Solo utilizzando le tarde redazioni dei libri dei Re potremmo ricostruire le idee dominanti nel periodo che va dalla morte di Salomone alla profezia di Amos, impresa non certo facile.
Quali reazioni provocò al Nord la costituzione di un regno autonomo? quali influssi produsse nella cultura e nella fede? A queste domande non possiamo rispondere se non, in gran parte, per congetture. Di certo sappiamo che il Nord era molto legato alle tradizioni più antiche e alieno, come già abbiamo visto, dall'ideologia che la monarchia davidico-salomonica aveva imposto al Sud. Con certezza sappiamo anche che ciò non impedì, tuttavia, al Nord di cadere in un sincretismo ancora più grave di quello che si era prodotto al Sud. Affermiamo questo anche se sappiamo di dover tener conto che i libri dei Re (e ancor più le parallele narrazioni dei libri delle Cronache) parteggiano apertamente per il Sud e caricano il Nord di ogni colpa. Di fatto se nel regno del Sud il sincretismo religioso era stato promosso soprattutto dall'alto, dalla politica di corte, al Nord, invece, fu probabilmente più decisiva la spinta dal basso anche se la corte di Samaria non fu esente da responsabilità. Basti pensare che al tempo di Acab, figlio di Omri (875-853), a Samaria esistevano santuari per divinità fenice e cananee, ma non esisteva nessun santuario jahvista. Tuttavia al Nord fu tutta o quasi la popolazione delle campagne a seguire i culti cananei della fertilità o ad assimilare il Dio unico d'Israele (Dio della storia e della legge) ad uno dei tanti Baal protettori della fertilità del terreno e della vita del bestiame e degli uomini. Si parla per questo di baalismo e di baalizzazione dello jahvismo. Anche al Nord, quindi, l'assimilazione alla cultura circostante, a livello non raffinato e cortigiano come era avvenuto con Salomone, ma popolare e incolto, fu quasi totale.
La reazione contro questa secolarizzazione fu opera di due grandi figure carismatiche: Elia ed Eliseo. Dal loro impulso nacque una reazione, sostenuta da circoli profetici, che si tradusse in predicazione e in scritti. Incontriamo così, nel secolo VIII, le figure di Amos (predicatore al Nord anche se originario del Sud) e di Osea e la sintesi elohista. A noi interessa soprattutto una breve presentazione della tradizione "E".

