

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno III - n. 4 - Ottobre - Dicembre 1990 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

EVANGELIZZARE IL NATALE

Germano Pattaro



Parlerò del Natale, non tanto di Gesù che viene, ma del che cosa ne viene a noi.

Oggi veniamo sollecitati ad evangelizzare. Si dice "evangelizzazione e sacramenti" oppure "evangelizzare il sacramento", e siamo invitati a renderci conto del senso di queste espressioni, perché nella nostra tradizione abbiamo preferito "celebrare" e "fare Natale" al predicare. Ma il mestiere della chiesa è principalmente uno: "andate e predicate" e non andate e celebrate. Con questo non si intende dire che non si deve celebrare, tutt'altro; piuttosto che si tratta di celebrare all'interno del predicare, predicando sempre. Predicare che cosa? Una parola che dà notizia, non idee; una parola che ci avverte di qualcosa che accade. E che è accaduto? Che Dio ha fatto qualcosa a favore del suo popolo, ci ha visitato.

Evangelizzare allora non vuol dire parlare dei nostri progetti, dire ciò che ci sta a cuore, ma piuttosto dire ciò che sta a cuore a Dio, ciò che ha fatto il Signore; evangelo è la buona notizia dell'amore che il Padre ha manifestato in Cristo Signore, il quale è venuto non per giudicarci ma per salvarci. Quindi il vangelo non è per una dottrina, per aumentare la nostra scienza su Dio, il vangelo ci è dato non per un insegnamento, per ragionare, ma per vivere e per salvarci.

Leggiamo il vangelo di Luca con questi criteri (Lc 2,1-20). Il testo è densissimo; Luca è pieno di intenzioni. Dicevamo prima: il vangelo è una parola che porta salvezza, questa salvezza può portare anche una scienza e una dottrina, ma questa dottrina se non vive e si distende dentro la salvezza trasforma il vangelo in dottrina; il vangelo non serve per una teologia, serve a tutti; è per una redenzione, per una salvezza.

Anzitutto notiamo la scrittura di questo testo che racconta non una dottrina ma dei fatti che accadono; è un brano attento alle circostanze. Al centro ci sta la nascita di un bambino, depresso in fasce; attorno a lui ruotano i pastori, Maria e Giuseppe, gli angeli, e tutti sono nella direzione di questo bambino; si muovono e hanno senso nella sua direzione.

Notiamo anche che questo testo non ci parla a caso; non ci dice "chissà in quale tempo è accaduto questo"; è

preciso anche per il tempo, si parla in modo circostanziato: si riferisce del censimento di Augusto, si parla di un itinerario attraverso luoghi precisi: da Nazareth, dalla Galilea, a Betlemme, una grotta, ... non è trascurato nulla. Infine si danno dei giudizi su fatti e personaggi: ad esempio si dice "è un censimento" (cioè un fatto amministrativo, politico); si descrive la situazione civile di Maria e Giuseppe (essi venivano da un certo paese e dovevano andare in un altro perché la condizione civile imponeva loro di osservare questa norma); si dice anche della loro condizione sociale (non trovano posto nell'albergo perché per loro non v'era posto; i poveri non possono pagarsi l'albergo). E' detto dei pastori che stavano lavorando, vegliavano.

Tutto questo ci invita a sottolineare che quanto accade attorno a questo bambino in questa notte, accade nel modo più riconoscibile possibile, usuale, prevedibile, dai tratti comuni, senza alcuna eccedenza e straordinarietà. Accade quello che sarebbe accaduto a qualsiasi Maria e Giuseppe se si fossero trovati nelle circostanze di Maria e Giuseppe. Dio viene in mezzo a noi nel modo più usuale possibile, quasi senza connotazioni, quasi senza dar notizia di sé, se non nel modo in cui questi fatti danno notizia di loro stessi, comunque o dovunque questi fatti fossero avvenuti.

Ecco che allora ci chiediamo: perché questo fatto ovvio diviene per noi decisivo? E perché a partire da questo fatto noi cambiamo il nostro giudizio su tutto, sul sapore della vita e dell'esistenza? Infatti noi non lo chiamiamo "un fatto" ma "il fatto". Notate che nel linguaggio del Nuovo Testamento i fatti vengono chiamati gli "avvenimenti", ma di questo fatto si dice "l'evento": Un evento è un avvenimento, che si distingue dagli altri per la sua forza singolare e che diventa il fatto decisivo per la vita dell'uomo. Perché questo fatto è così decisivo? Questa la riflessione che vorrei proporvi.

Notiamo subito che il senso di quanto accade ci vien detto non dai fatti ma da una parola, la parola dell'angelo; questi parlando ai pastori spiega loro quanto accade: "oggi è nato nella città di Davide un salvatore, che è Cristo Signore". Questa è la parola che svela il senso profondo degli avvenimenti, senza questa parola noi non

sapremmo nulla: questi fatti si perderebbero in mezzo a tanti altri.

Ecco allora il punto: senza questa parola noi saremmo all'oscuro di quello che è accaduto; è a causa della parola di Dio che questi fatti sono decisivi e non possono essere confusi. La parola li fa uscire dalla loro anonimata, ci fa capire che questi fatti hanno una importanza estrema: quel bambino, che è bambino come tutti, è salvatore, un Dio che ci visita e si mette a nostra disposizione. Questo Dio a nostro favore, che non ha raggi attorno alla testa, è un figlio qualsiasi di un padre e di una madre qualsiasi, nato in una notte fuori albergo.

Ora di questo bambino la Parola ci dice è il Salvatore, o se volete, nella modulazione in cui l'antica rivelazione ci parlava di questo fatto, è il Desiderato, colui che tutta la Bibbia chiama il Promesso, il Messia, l'Atteso, colui nel quale viene a compimento il patto che Dio ha fatto, l'Alleanza con gli uomini.

Infatti Paolo, meditando su tutto questo, dice che Gesù nasce quando il tempo si è compiuto. Il che vuol dire che dietro a questa storia c'è un tempo che cresce lentamente, e questo fatto è come l'ultimo atto di una lunga storia di fatti in cammino verso di Lui. Cristo si pone come il compimento di un desiderio, di una speranza e di una attesa.

Ecco perché l'annuncio degli angeli accompagna questo fatto con una parola strepitosa. Questo fatto è pace per gli uomini che Dio ama. Ciò che avviene in quella grotta, in quel bambino, è azione di pace di Dio per tutti gli uomini che Egli ama. Questo bambino viene dichiarato pace di Dio per gli uomini. Ecco il compimento, il venire a termine della promessa.

Di questo fatto non si dice solo che cos'è per noi, "pace per gli uomini che Dio ama", ma questo fatto è detto anche "la gloria di Dio". Dunque questo fatto ha un senso per noi e un senso per Dio: per noi è pace, per Dio è gloria.

Avviandoci alla conclusione, voglio tornare sulla funzione del messaggio di Luca. Questa parola, che ci spiega l'avvenimento che a prima vista appare senza spessore, senza decisività, ridesta i fatti per la nostra coscienza. Con questa parola essi vengono alla luce.