La tradizione detta elohista

Nella classica ripartizione delle fonti del Pentateuco si designano come *elohisti* quei testi che, ora intrecciati con altri rispecchianti le tradizioni del Sud, si distinguono per stile e idee, oltre che per il fatto di non usare il nome YHWH prima dell'episodio del roveto in Es 3.
Non è certo che sia esistita una completa sintesi storica elohista, cioè, per dirlo con termini nostri, un libro o documento unitario con la narrazione delle vicende dei patriarchi e dell'Esodo. E' certo però che al Nord erano diffuse differenti versioni di episodi, narrati in forme diverse al Sud, e questo patrimonio è designato dalla sigla collettiva di "tradizione elohista".
I testi elaborati non sono stati composti in voluta polemica con le tradizioni del Sud, ma riflettono la diversa prospettiva della religiosità settentrionale.
L'Elohista ripensa le antiche tradizioni che erano patrimonio soprattutto delle tribù del Nord e le ripresenta per dare un messaggio ai suoi contemporanei. Lo scopo principale dei testi elohisti è quello di convertire gli uomini del Nord a una corretta visione di Dio, non baalizzata.
E poiché il baalismo era culto, rito, automaticità, magia, essi insistono sulla fedeltà morale, sulla legge, sul timore di Dio. E' molto illuminante rendersi conto della diversa prospettiva rispetto alle tradizioni meridionali.
Le tradizioni del Sud, denominate jahviste, sono caratterizzate dalla certezza del dono ricevuto, della meta raggiunta, della speranza nel futuro basata sull'istituzione. Invece "E", ammaestrata dalla crisi della scissione dei regni, sottolinea il tema della prova, della fedeltà sempre minacciata, dell'incertezza del futuro, che solo i profeti possono carismaticamente preannunciare. La tradizione "E" non narra una storia dell'umanità primitiva e concentra la sua attenzione su Israele. La sua storia comincia in Gen 15, con la parola di Dio che si rivolge ad Abramo. Nella storia di Abramo, "E" è attenta alle prove e ai rischi che il patriarca deve affrontare. Lo stesso sembra valere per la storia di Giacobbe. Nell'Esodo il protagonista è, per "E", il profeta Mosè che guida un popolo recalcitrante, il quale mormora contro Dio e rimpiange l'Egitto. Nel deserto domina la storia di "E" la vicenda del vitello d'oro. Al di sotto della selezione degli episodi e della narrazione stanno significative tematiche teologiche. La prima potrebbe essere quella del "timore di Dio". Temere Dio significa per "E" essergli fedeli nel culto ed osservare le sue leggi. Questo timore di Dio, non la terra come tale o la monarchia o altre istituzioni, è per "E" la garanzia della sopravvivenza del popolo di Dio nella storia.
I promotori del timore di Dio sono i profeti, il più grande dei quali è Mosè. Probabilmente gli autori di "E" ritenevano che una specie di nuovo Mosè era sorto da poco in Israele e doveva essere ascoltato: Elia.
Il più grande pericolo contro l'ideale del timore di Dio sembra venire, per "E", dalle deviazioni, sempre possibili, del culto, sia dal culto cananeo sia da forme di culto jahvista ad esso assimilate. Di questo tipo sono, secondo "E", i culti dei due santuari del Nord, di Betel soprattutto, dove Geroboamo aveva fatto collocare due statue di giovani tori. In realtà esse, all'origine, significavano soltanto il trono su cui invisibilmente Dio si rende presente, com'erano i due cherubini sull'Arca del tempio di Gerusalemme. Ma gradualmente il toro, simbolo di fertilità e di forza vitale, potè essere scambiato per Dio stesso. "E" condanna i due tori di Betel e Dan mostrando che il prototipo di questo "peccato originale" era già stato compiuto da Aronne nel deserto e con forza Mosè, il profeta, aveva reagito. Così si ribadisce che solo i profeti possono orientare il vero culto a Dio. Ma la presenza di questo peccato già nel deserto rivela che il pericolo dell'infedeltà è, in certo senso, connaturale al popolo di Dio. Per questo "E" non crede a una salvezza già raggiunta o istituzionalizzata, ma punta sulla conversione, sull'ascolto della parola, su una continua tensione verso la fedeltà. Come si vede bene nel confronto tra le parole jahviste (Numeri 24) messe in bocca a Balaam e quelle elohiste (Numeri 23) "E" non pensa ad un regno, ma a un "popolo che dimora separato e non si annovera tra le nazioni" (Numeri 23,9), un popolo cioè che, al contrario di quello che aveva fatto

Salomone, non si assimila agli schemi politici degli altri popoli, ma vive la sua vocazione in fedeltà alle antiche tradizioni. In questo popolo le guide sono i profeti che predicano, compiono prodigi e intercedono presso Dio.
Come si è detto, "E" usa il nome divino di YHWH solo a partire dalla rivelazione fatta a Mosè nel roveto. Il Dio d'Israele si è rivelato solo al suo popolo: il suo nome e la sua rivelazione sono esclusivi d'Israele, per questo anche la testimonianza che Israele deve dare è quella della sua diversità dagli altri.
La tradizione "E" risente, come abbiamo accennato, dell'influsso di Elia ed Eliseo, perciò è stata redatta probabilmente verso la fine del secolo VIII ed è vicina alla mentalità e alle idee del profeta Osea. Ma le sue tradizioni sono molto più antiche e, sia pure sotto l'influsso di esperienze successive, riproduce concezioni che già erano in gestazione quando i regni si divisero. Per questo rappresenta la risposta della cultura del Nord alla crisi congenita nella monarchia salomonica. Una risposta però elaborata da circoli ristretti di amici dei profeti, attaccati alle antiche tradizioni. Fino a che punto la massa del popolo le condividesse, o almeno le capisse, non possiamo saperlo. Sarebbe interessante studiare quale fu la risposta data nel Sud.
Possiamo qui limitarci a dire che il Sud continuò ad esaltare i principi dell'ideologia monarchico-davidica, continuò cioè ad attendere la garanzia del suo essere popolo di Dio dalla successione ininterrotta dei re, cioè dei "messia". Solo con Isaia, all'inizio del secolo VII, si affacceranno prospettive più critiche e nuove.
La tradizione "E", per la sua più matura consapevolezza della trascendenza di Dio (che mai appare direttamente all'uomo), per il suo senso della prova, per la valorizzazione della fedeltà morale e della parola profetica, nonché per la consapevolezza dei pericoli di deresponsabilizzazione insiti nel culto, sembra a molti più elevata di "J", che la supera invece per vivacità narrativa, saporosità arcaica e ottimistica fiducia. Se i confronti sono interessanti, le graduatorie sono evidentemente puerili. Così come pecca di approssimazione dire che "J" e il Sud sono più 'cattolici' ed "E" e il Nord più 'protestanti', anche se in ciò vi è qualcosa di vero.
Ciò che invece è importante è ammirare il piano di Dio che ha voluto rivelarsi davvero attraverso la storia di uomini, che progettano, sbagliano, giudicano e parlano. Forse più che altrove, nella storia di questo emergere di prospettive di salvezza autentica da una crisi costruita dagli uomini con le loro mani, con le pietre fornite dal piano di Dio, si svela il significato profondo del concetto di "storia della salvezza" e di salvezza mediante la storia, che si fa parola e libro.
Allora rintracciare incertezze e deficienze umane non sorprende più, perché tutto diventa segno della pedagogia di Dio verso l'uomo peccatore.

* *Testo, rivisto dall'Autore, di una conferenza tenuta alla Scuola Biblica di Venezia.*

TEOLOGIA

L'EUCARESTIA ATTRAVERSO I SECOLI NELLA RIFLESSIONE E NELLA VITA DELLA CHIESA

Dalla fine di settembre il Centro Pattaro svilupperà in sette puntate con la consueta cadenza settimanale il corso autunnale di teologia sul tema dell'Eucarestia.
L'argomento è stato scelto per rimanere in sintonia anche quest'anno con il programma pastorale della diocesi di Venezia che prevede nel prossimo anno l'approfondimento del mistero eucaristico come "segno" della morte e resurrezione del Signore, mentre nel successivo porterà l'attenzione sulla celebrazione eucaristica nel "giorno del Signore" costitutivo della comunità e dell'identità cristiana. Il Centro intende così cooperare secondo le proprie peculiarità all'impegno di tutta la diocesi, fornendo un contributo alla riflessione teologica.
Tra le prospettive di studio che potevano essere adottate si è privilegiata quella storica, nella consapevolezza del grande cambiamento avvenuto nell'arco di qualche decennio nel campo della pastorale sacramentaria e in particolar modo in quella eucaristica. Un cambiamento che ha coinvolto tutti i cristiani e che se è stato vissuto da alcuni con entusiasmo, da altri è stato accolto con disagio, se non semplicemente subìto. Certamente chi tra i nostri lettori è più avanti negli anni può meglio cogliere la portata delle innovazioni liturgiche intervenute. Basta che provi solo a ricordare il modo in cui si svolgeva la celebrazione eucaristica negli anni precedenti il Concilio. Può sembrare ora aneddotico riportare alla memoria il fatto che si "faceva la Comunione", non solo durante la Messa, ma anche prima o dopo o addirittura fuori di questa; come pure potrà apparire soltanto suggestivo il riandare all'adorazione eucaristica che si svolgeva nelle ormai lontane "benedizioni" vespertine. Eppure quella prassi e quelle consuetudini avevano radici lontane, di cui si avvertiva la dignità pur senza saperne valutare l'origine. Poi venne appunto il Concilio, riportando alla luce più antiche e autentiche tradizioni teologiche: il maggiore impatto, agli occhi del semplice laico, si manifestò proprio nel settore liturgico.
È sufficiente allora abbandonare così senza esitazioni e ripensamenti tutto il più recente passato e cercare di restringersi alla prassi ufficiale del presente? E non si deve poi forse anche pensare che questa debba essere a sua volta ancora integrata e corretta? Questi nella sostanza sono gli interrogativi che intende affrontare la settima e ultima lezione del corso: "Le nostre celebrazioni tra eredità e futuro".
Posta così alla conclusione essa vuole fare appunto una specie di bilancio tra quanto abbiamo ereditato, quanto è nostro compito conservare e rivitalizzare e quanto possiamo prospettare in vista del futuro. Ma il tema di questo ultimo incontro deve essere visto anche come il motivo propulsore di tutto il cammino, che ci si propone di compiere durante il corso, alla riscoperta delle radici del "segno" e della "celebrazione" eucaristica.
Sulla base di queste istanze, don Romeo Cavedo direttore del Centro, ha approntato uno schema generale che qui di seguito presentiamo.
Il percorso storico attraverso le "comprensioni" del segno originario della morte e resurrezione di Gesù par-