Ecco allora la conclusione: se non esistesse questa parola di Dio, noi saremmo all'oscuro, non avremmo pensieri su tutto ciò. Se non ci fosse questa parola di Dio, tutto diverrebbe così usuale che noi saremmo nella incapacità di sapere e di conoscere quello che sta accadendo. Saremmo come i pastori nella notte, o più tragicamente, come direbbe Giovanni, di fronte a Dio che è luce, noi saremmo nella tenebra. A causa della parola di Dio noi siamo tratti dalla tenebra e portati nella luce. Senza questa parola di Dio la nostra vita sarebbe muta e spenta.

Nel Natale è questa Parola il fatto centrale, più ancora del bambino, per quanto ci riguarda, perché senza questa Parola non ci saremmo accorti di nulla. Per questo noi diamo così importanza alla parola del Signore.

Abbiamo dinanzi a noi il 25 dicembre. In questo giorno accadono tante cose che si dicono "la buona tradizione religiosa" del nostro popolo: facciamo i nostri presepi, celebriamo le nostre messe, ridestiamo le nostre abitudini (quella dell'amicizia, dei doni, della pace, dell'aver gioia...); è un'occasione piena di dolcezza, ritroviamo

pacificazioni difficili.

Tutto ciò è molto nobile, ma: questi fatti e, allo stesso tempo, quelli che accadono nella notte santa del bambino che nasce, rimarrebbero senza significato se noi non li ridestassimo riascoltando la Parola del Signore che dà loro un senso. Bisogna ogni volta rimettere le nostre tradizioni sotto giudizio di questa Parola, per vedere se ciò che accade nei giorni che noi chiamiamo del Natale, accade qualcosa che sotto il giudizio della Parola di Dio manifesta davvero il suo mistero o no.

Noi continuiamo imperterriti a fare le cose che abbiamo sempre fatto nel migliore dei modi senza domandarci se viviamo seriamente in questi giorni l'obbedienza alla Parola e il senso che questa Parola dà a questi giorni. Le nostre tradizioni, pur nobili, sono senza significato senza la Parola.

Se prendete sul serio questo ammonimento voi potete capire che è un richiamo forte: oggi grava sull'umanità il fatto che il Natale sia occasione di solo consumo, occasione di altro... Per poter vivere questo mistero bisogna ogni volta, in modo instancabile e implacabile, riascoltare la Parola che lo annuncia, per vedere che senso ha ciò che accade e per imparare a viverlo dentro quel che accade, secondo il messaggio che ci è stato dato.

Il Natale senza l'annuncio di questo vangelo si perde su se stesso, diventa una pia abitudine, una tradizione bella ma senza significato di salvezza.

Vi potrà sembrare estroso quello che ho detto, o comunque una delle possibili considerazioni da fare sul Natale; a mio modo di vedere mi sono convinto che questa è la vera considerazione. Vorrei dirvi perché.

Si dice dei pastori: "E dopo averlo visto riferirono del bambino ciò che era stato detto loro"; riferire e dire. E ancora: "Tutti quelli che udirono si stupirono delle cose che i pastori dicevano"; udire e dire. E ancora: "I pastori se ne tomarono glorificando e lodando Dio per tutto quello che avevano udito e visto, come era stato detto loro"; udito e visto perché detto.

Facciamo allora le sottolineature: riferire, dire, udire, dire ancora, udire ancora, dire ancora. Tutto quanto accade, avviene nell'udire e nel dire. E' singolare, tutto il fatto viene collocato nell'udire e nel dire; ricordate l'"andate e predicate", oppure San Paolo per il quale la fede viene dall'udire. Allora occorre sapere che il mistero della parola di Dio su questo fatto è decisivo e che la parola di Dio copre interamente quel che accade.

Quindi il Natale è innanzitutto un annuncio (l'angelo che parla), per un ascolto (i pastori che intendono) per un racconto dell'annuncio (di quello che hanno udito, visto e che era stato detto loro, non solo di quello che hanno visto).

Questo potrebbe essere un modo di capire il Natale pieno di suggestione, senza trucchi, in aderenza al vangelo, che ci permette finalmente di uscire dalle nostre abitudini pie, fino a lasciarci turbare e provocare da questo Natale che può diventare un fatto vivo e vero. Per fare questo bisogna avere l'abitudine a frequentare la Parola di Dio, altrimenti essa diviene contomo di un fatto come tanti. Dobbiamo scoprire che tutto quanto il vangelo ci dice, avviene dentro la forza di questa Parola con cui il Signore ci parla.

(Testo tratto dalla registrazione di una conferenza di don Germano Pattaro del 12 dicembre 1974)



IMMACOLATA CONCEZIONE: DALLA STORIA DEL DOGMA AL SENSO DEL MISTERO

Bruno Bertoli

1. Due definizioni.

Il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria - dogma che, contrariamente a quello che si ritiene tra il popolo anche acculturato, non riguarda nè la verginità nè la castità di Maria ma la sua esenzione dal peccato originale sin dal primo istante del suo concepimento - fu definito da Pio IX nel 1854. Si trattò di una definizione tranquilla e pacifica per la Chiesa cattolica, perchè preventivamente approvata, lodata e sostenuta dal 90% dell'intero episcopato cattolico.

Non altrettanto pacifica su questo tema teologico si era trovata la Chiesa nel 1439, quando il Concilio ecumenico riunito a Basilea aveva pure esso definito il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria: dogma non recepito, perchè promulgato durante le sessioni conciliari non riconosciute dal papa Eugenio IV. Il clima di allora, effervescente per lo scontro di tesi contraddittorie, fu tuttavia quello consueto alle definizioni dogmatiche: nella storia della Chiesa infatti si convocano generalmente i concili a dirimere questioni teologiche emergenti da accesi dibattiti su punti di vitale importanza per il patrimonio delle verità rivelate. E nel secolo XV opinioni e dottrine sull'Immacolata Concezione si fronteggiavano e spesso polemizzavano con tanto più vigore quanto più lucida era la consapevolezza che la questione coinvolgeva il valore della stessa redenzione di Cristo e la sua universalità.

Dopo Basilea le discussioni continuarono vivacissime tanto che nel 1477 e nel 1482 papa Sisto IV intervenne per proibire ai teologi "macolisti" e "immacolisti" di lanciarsi reciprocamente accuse di eresia. Lo stesso papa, che proveniva dall'ordine francescano, istituì d'altronde nel 1477 la festa dell'Immacolata per la diocesi di Roma e fece costruire in Vaticano dedicandola all'Immacolata la Cappella detta dal suo nome Sistina. A Venezia nella basilica francescana dei Frari Giovanni Bellini in quegli stessi anni veniva incaricato di dipingere il polittico in onore dell'Immacolata: con la citazione esplicita di testi eucologici e biblici presenti nella liturgia appena approvata a Roma.