tirà dalle narrazioni sinottiche dell'ultima cena. La memoria della morte di Gesù, la comunione con la sua oblazione, il banchetto della nuova alleanza, sempre viste attraverso le parole dei testi evangelici, sono gli aspetti al centro della prima lezione.
Rimanendo nel campo propriamente biblico, si considereranno nella seconda lezione invece i passi eucaristici delle lettere di Paolo e del vangelo di Giovanni, e la visione, che ne deriva, dell'Eucarestia come "corpo di Cristo" e come "pane di vita".
Se in questo modo emerge la fede e la comprensione delle prime Chiese, compito della successiva lezione è di mettere in rilievo l'approfondimento che di questo patrimonio si fece nei primi secoli. Verrà presentato l'apporto dei Padri e soprattutto saranno considerate le espressioni delle antiche preghiere eucaristiche.
Alla sensibilità dei primi secoli, così capace di conciliare le esigenze del simbolo e della realtà, farà seguito nell'ideale percorso storico lo sviluppo portato dalla teologia scolastica. Se esso fu provocato dal nascere delle prime controversie, altrettanto forte fu il condizionamento operato sia dalla visione realistica che dalle esigenze di razionalizzazione del Medioevo.
Nel quinto incontro, continuando a forzare le tappe, si giungerà al Concilio di Trento e alla sistemazione che vi fu data alle varie questioni allora dibattute. Questioni che si presentano a noi (di una certa età) nei termini più familiari della Messa come sacrificio e del dogma della presenza reale.
Ma dare una sistemazione a dei problemi non significa necessariamente chiuderli, soprattutto quando aspetti o valori di autentica tradizione sono stati messi in ombra. Gli stimoli della ricerca teologica e le nuove aperture pastorali rimetteranno in cammino il popolo di Dio portando agli esiti del Concilio Vaticano II. Le nuove esigenze interpretative saranno al centro del nostro sesto incontro: la riproposizione dei motivi della presenza e del sacrificio come quello della riscoperta delle relazioni interpersonali nell'Eucarestia si intrecceranno ormai con quelli dell'apertura ecumenica.
Il cerchio così ora si chiude. Il punto di partenza, che aveva dato lo stimolo a percorrere, pur in modo tanto sintetico, questo ampio arco storico, si ritrova esplicitamente e si sviluppa nel momento conclusivo. La domanda sul senso delle nostre liturgie eucaristiche diventerà così, nel settimo incontro, momento di ripensamento e di bilancio: "Le nostre celebrazioni tra eredità e futuro".

Programma del corso

Giovedì 28 settembre
"L'ultima cena nei vangeli sinottici"
Pietro Fietta

Giovedì 5 ottobre
"L'Eucarestia nella teologia di Paolo e di Giovanni"
Pietro Fietta

Giovedì 12 ottobre
"Le antiche liturgie eucaristiche"
Beniamino Pizziol

Giovedì 19 ottobre
"L'Eucarestia nella visione realistica del medioevo"
Romeo Cavedo

Giovedì 26 ottobre
"Il dibattito del Concilio di Trento sull'Eucarestia"
Alberto Franzini

Giovedì 2 novembre
"L'Eucarestia: nuove esigenze interpretative"
Romeo Cavedo

Giovedì 9 novembre
"Le nostre celebrazioni eucaristiche tra eredità e futuro"
Roberto Laurita

Gli incontri avranno luogo alle ore 18.00 nella sala del Centro.

PATRISTICA

Lettura delle Confessioni di sant'Agostino

Attraverso una conoscenza più approfondita della Bibbia è aumentato gradualmente anche l'interesse per la Chiesa primitiva, che suscita ammirazione per la purezza evangelica della sua vita; spesso però, ce ne formiamo un'immagine idealizzata, basata più sui nostri desideri e criteri che non sulla realtà dei fatti, oppure essa ci appare come un passato, interessante da conoscere, ma che non "parla" più alla nostra vita di cristiani vicini al terzo millennio.
Invece, molti degli elementi principali della dogmatica, della liturgia, della morale cattolica nascono nei primi secoli, quando la Chiesa affronta lo sforzo di strutturarsi in modo più definito di fronte agli occhi della cultura del suo tempo, per dialogare con essa. Nello stesso tempo, le comunità diventano sempre più diffuse e grandi: è necessario dare loro una vita ordinata e delle persone che le guidino con autorità e spirito evangelici.
I Padri della Chiesa sono le persone che hanno svolto queste funzioni e che hanno quindi contribuito in maniera essenziale all'edificazione storica della Chiesa. Sono teologi, perché hanno elaborato le prime definizioni dogmatiche; sono pastori, perché hanno guidato lo sviluppo delle comunità principali della Chiesa; sono maestri, perché hanno predicato la Parola per edificare su di essa il popolo di Dio; ma soprattutto sono uomini "dello Spirito", da Lui animati e guidati per dare con la propria vita una testimonianza autentica del vangelo.
Il Centro Pattaro propone, perciò, di iniziare una *Lectio Patrum*, che si affianchi alla Scuola Biblica e ai corsi di teologia, per offrire alla Chiesa di Venezia un altro percorso di crescita nella competenza e nella spiritualità.
Affrontare le opere di uomini così lontani da noi nel tempo non è certamente cosa facile. Perciò, per non correre il rischio di sovrapporre alle loro parole le nostre, seguiremo il metodo, semplice e affascinante, di lasciar parlare loro, ossia di leggere direttamente i loro testi.
Questa lettura non significherà soltanto acquisire un insegnamento sul piano intellettuale; significherà anche incontrare dei testimoni, ritrovare la vita delle loro comunità, percepire i problemi, le difficoltà e le gioie vissute nella vita di fede. Sarà quindi, prima di tutto, un "incontro" con delle "persone".
Naturalmente non potrà essere una lettura "ingenua": si

dovrà contestualizzare, storicizzare, mantenere una certa distanza critica; ma tutto senza perdere mai il contatto con le "persone" che da quegli scritti ci parlano, per lasciare che avvenga quella comunicazione di spirito per la quale essi li hanno scritti.
Si comincerà con un autore e un'opera che sono noti a tutti, ma che forse pochi "conoscono" davvero: le *Confessioni* di sant'Agostino; un testo di grande profondità spirituale, che ha affascinato gli uomini di tutte le epoche e che, probabilmente, ha ancora qualcosa da dire anche a noi. Ci interesserà, soprattutto, ricostruire la storia spirituale di sant'Agostino, dalla ricerca di Dio alla lode: "Loderanno il Signore coloro che lo cercano" (Sal 22,7) è, significativamente la risposta che egli trova per il suo "cuore inquieto" (*Confessioni* I,1).
Questa prima *Lectio Patrum* vuole così fornire l'occasione per ricostruire la vita di un uomo alla ricerca appassionata della verità e del senso della vita, che giunge alla fede per vie lunghe e non facili, perché ancora oggi le vie che conducono a Dio possono essere molteplici, tortuose e altrettanto imprevedibili.
Nello stesso tempo, sarà possibile ritrovare l'esperienza di un uomo che ha saputo leggere in profondità - e con moderna spregiudicatezza - le contraddizioni e le tensioni che agitano l'anima, seguendo il bisogno - anche questo tutto moderno - di leggere dentro di sé.
Il corso verrà preceduto da due relazioni introduttive sul pensiero di sant'Agostino e il suo apporto alla modernità. Le conferenze saranno tenute da *Massimo Cacciari* (lunedì 17 ottobre) e *Nello Cipriani* (martedì 18 ottobre); la lettura continua sarà guidata dai seguenti relatori: *Luigi Boccanegra*, *Giuseppe Goisis*, *Giorgio Maschio*, *Giovanni Scalavino*.

LETTURA CONTINUA DELLE CONFESSIONI
PROGRAMMA DELLA PRIMA PARTE
(OTTOBRE - DICEMBRE 1995)

Martedì 24 ottobre
Attualità e inattualità delle Confessioni

Martedì 31 ottobre
"Inquieto è il nostro cuore... Chi sei, dunque, o mio Dio?": la ricerca di Dio (I, 1-5)

Martedì 7 novembre
"L'animo del bambino non è innocente": l'infanzia, innocenza e peccato (I, 6-7)

Martedì 14 novembre
"L'odioso ritornello": la scuola, il metodo didattico, la grammatica e lo studio della letteratura (I, 8-18)

Martedì 21 novembre
Le "inquietudini dell'adolescenza", l'educazione ricevuta dai genitori e la sua funzione (sia positiva che negativa) nella formazione della personalità e nell'indirizzo della vita (II, 1-3)

Martedì 28 novembre
"Provare ciò che tanto più ci era gradito quanto più ci era proibito": il furto delle pere, trasgressione e colpa (II, 4-6)

Martedì 5 dicembre
"Da solo non l'avrei certamente commesso": coscienza individuale e "spirito di gruppo" (il comportamento conformista del giovane Agostino) (II, 8-9)

Le conferenze introduttive e gli incontri successivi si terranno presso la Sacrestia monumentale della chiesa di Santo Stefano alle ore 21.00.