2. Maria nella meditazione della Chiesa.

Singolare è d'altronde il fatto che l'interesse per l'Immacolata Concezione non venne alla luce sulle cattedre dei teologi ma nella preghiera e nella pietà popolare e qui crebbe e si sviluppò a prescindere dalle dispute teologiche e senza che si pronunciasse il supremo magistero ecclesiastico. E' uno dei casi esemplari del ruolo assunto dal cosiddetto *sensus fidelium*, da quelle intuizioni, cioè, e dalle quelle esperienze spirituali per cui cresce nella Chiesa la consapevolezza della fede: vi accenna, a proposito dello sviluppo che si registra attraverso i secoli nella comprensione della Scrittura, la costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II (n. 8).

Del resto la figura di Maria e il suo posto nella storia della salvezza si erano imposti alla meditazione della Chiesa primitiva fin dalle prime generazioni cristiane. Ne trovia-

mo l'eco nei cosiddetti "Vangeli dell'Infanzia" di Matteo (1, 1-2, 23) e ancor più di Luca (1, 1-2, 52), che attestano la circolazione di precedenti tradizioni mariane nelle comunità cristiane; e poi nel Vangelo di Giovanni che con forte rilievo simbolico colloca Maria all'inizio dei segni in Cana di Galilea (2, 1-12) e, alla fine, ai piedi della croce (19, 25-27); e poi ancora in Luca che negli Atti (1, 14) si premura di menzionare la presenza di Maria Madre di Gesù nel cenacolo tra gli apostoli e discepoli in attesa della Pentecoste.

Sull'identità di Maria e sul suo ruolo nell'opera salvifica di Cristo si soffermarono con sempre maggior attenzione i Padri della Chiesa, a partire già dal II secolo. Nel V secolo durante il concilio di Efeso (431), a condanna dell'eresia di Nestorio che negava in Cristo l'identità tra l'uomo Gesù e il Figlio di Dio, si proclamò Maria Madre di Dio nel momento stesso in cui si affermava in Gesù l'unica persona del Verbo. E proprio in connessione con questo ruolo materno di Maria si sviluppò uno dei tratti del discorso teologico sulla sua immacolata concezione: senza macchia di peccato proprio in ordine alla missione di diventare - come si esprimono le formule eucologiche - tabernacolo vivente del Verbo di Dio.

Quanto all'Immacolata Concezione, le prime attestazioni liturgiche si registrano in omelie del VI e VII secolo e forse da qui rimbalzano nel Corano. Già Ambrogio in Occidente però aveva scritto di Maria "Vergine purissima, esente, per grazia, da ogni macchia di peccato" (*In psalmum David CXVIII, Sermo XXII, 30*), come del resto avevano affermato altri - non tutti - autorevoli Padri a cominciare da sant'Eufrem e senza porsi il problema da nessuno ancora sollevato sul perchè, il come, il quando di tale esenzione dal peccato.

3. Agostino e il peccato originale.

Il tema specifico affiora invece nel dibattito che oppone il famoso monaco Pelagio, di origine inglese, al grande Agostino, Vescovo di Ippona, nel secondo decennio del secolo V. Sulla santità integrale di Maria sono ambedue d'accordo e la comune convinzione costituisce un'argomentazione sicura per il primo che vi trova una conferma alle sue tesi sulla sostanziale inesistenza del peccato originale e mette in difficoltà il secondo che si trova imbarazzato nel confutare l'avversario, perchè accanto alla santità integrale di Maria doveva sostenere la necessità della salvezza anche per lei. Il caso merita una più diffusa menzione non tanto per la riconferma della tradizione pacificamente accettata nella Chiesa sulla santità di Maria, quanto soprattutto perchè segna storicamente l'inizio di un dibattito teologico che collegherà quella santità al tema del peccato d'origine e solleciterà per secoli vari settori della teologia occidentale a guardare con sospetto alla devozione dell'Immacolata Concezione e poi a condannarne la dottrina.

Pelagio negava che il "peccato di Adamo" pesasse sull'esistenza umana in modo da orientare ogni uomo al male

e da impedirgli la santità nella comunione con Dio e nell'esercizio della virtù. Attribuì anzi ai discendenti di Adamo la capacità di rispettare la legge morale e di vivere senza peccato, adducendo come prova una serie di uomini e donne esemplari per santità, al vertice dei quali pose appunto Maria.

Agostino intuì che questa tesi annullava il valore radicale e universale della redenzione operata da Cristo: non Cristo salvava l'uomo, ma ogni uomo poteva salvare se stesso, mentre l'annuncio del Nuovo Testamento opponeva all'universale corruzione l'universale dono di grazia elargito da Dio in Cristo. "Come (...) per la colpa di uno solo - ricordava del resto l'apostolo Paolo - si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita" (Rm 5, 18).

Riuscì facile ad Agostino dimostrare che gli uomini e le donne esemplari citati da Pelagio non avevano realizzato pienamente la santità: se fossero stati interrogati in vita, nessuno di loro avrebbe affermato di essere senza peccato; avrebbero risposto con Giovanni: "Se dicessimo di non aver peccato, inganneremmo noi stessi e la verità non sarebbe in noi". Quanto a Maria, invece, affermò di non voler nemmeno parlare di peccati: un sovrappiù di grazia le sarebbe stato donato per vincere da ogni parte il peccato, perchè aveva meritato di concepire e generare "colui che si sa non aver avuto alcun peccato" (*De Natura et Gratia*, c. XXXVI). Trasmettendosi però il peccato originale attraverso la generazione, anche Maria non poté non esserne soggetta, pur venendone liberata dalla grazia sovrabbondante di Dio. All'obiezione dei pelagiani che gli rinfacciavano: "Tu consegni al diavolo la stessa Maria per la condizione della nascita", Agostino poteva solo replicare: "La stessa condizione della nascita è tolta dalla grazia della rinascita." (*Contra secundam Juliani responsionem*, l. IV, c.CXXII).

L'autorità di Agostino se da un lato collocava giustamente la figura di Maria nell'orizzonte della redenzione di Cristo e nel contesto della storia della salvezza, connetteva però la questione della sua santità al tema del peccato originale e lasciava in eredità alla teologia occidentale il timore che affermare Maria concepita senza peccato originale significasse negare l'universale necessità della redenzione di Cristo.

Se ne sarebbe discusso per secoli. Ma quel timore determinò fior fiore di teologi a dirsi contrari all'Immacolata Concezione: da Bernardo di Chiaravalle ad Alberto Magno, da Bonaventura di Bagnoregio a Tommaso d'Aquino. Il dottore angelico affermò con chiarezza che, se la beata Vergine non fosse incorsa nel peccato originale, "non avrebbe avuto bisogno della redenzione e della salvezza attuate da Cristo (...); "ma è inammissibile - concluse che Cristo non sia il salvatore di tutti gli uomini" (*Summa Theologica*, III, q. 27, a. 2, c.).