ECUMENISMO

LE CHIESE SI INTERROGANO SUL PROPRIO CAMMINO ECUMENICO

Dopo il fervore ecumenico testimoniato dalle assemblee di Basilea, Seoul e Canberra, seguito da una serie di difficoltà di rapporto fra le varie Chiese e da una accentuata ricerca di identità, sta subentrando una stagione caratterizzata dalla volontà di ricercare e praticare piste nuove per affrontare il cammino verso l'unita visibile della chiesa. Ne sono testimonianza i documenti apparsi negli ultimi mesi: encicliche papali, documenti di convergenza teologica, documento ecumenico del sinodo valdese.
Gli incontri del prossimo novembre, organizzati insieme dall'Istituto di studi ecumenici "S. Bernardino" e dal Centro di studi teologici "Germano Pattaro" (giovedì 16 e 30 novembre alle ore 18.15 presso il Centro Pattaro e giovedì 23, alle 18.15, presso l'Istituto "S. Bernardino"), si ripromettono di dare un contributo alla percezione e comprensione del livello di coscienza ecumenica raggiunto da ciascuna chiesa, non tanto - o non solo - attraverso l'esame di singoli documenti recentemente prodotti, quanto mediante l'accostamento di esperienze ecumeniche presenti in ciascuna chiesa.
Ad animare questi Giovedì saranno con noi tre docenti del S. Bernardino: padre *Gennadios Limouris*, teologo ortodosso, per molti anni membro della Commissione "Fede e Costituzione" del C.E.C.; il prof. *Ermanno Genre*, teologo valdese, con una vasta esperienza di ecumenismo a livello europeo; padre *Tecle Vetrali*, teologo cattolico, presidente dell'I.S.E., che, dall'osservatorio privilegiato del "S. Bernardino" e dei numerosi incontri, ai più vari livelli cui prende parte, presenterà gli aspetti salienti dell'attuale modo di vivere l'ecumenismo nel campo cattolico.

SCUOLA BIBLICA DIOCESANA

IL PROGRAMMA PER L'ANNO 1995-96 LA "LETTERA AGLI EBREI"

La Scuola Biblica leggerà quest'anno, nei suoi gruppi più progrediti, la "Lettera agli Ebrei".
Ebrei, più che una lettera, è un piccolo trattato che esamina con grande profondità il nucleo essenziale della fede cristiana: l'unicità del potere salvifico di Cristo. In lui tutte le aspirazioni religiose dell'umanità trovano risposta, perché egli è il sacerdote perfetto che apre la strada alla piena comunione con Dio. Questa tesi è dimostrata dall'autore mediante un serrato confronto tra l'efficacia salvifica della persona di Cristo e i limiti, umanamente insuperabili, dell'esperienza religiosa dell'Antico Testamento. Pur essendo quest'ultima la massima realizzazione storica in campo religioso, rispetto a Cristo rimane al livello di ombra, immagine, profezia. In Gesù invece si apre la strada di una reale comunione, nella quale occorre coraggiosamente entrare e saldamente rimanere.
Nessun testo è più utile di *Ebrei* per entrare nello spirito che ha animato il culto antico e ancor più per cogliere i valori della nuova alleanza scaturita dalla morte di Cristo. Per questo la lettura di *Ebrei* si affianca utilmente alla riflessione sull'Eucarestia che la Chiesa di Venezia svilupperà a partire dal 1995-96.
Non c'è testo che più fortemente di *Ebrei* riveli la fratellanza che il Figlio di Dio ha instaurato con gli uomini fino al punto - come dice l'autore - di "gustare" come loro la morte e di raggiungere attraverso di essi la sua perfezione. Questa idea sostiene la fiducia e la speranza, che sono, secondo *Ebrei*, le forze vitali della salvezza cristiana.
Leggendo *Ebrei* si ha occasione di imparare molte utili nozioni sul culto dell'antico ebraismo e, nonostante l'autore non transiga sulla tesi della superiorità di Cristo, il testo aiuta a familiarizzare con l'ebraismo e a comprenderne i valori.
E' un testo che si occupa di antiche modalità del culto sacrificale ma non per questo è antiquato o sorpassato. Infatti, nel cuore di questi antichi rituali, si scorge il bisogno perenne dell'animo umano di essere in pace con se stesso e con Dio per poter vivere bene. *Ebrei* esorta continuamente a imboccare le vie giuste per non smarrirsi in progetti inconcludenti. Non è solo un trattato teologico, ma un libretto formativo. Purtroppo è poco conosciuto e non facile: una ragione di più per affrontarlo insieme in una lettura comunitaria e guidata.

CONFERENZE INTRODUTTIVE

Ebrei annuncia il valore supremo e incomparabile della salvezza che Cristo ci ha donato, analizzando l'efficacia del suo sacerdozio e del suo sacrificio. Sono temi essenziali per comprendere il valore del sacrificio eucaristico che noi celebriamo.
Culto, sacerdozio, sacrificio sono però nozioni sempre più lontane dai parametri con cui oggi valutiamo la vita e la stessa esperienza religiosa. E' utile perciò rivisitare questi concetti classici, non immediatamente attuali, ma ancora necessari per comprendere le radici di ogni religiosità umana. Questa esigenza ha suggerito i temi delle lezioni introduttive allo studio annuale della Scuola Biblica.

Lunedì 9 ottobre
"Siate santi come io sono santo"
Il senso del culto nell'Antico Testamento
Romeo Cavedo, biblista di Cremona

Martedì 10 ottobre
"Fate questo in memoria di me"
Il culto a cui ci ha guidati Gesù
Ermenegildo Manicardi, biblista di Bologna

Mercoledì 11 ottobre
Il culto nella vita.
Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani nella "Lettera agli Ebrei"
Roberto Filippini, biblista di Pisa

Le conferenze si terranno a Venezia presso la Scuola Grande S. Teodoro (Campo S. Salvador) alle ore 18.00.

UN SALUTO E UN RINGRAZIAMENTO

Enrico Zaninotto ha vinto la cattedra di Tecnica Industriale e Commerciale all'Università di Trento e perciò si è trasferito, con la famiglia, nel capoluogo trentino.
I vivissimi rallegramenti del Centro Pattaro sono temperati dal rincrescimento di non averlo più responsabile laico del settore teologico dove ha lavorato per più anni con grande impegno.
Nel ringraziarlo, gli Amici e il Direttivo del Centro porgono a lui e alla sua famiglia gli auguri più cari.
Il non facile compito di coordinare e seguire le attività del settore teologico passano a Paolo Inguanotto che, con grande generosità, ha accettato l'incarico. Anche a lui va il nostro ringraziamento.

"I figli sono un dono del Signore, i bambini, la sua benedizione" (Sal 126, 3)

Il 5 agosto 1995 è nato a Venezia Giovanni Bartolomeo Tonolo, figlio di Enrico e di Anna Urbani Tonolo, responsabile del S.A.E. di Venezia.
Ai neo-genitori felicitazioni vivissime ed auguri molto affettuosi a Giovanni Bartolomeo.

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI GERMANO PATTARO
PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno VIII, n. 3
luglio - settembre 1995
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti
Caterina Novello

Progetto grafico
Alberto Prandi

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel.e Fax 041/5238673

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

SOMMARIO

IL PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI A VENEZIA — *Pag. 1*

PENSARE L'ESISTENZA DI DIO OGGI
Marco Da Ponte — *Pag. 4*

LA CRISI DELLA CULTURA SALOMONICA
Rome Cavedo — *Pag. 8*

VITA DEL CENTRO
TEOLOGIA
PATRISTICA
ECUMENISMO — *Pag. 12*

NOTIZIE — *Pag. 15*

RICORDO DI DON GERMANO

nel IX anniversario della morte

Mercoledì 27 settembre, alle ore 18.30, nella chiesa di San Maurizio, si terrà un incontro ecumenico di preghiera in memoria di don Germano Pattaro.

Il pastore Jürg Kleemann, vice-decano della Chiesa evangelica luterana in Italia, amico di don Germano e nostro, presiederà l'incontro guidandoci nella meditazione intorno ai seguenti testi:
Esd 9,5-9; Tb 13,2-8; Lc 9,1-6

CON IL CONTRIBUTO DELLA CASSA DI RISPARMIO DI VENEZIA