4. L'intuizione decisiva.

Solo nei primi anni del '300 una nuova intuizione cominciò ad illuminare la riflessione teologica. Il francescano Duns Scoto invitò amabilmente i teologi a considerare che la dottrina dell'Immacolata Concezione non infirmava ma addirittura esaltava la verità dell'universale redenzione di Cristo. La salvezza portata da Cristo, se si realizzava riscattando gli uomini dal peccato, raggiungeva la sua perfezione preservando una creatura, Maria, dal

peccato. Non è che così fosse sottratta alla redenzione di Cristo: era stata preservata "per la grazia del Redentore". La redenzione, in questa visuale, si poneva al centro stesso della creazione: "tutto fu creato in vista di Lui (Col 1, 16).

L'intuizione di Duns Scoto applicava a Maria una tesi teologica largamente accettata: l'umanità - dai giusti ai patriarchi e profeti dell'Antico Testamento - è santificata e redenta fin dalle origini in previsione della grazia di Cristo. In Maria la previsione diventava privilegio, perchè Maria non era stata solo salvata ma preservata.

L'opinione di Duns Scoto sarebbe stata discussa - in aspre polemiche, soprattutto tra francescani e domenicani fedeli ai rispettivi autorevolissimi maestri - per secoli anche dopo Basilea.

Ai primi del '500 il generale dell'ordine domenicano, Vincenzo Bandello, avrebbe composto per la festa dell'8 dicembre un ufficio in cui della beata Vergine si celebrava la "santificazione", non l'immacolata concezione. Fedele all'insegnamento dell'Aquinate che in questo senso aveva giustificato la festa dell'Immacolata tollerata allora in alcune Chiese da Roma: "ignorandosi - aveva osservato - in quale momento Maria sia stata santificata, si celebra nel giorno stesso in cui fu concepita la festa della santificazione piuttosto che quella della concezione" (*Summa Theologica*, III, q. 27, a. 2, *ad tertium*). L'insegnamento scotista, comunque, avrebbe segnato la strada attraverso cui si giunse alla definizione dogmatica del 1854. Questa venne così formulata da Pio IX nella bolla *Ineffabilis Deus*: "Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, la quale ritiene che la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente e *in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano*, sia stata preservata immune da ogni macchia della colpa originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli".

5. La riflessione sul dogma.

La proclamazione del dogma suscitò reazioni negative tra i protestanti e - per differenti motivi - tra gli stessi ortodossi. Per la cultura europea del tempo, scienziata e positivista, doveva risuonare come uno scandalo, anzi come conferma del fatto che la Chiesa era un'istituzione superata, intenta a rovistare fra le vecchie dottrine del peccato originale e le superstizioni religiose.

In effetti il contesto ecclesiale non si dimostrava certo il più favorevole al dialogo nè idoneo a facilitare la comunicazione, a capire e a farsi capire: la Chiesa rimaneva e nei decenni successivi si faceva - anche per ragioni di forzata autodifesa - sempre più chiusa al mondo moderno, ne ignorava le conquiste autentiche sul piano delle scienze sperimentali, storiche, filologiche, e non si sapeva leggere con discernimento la diffusa maturazione dei valori della libertà nelle coscienze.

Per i cattolici il dogma dell'Immacolata Concezione si rivelò dotato di forza profetica. Da un lato il richiamo al peccato originale, alla presenza del male nel nell'uomo e nel mondo, confutava come illusorie le pretese del progresso a creare un'umanità felice: e con ciò si trovava in sintonia con certe voci isolate della cultura laica che si beffavano dell'ebbrezza per le "magnifiche sorti e progressive" del genere umano. In contrasto con esse però l'affermazione che in vista dei meriti di Cristo Maria era

stata immune dal peccato originale infondeva nella visione della storia una nuova luce positiva, bandiva il pessimismo radicale: l'Immacolata Concezione diventava l'immagine simbolica della vittoria sul male e prefigurazione dell'umanità nuova che non solo nei cieli della città futura ma su questa terra storicamente aveva trovato la sua dimora in Maria redenta in vista di Cristo e poteva e doveva abitare nei cristiani redenti.

In realtà la proclamazione del dogma infuse qua e là nell'angusta pastorale della Chiesa ottocentesca una nuova linfa. Se da una parte diede ulteriore vigore alla lotta contro il peccato, soprattutto nei risvolti sessuali - con le prediche sulla purezza, la formazione alla castità, l'organizzazione delle "figlie di Maria" - dall'altra costituì un singolare punto di riferimento per il combattivo movimento cattolico che avrebbe agito non solo in campo religioso ma pure in quello sociale e politico: a Venezia la prima associazione di studenti cattolici si sarebbe denominata Accademia dell'Immacolata e l'8 dicembre sarebbe divenuto in Italia fino ai tempi recenti la festa annuale dell'Azione Cattolica.

6. Negli anni che seguirono la proclamazione del dogma si verificò uno sviluppo abnorme della riflessione teologica su Maria e del culto mariano.

La figura di Maria, staccata dal contesto della storia della salvezza e non più in rapporto con la centralità di Cristo e della sua essenziale mediazione redentrice, venne contemplata ed esaltata in se stessa, senza riferimenti corretti alle Scritture, con un discutibile procedimento deduttivo da principi generali, a volte addirittura arbitrari come quello celebre *de Maria numquam satis*, secondo il quale su Maria non si diceva mai abbastanza nel magnificarne la sublimità e i privilegi. Anche nel culto si lasciò ampio spazio ad espressioni sentimentali e a manifestazioni che rasantavano la superstizione.

Grazie soprattutto al movimento biblico, a quello liturgico e a quello ecumenico la mariologia rientrò a poco a poco nell'alveo della sana teologia, recuperando il terreno più sobrio e sicuro della dottrina emergente dai dati scritturali. La figura e il ruolo di Maria nell'opera redentrice di Cristo furono attentamente considerati nel Concilio Vaticano II. I padri conciliari, dopo vivaci discussioni, rifiutarono di approvare un documento a sè stante sulla Vergine e decisero con risicata maggioranza di trattarne all'interno della costituzione dogmatica sulla Chiesa: all'interno della Chiesa appunto, nella storia della Chiesa incentrata in Cristo "*lumen gentium*", Maria trovava la sua collocazione (*Lumen Gentium* 48-49).

7. Il senso del mistero.

Il progresso della riflessione teologica sull'Immacolata, verificatosi tra la definizione dogmatica e il Vaticano II, è sintetizzato nei testi liturgici del Messale promulgato da Paolo VI nel 1969: *lex credendi* e *lex orandi*, fede e preghiera, si intrecciano infatti nella liturgia.

L'attuale Messa dell'8 dicembre innova rispetto alla Messa approvata da Pio IX nel 1863, ma ne conserva alcuni importanti elementi.

Sono mantenute, tra l'altro, le preghiere che connettono la memoria dell'Immacolata Concezione - dono singolare concesso dalla "grazia preveniente" di Dio "in previsione della morte di Gesù Cristo" - all'umile domanda "di giungere a Te mondi", "di essere liberati da tutte le colpe"

e "che siano riparate le ferite di quella colpa da cui preservasti (...) Maria". Il primo frutto che, prodotto dalla meditazione sul dogma, matura nella vita dei credenti si esprime con una accentuazione insieme individualista e negativa: i fedeli invocano per sè la liberazione dalle conseguenze del "peccato originale" e dai peccati attuali. Al tema del peccato è ancora collegata la prima lettura. Essa sostituisce la lettura della Messa "piana" che proponeva il libro dei Proverbi 8, 22-35 in cui l'elogio della sapienza veniva applicato "in senso accomodatizio" alla Vergine Maria. Forse per una più esigente attenzione al senso proprio dei testi, si preferì rinviare ad un'altra pagina legata al mistero del peccato: Genesi 3, 9-15. 20. Tradizionalmente essa era connessa proprio all'Immacolata Concezione, e protovangelo si chiamava il versetto 15 in cui si vedeva nella donna la prefigurazione di Maria. La moderna esegesi e l'attuale contesto ermeneutico vi leggono molto di più: la drammatica situazione dell'umanità in lotta con le potenze del male. La luce neotestamentaria vi intravede la vittoria della redenzione operata da Cristo, "nato da donna".

Ampliato risulta il testo del vangelo: si limitava ai primi tre versetti del racconto dell'annunciazione (Luca 1, 26-28) nel Messale piano che privilegiava la sola espressione "piena di grazia" in trasparente riferimento al dogma. Nella Messa attuale si riporta tutto il brano Luca 1, 26-38 che culmina significativamente nella parola di Maria: "eccomi sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto". Si sottolinea dunque l'aspetto positivo e operativo, esemplare e per i credenti: dalla preoccupazione di essere liberati dal peccato come Maria, si passa alla meditazione sull'atteggiamento di Maria caratterizzato dalla piena disponibilità a seguire la Parola di Dio.

Ad allargare ulteriormente gli orizzonti interviene l'altra lettura, inserita *ex novo* nel Messale di Paolo VI: è la lettera dell'apostolo Paolo agli Efesini 1, 3-6. 11-12. La definizione dogmatica di Pio IX incentrava l'attenzione sul privilegio singolare di Maria, fatta immacolata prima della nascita, nel primo istante del suo concepimento, a prescindere da ogni suo merito personale, solo in vista dei meriti di Cristo. Il brano degli Efesini è un inno di benedizione a Dio perchè non solo Maria ma tutti sono stati da Lui scelti addirittura prima della creazione del mondo "per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli elettivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà (...) a lode della sua gloria, noi che per primi abbiamo sperato in Cristo". E' una pagina che ci fa entrare nell'abisso del mistero di Dio e della storia umana. Il privilegio singolare di Maria, "la prima redenta" diventa privilegio di noi, i redenti: ma il privilegio el linguaggio biblico è sempre e soltanto l'inizio di una missione.

La missione di annunciare e attualizzare la redenzione è la ragione stessa della Chiesa nel mondo: come inizio della Chiesa Maria viene presentata dal prefazio della Messa paolina che risulta intessuto di espressioni tratte dai testi conciliari. E' una sintesi in cui si fondono insieme "*nova et vetera*":

"E' veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre e in ogni luogo a Te, Signore, Padre Santo, Dio onnipotente ed eterno:

*Tu hai preservato la Vergine Maria
da ogni macchia di peccato originale, perchè, piena di
grazia,
diventasse degna Madre del Tuo Figlio.
In lei hai segnato l'inizio della Chiesa,
sposa di Cristo senza macchia e senza ruga splendente di*

*bellezza.
Da lei, vergine purissima, doveva nascere il Figlio,
agnello innocente che toglie le nostre colpe;
e Tu sopra ogni altra creatura
la predestinavi per il tuo popolo
avvocata di grazia e modello di santità."*



IN ASCOLTO DEI PADRI

LA CONOSCENZA DEL BENE E DEL MALE

Paolo Bettiolo

“Vi è un passo famoso del canto XXVI dell'*Inferno* di Dante che è interessante non solo per la sua bellezza ...”, inizia ad annotare un poeta e critico inglese contemporaneo. E' quel luogo, precisa, in cui Ulisse spiega di trovarsi all'*Inferno* “per essere stato un cattivo consigliere”. Infatti, considerando la sua fine, quel suo ultimo viaggio “che sembra essere un'invenzione dello stesso Dante”, osserva:

*“né dolcezza di figlio, né la pietà
del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelope far lieta,
vincer poter dentro da me l'ardore
ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore.”*

Sì, e per questo così aveva consigliato i marinai, che invitava a seguirlo:

*“Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza.”*

Auden, nella pagina che cito, scrive allora: “Ulisse si comporta come il tipico eroe romantico del mare (per cui, noto, “abbandonare la terra e la città è il desiderio di chiunque sia dotato di sensibilità e senso dell'onore”) ... ma chiaramente, per Dante, non solo la sua azione era repressibile, ma era essenzialmente, come dimostra l'ultima frase, il peccato originale di Adamo”: “la concupiscenza della curiosità”.

Certo, tra i molti versetti difficili delle Scritture vi sono anche quelli relativi all'*albero della conoscenza del bene e del male*, alla proibizione di mangiarne i frutti, pena quel *morire di morte* che pure ha tanto occupato i lettori. Perché quella conoscenza è interdetta? Perché il serpente, la “più assennata di tutte le fiere” (Gen 3, 1), perchè i “sapiienti e prudenti” (Mt 11, 25) mangiano la polvere, si sfanno in polvere, maledetti? Perché beato è il bimbo, l'idiota, il povero di spirito, cui gli uomini, nella fatica della loro esaltante forza e conoscenza, guardano almeno perplessi, come a testimoni del loro fallire? Perché la conoscenza del bene e del male è principio di maledizione?

Nel *Discorso* rivolto ad un fratello che lasciava il convento di Rabban Shabur, situato nelle regioni montagnose che, nell'Iraq meridionale, si alzano verso l'altopiano

iranico, per condurre vita solitaria nella sua cella, Simone di Taibuteh, verso la fine del 600 o nei primi anni del 700, scriveva tra l'altro: “Ricordati continuamente la parola (o l'amara considerazione - direi) che Abba Pimen disse ai fratelli: *Tutte le virtù sono entrate nella casa del nostro cuore ad eccezione di questa, che accusiamo noi stessi - (virtù) che custodisce tutte le virtù acquistate dai lavori (dell'ascesi)*. Questo è quello che ha scritto il beato apostolo: *Se giudicassimo noi stessi non saremmo giudicati* (1Cor 11, 31)”.

Sì, *giudicare noi stessi*, questo è il punto. Simone connette allora a queste parole una sua singolare interpretazione di quella conoscenza che è maledetta da Dio: essa consiste nel distrarci da noi stessi per giudicare l'altro. Adamo, infatti, “si accedò - scrive -, così da non vedere, secondo natura, le sue proprie debolezze”, ma “da divenire giudice scellerato nel discernere le debolezze del prossimo”.

Questo sguardo sviato, distolto dalla considerazione della propria pochezza - per impazienza verso di essa? - ... questo sguardo sviato, e intorbidato, al fondo, dall'ira che, a motivo di lei, si è accesa contro Dio, subito “latra” contro il prossimo, giudicandolo.

Scontenti di sè, ribelli al Creatore, ci si aggira cercando *fuori* un riposo impossibile, insofferenti di quanto, nel suo peso e nella sua opacità, ci riconduce alla nostra stessa greve cupezza; di quanto, nella sua levità e limpidezza, ci offende come memoria del chiaro sollievo che *sappiamo* accessibile nella resa alla nostra creaturale pochezza, a Dio.

V'è una pagina di Tolstoj, a me molto cara, in cui egli narra come un tempo non comprendesse queste parole di Gesù: “Chi dirà (al suo fratello) *pazzo* sarà condannato alla gehenna di fuoco”... Per così poco? Perché? Ma forse, scrive, forse questo *moré*, pazzo, va inteso con più esattezza come *vano, nulla* ... Sì, la testimonianza dei sapienti di Israele è precisa: “Chiunque non ha pietà della *gloria* del suo Creatore - che è la creatura, si badi! -, lo si considera come se non fosse venuto al mondo”... Ha come sua parte la gehenna di fuoco.

Chi guardi fuori, distraendosi da sè, dimentico di sè per *inimicizia* verso questo suo sè - un *vermicciattolo*, un *omicciattolo*, una *cosa da poco* (cf Is 41, 14; Gb 25, 6) -, volgerà contro l'altro questo fastidio, questa amarezza, questa guerra, e nella sua accidia gli griderà, ostile: *Vano, nulla*, negando in lui quella gloria del Creatore che già in sè aveva rifiutata.

Avere accolto sè, nudi, nell'accoglienza di Dio, in quell'accoglienza che *di noi* ha fatto Dio, creandoci davanti a

lui, non avendo vergogna di noi, peccatori e immondi nella corruzione della morte (fino alla discesa agli inferi del Figlio), è il Regno. Di qui la carità; di qui l'immoderata effusione di sé, di questo vermicciattolo *indiato*, come avrebbe scritto Dante: *fatto Dio*. Qui la gloria della creatura, per grazia, è la gloria stessa del Creatore, e *sono* cieli nuovi e nuova terra.

Perché la conoscenza del bene e del male è principio di maledizione?

Forse, secondo una parola che Simone ama citare, anche perché *colui il cui occhio è puro non vede il male* - rischiarato dalla conoscenza di sé, della propria pochezza, del proprio peccato, Nella misericordia possibile, data in Cristo.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

Il teologo, a cura di Giuseppe Colombo, Glossa, Milano 1989, pp. 217.

Talvolta succede che un libro, disposto sugli scaffali fra tanti altri, colpisca per il suo titolo inatteso, quasi eccentrico rispetto all'insieme degli altri volumi. Può succedere così che fra tanti libri di teologia biblica, patristica, sacramentale, dogmatica ... ci si imbatta in un testo che ha per titolo *Il teologo*. Apparentemente la sfumatura è minima, si tratta pur sempre di teologia, ma a ben vedere la questione non è poi così irrilevante.

A che pro' un libro sul teologo? La questione non avrebbe molto senso se l'orizzonte del sapere della fede fosse ancora quello tratteggiato nei vecchi manuali di teologia. A parte l'*auctoritas* di Tommaso e di altri venerabili maestri, quale spazio dare al singolo teologo? Il sapere teologico fino a non molto tempo fa era considerato come un sistema di pensiero capace di articolarsi e reggersi per una sua logica indipendente dai soggetti che ne articolavano il discorso. La comprensione e la riflessione intorno alle verità della fede avveniva attraverso una *adaequatio* dell'intelletto alle stesse; da alcuni principi veritativi indubitabili la teologia deduceva obiettivamente, lasciando ben pochi margini alla discrezionalità soggettiva, la verità e il senso per la vita umana e cristiana.

A questa stagione è seguito un periodo di distacco marcato dalle forme di questa teologia "obiettiva", verso espressioni di teologia che in uno dei saggi del libro viene definita "soggettiva" (queste le definizioni usate ad es. nell'articolo di Angelini su "La crisi di identità istituzionale della teologia", pp. 25 - 64).

A parte i problemi che potrebbero essere affrontati da un punto di vista epistemologico, a parte le discussioni che hanno talora invocato un ritorno o un abbandono di questa o dell'altra impostazione, proviamo a seguire per rapidi cenni la parabola storica della teologia, cercando il più possibile di comprenderla.

Proprio negli anni del post-Concilio la teologia è andata sempre più sottolineando il suo carattere esistenziale, l'interrelazione fra questione del senso e dinamica della coscienza credente, l'impatto diretto con le più generali dinamiche culturali e con il tessuto sociale e civile.

Si è così passati dalla teologia alle teologie.

Il risultato inevitabile è stato, rispetto alla compattezza del precedente sapere teologico, il sorgere di un pluralismo di correnti, la conflittualità interculturale, l'abbandono di una unitaria sistematicità d'impostazione; entro

questa polifonia teologica la ritrovata dimensione "aperta" della teologia ha favorito la sua divulgazione; in essa si sono innescate due dinamiche a cui occorre fare attenzione.

La prima potremmo definirla come il venire alla ribalta del potere dell'esperto; nell'*impasse* determinato dal veloce passaggio da una comprensione del sapere teologico di tipo unitario a quella di tipo pluralistico, nella difficoltà del venire a capo di una sintesi, la capacità dell'esperto pone in primo piano, rispetto alla teologia stessa, il ruolo del teologo ed il suo modo di affrontare la riflessione sulla fede.

La seconda potremmo leggerla come la scomparsa di un preciso profilo dell'istituzione teologica in quanto viene teorizzato il *déplacement* della teologia stessa e dei suoi cultori, affinché essi siano a diretto contatto con le dinamiche storiche, ecclesiali e civili del loro tempo.

Ciò che si rischia di smarrire è tuttavia la consapevolezza che "la teologia è (...) sotto diverso ma non irrelato profilo, forma 'istituita' del sapere cristiano; forma cioè del sapere cristiano immediatamente verificabile come tale anche da parte di chi non ha competenze per verificarne la qualità e la pertinenza epistemologica" (p. 33). Gli anni del post-Concilio hanno visto dunque sorgere, contemporaneamente al crescere della divulgazione teologica e del suo *déplacement* fuori dai circuiti classici, l'importanza e il rilievo delle posizioni dei singoli teologi, in una frammentazione del sapere e crisi dell'istituzione teologica.

A questo punto e in questa situazione del sapere della fede, cade la domanda sul teologo, perché se la teologia non deve essere confusa con "la vecchia retorica culturale dell'ideologia ecclesiastica", non deve neppure essere confusa con la nuova "autobiografia intellettuale del teologo" (cfr. introduzione interno di copertina), per quanto degna di rispetto.

Il testo edito da Glossa affronta questi nodi problematici. Ricostruendo in una unitaria vicenda le diverse posizioni e angolature entro le quali è possibile intuire quale sia stata in questi anni l'autocoscienza del teologo nei confronti del suo ministero e della sua attività culturale, si cerca di esprimere il dover essere del profilo più autentico di questa figura.

Ci conducono in questo percorso i saggi di alcuni docenti della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale: Pier Angelo Sequeri, docente di Teologia Fondamentale e di Storia della Teologia contemporanea, descrive l'orizzonte del problema con un saggio dal titolo "L'istituzione teologica"; Giuseppe Angelini, Vice Preside della Facoltà e docente di Teologia Morale, sviluppa il tema de "La crisi di identità istituzionale della teologia"; Sergio

Ubbiali, docente di Teologia Sistemica, ripercorre "La riflessione teologica sul teologo" che ha preso avvio nel post-Concilio; Franco Giulio Brambilla, docente di Teologia Sistemica, esamina che cosa si è detto sul teologo ne "I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio a oggi"; Angelo Bertuletti, docente di Filosofia, Teologia Fondamentale e Sistemica, pone le basi d'impianto teoretico per "La legittimazione della teologia"; Giuseppe Colombo, Preside della Facoltà e docente di Metodologia teologica, conclude i saggi rivisitando il rapporto fra teologo e teologia.

E' un itinerario di riflessione non facile, che si svolge talvolta attraverso prese di posizione che domandano valutazioni attente per alcune forme di teologia; per citarne qualcuna, si pensi allo sbilanciamento della riflessione teologica, soprattutto in area francese, verso una riflessione su "la coscienza soggettiva credente, e più in generale la coscienza umana" (p. 31), oppure alle forme espressive della "teologia narrativa" che facilitano certamente l'ascolto "dell'uditore o del lettore mediante un racconto piuttosto che mediante una teoria" (p. 31), impostazioni che in qualche modo sembrano aggirare la complessità del momento oggettivo della proposta teoretica teologica.

Pur riconoscendo meriti e valore propri a queste e ad altre impostazioni, preoccupa "l'edizione pop" di queste e altre figure teologiche che giungono talvolta ad interagire entro la comunicazione ecclesiale e pubblica, favorendo un soggettivismo credente e pensante.

Insomma, all'interno della parabola storica che va dalle forme di obiettività della teologia a quelle della soggettività si tratta di introdurre "l'ambizione grande e irrinunciabile" della teologia che vale in quanto discorso per tutti vero. Si tratta di tornare alla qualità teorica del discorso teologico, correggendo senz'altro "l'oggettivismo della tradizione scolastica, la quale sembrava per molti aspetti ignorare il nesso essenziale tra verità della fede - verità in genere - e libertà", evitando allo stesso tempo di cadere in una prospettiva del sapere teologico che permette solo l'elaborazione di deboli profili di pensiero.

Come giustamente più volte si richiama nei saggi, il nodo teoretico da dipanare è il rapporto verità (e in particolare nella sua veste cristiana) e libertà; il problema è il "difetto di elaborazione teologica del tema della coscienza credente" (p. 8), ragion per cui in un orizzonte culturale dove qualsiasi riferimento alla verità viene letto come forma sottile di sopruso delle ragioni della propria soggettività, nessuna forma di discorso veritativo pubblico e forte sembra poter trovare uditori.

La teologia, che non è mai discorso isolato dalla cultura del suo tempo, soffre di questa condizione; da questo punto di vista il prezzo pagato da parte della teologia che vuol prendere oggi parola parrebbe essere la sua cattura nel circolo della proclamazione soggettiva, solo esperienziale.

Eppure l'*impasse* può essere superato se viene chiarito il rapporto profondo che lega verità e libertà in relazione alla dinamica della coscienza credente.

I diversi interventi del libro conducono così ad individuare nel saggio di Bertuletti su "La legittimazione della teologia" il punto teoretico più alto.

Alla teologia, in quanto sapere, si tratta di chiedere non

solo la migliore capacità di comprensione della fede nell'oggi per una significativa parola di testimonianza; alla teologia si tratta di chiedere non solo la migliore esplicazione, a fini pastorali, dell'intelligenza critica della divina rivelazione, in sostegno della credibilità della "propria" fede.

In quanto sapere la teologia deve essere pronta a sostenere anche la dimensione di una testimonianza pubblica, dove le ragioni offerte possano uscire dal semplice circuito della affermazione vera perchè suffragata da una motivazione personale ed esperienziale; la teologia è, da questo punto di vista, "sistematico investimento dell'intelligenza a favore di terzi: vale a dire eccedente i bisogni del singolo e motivato precisamente dal bisogno altrui" (p. 15).

Questo libro pare essere stato scritto nel tentativo di evitare i profili deboli della figura del teologo, (in atto ad esempio quando si dice o si scrive: "Siamo tutti teologi") e nel desiderio di documentare quanto sia necessario ancorare la teologia, nel momento in cui se ne teorizza il suo *déplacement*, ad una figura di teologo che conosca appieno la responsabilità oggettiva del suo prendere parola, ben consapevole che "è la teologia che definisce", in quanto sapere dalla fede e della fede, "la condizione del teologo, e non viceversa" (cfr. introduzione interno di copertina).

E' un libro questo che va consigliato a tutti coloro che si son fatti in questi anni un'idea della teologia, senza chiedersi in maniera seria quale sia la loro precomprensione e allo stesso tempo il dover essere di questo sapere. E' un libro che potrebbe essere utilmente letto da parte di coloro che vedono il teologo con diffidenza perchè complica la fede dei semplici, destabilizza l'operatività dell'esercizio pastorale, si distrae nella sua professione dall'esercizio della carità; come pure da parte di coloro che vedono il teologo solo come *opinion-maker*, figura anomala entro l'attuale orizzonte culturale, compromesso sempre e comunque con un'ideologia di parte.

Quando a Venezia sul Canal Grande correvano ancora i battelli a vapore, presso i pontili d'imbarco, all'inizio della manovra d'attracco era usuale sentir dare il comando: "Avanti adagio, un poco indietro". L'abilità dell'*e-quipaggio* era spesso valutata dalla riuscita o meno di questa delicata manovra.

"Avanti adagio, un poco indietro" è anche la battuta con la quale consegnare ad altri questo libro. Non si tratta tanto di dar ragione ai "conservatori", tomando un poco indietro, piuttosto che ai "progressisti", che vogliono andare avanti.

Si tratta molto più semplicemente di fermarsi un attimo e attraccare, per farsi carico nel lavoro teologico di un servizio che deve essere "pubblico", cioè valere come pensiero per tutti. In un passo del libro si scrive: "Il lavoro del teologo adempie alla finalità di far sì che ciò che è fede corrisponda alla qualità impreteribile di esprimere il riconoscimento umano da prestarsi alla verità". E ancora: "la funzione (del teologo) va ravvisata nel compito di connettere, sul piano della teoria, la concretezza della fede alle esigenze della verità" (p. 119).

NALEER NECKBROUCK, *La terza Chiesa e il problema della cultura*, ed. Paoline, Milano 1990, pp. 129.

La Chiesa e il terzo mondo: come la Chiesa annuncia il vangelo fuori d'Europa e dell'occidente sviluppato? quale volto dovrebbero assumere la Chiesa e lo stesso cristianesimo in Africa, Asia e Sud America? è possibile intravederne oggi i lineamenti futuri?

Nei nostri ambienti, se si eccettuano quanti sono dotati di specifiche competenze in proposito o si interessano seriamente ai dibattiti teologici in corso, i cattolici anche ecclesialmente impegnati non si pongono tali domande e meno ancora saprebbero rispondervi. Quanto all'America Latina qualcosa sanno sulla teologia della liberazione: spesso non molto più di ciò che leggono sui giornali all'indomani di qualche intervento del card. Ratzinger o del Papa. Non mancano certo coloro che ricordano, a proposito dell'Asia, le grandi figure dei gesuiti Matteo Ricci e Roberto De Nobili che cercarono, l'uno in Cina, l'altro in India, di coniugare il cristianesimo con la dottrina di Confucio e la religione indu: tentativi non ammessi e vietati a suo tempo dall'autorità ecclesiastica al pari dell'esperimento di istituire i riti malabarici connettendo la liturgia alle usanze locali.

Forse in base a tali ricordi potrebbe affiorare per reazione la risposta ad almeno uno degli interrogativi suaccennati. La Chiesa non dovrebbe esportare e imporre il cristianesimo europeo, non dovrebbe considerare come inferiori le culture indigene e soppiantarle quali pagane e nemiche, sostituendole con usi e costumi europei quasi fosse intrinsecamente connessa al vangelo la civiltà del vecchio continente.

I problemi invece sono molto più complessi e il dibattito intrecciato fra gli stessi teologi terzomondiali ha dilatato i termini della questione, suggerendo le più varie e talora disparate soluzioni. Ce ne offre il quadro la sintesi documentatissima - vi sono citate duecento opere prevalentemente di teologi nessuno dei quali italiano - e pure di agevole lettura anche per i dilettanti, del teologo e antropologo belga Valeer Neckebrouck che ha raccolto in volume tre conferenze tenute a Lovanio nel 1985 (*La terza Chiesa e il problema della cultura*, Milano 1990, ed. Paoline, pp. 129).

Si viene innanzitutto a sapere che varie popolazioni del Terzo Mondo si oppongono ai tentativi di de-occidentalizzare il loro cristianesimo: forse con l'intenzione di mantenere la propria identità in paesi in cui sono minoranza, o per l'attaccamento a una tradizione di cui da secoli fa parte il cristianesimo o talora per il desiderio di vivere in comunione con la Chiesa universale. D'altro canto la teoria dell'adattamento è respinta per opposte ragioni da teologi che la considerano una semplice verniciatura, quasi una esteriore accoglienza del tam-tam da parte di una teologia occidentale ben strutturata, disponibile solo a rivestire altri abiti. Essi suggeriscono un'altra strada, quella dell'"incarnazione" del messaggio evangelico nelle culture, autorevolmente sostenuta dagli episcopi dell'Africa e raccomandata a suo tempo da Paolo VI. Strada non facile tuttavia, perché implica il complesso problema di individuare il nucleo essenziale del cristianesimo libero da condizionamenti culturali quasi che la fede cristiana non sia stata progressivamente chiarita nell'incontro con la cultura greca e latina, e ogni suo annuncio

non sia sempre inevitabilmente condizionato dalla cultura dell'annunciante e lo stesso evento cristiano, nonché la Parola di Dio nelle Scritture non si siano espresse in categorie culturali. Ciononostante un teologo africano propone audacemente che nella sua terra si predichi solo il kerigma evangelico permettendo ad esso di percorrere in Africa un proprio cammino, analogo a quello già vissuto nel mondo di Grecia e di Roma: "chiediamo come minimo (...) una lunga moratoria, durante la quale ci si lasci soli tra noi e con Dio, affinché lo Spirito visiti anche noi senza intermediari né testimoni, senza chiedere il permesso di nessuna autorità umana" (p. 51). La proposta suscita naturalmente più di una perplessità, ma l'idea di moratoria potrebbe lasciar trasparire l'intenzione di non rompere i legami con il cristianesimo occidentalizzato (e pure cresciuto nella consapevolezza della fede in due millenni di storia), anzi la volontà di riannodarli in un secondo momento.

Un'obiezione radicale tuttavia spiazza nella sua globalità la teoria dell'incarnazione del messaggio evangelico nel Terzo Mondo. La si dice datata e anacronistica, studiata a tavolino da specialisti in "teologia fossile". Essa trascura infatti il fenomeno del rapido cambiamento delle stesse culture indigene in cui va installandosi proprio la civiltà europea ovunque vittoriosa e "sempre più strumento di livellamento e d'omogeneizzazione culturale" (p. 56), come dimostra la già diffusa assimilazione, in certi paesi, di modi di vivere e di pensare, di costumi, di valori e di miti occidentali. La Chiesa arriverebbe ancora una volta in ritardo agli appuntamenti con la storia, tendendo a identificarsi con una civiltà in via di estinzione.

Si suggerisce pertanto un altro metodo, derivato dalla cosiddetta dottrina della "contestualizzazione". Si tratterebbe di rispettare sempre e di prendere in attenta considerazione le peculiarità storiche e culturali delle varie popolazioni, ma insieme di collocarle nel contesto più ampio in cui appaiono industrializzazione, urbanizzazione, pluralismo culturale, modernizzazione e qualche aspetto della stessa secolarizzazione. Teologi e intellettuali indigeni rivendicano il diritto dei popoli, cui appartengono, di cambiare e di innovare, criticando le impostazioni occidentali che si ritengono progressiste: "Sono numerosi gli antropologi che - scrive M. Mluanda - considerano e trattano gli uomini del Terzo Mondo come modelli culturali e non come esseri umani dotati della capacità e del diritto di trasformare la loro cultura" (p. 62).

Ad una critica per certi versi analoga - quasi fosse teologia da tavolino che ignorava aspetti essenziali della realtà culturale degli strati popolari - andò soggetta in una sua prima versione la nota "teologia della liberazione", almeno quella dibattuta nelle università e nei circoli intellettuali dell'America Latina mentre altre, e simili, connessioni tra teologia e istanze della società si diffondevano negli Stati Uniti, nel Sud Africa, in Tanzania, nella Corea del Sud, nelle Filippine. La teologia della liberazione, pur nelle sue numerose e complesse varianti, tende a rendere consapevole il popolo della sua condizione di servitù e economica, sociale, politica e a presentargli il cristianesimo nella sua valenza liberatrice come redenzione anche sociale e politica. Costituì un suo iniziale tratto peculiare, di derivazione non solo dal marxismo ma ancor prima dalla dominante cultura libe-

rale di stampo illuministico, la sottovalutazione, anzi il disprezzo per le culture proprie delle popolazioni. Queste avevano già operato un'originale sintesi - con esiti talora avversati dalle gerarchie locali, perché non ortodossi - tra la religiosità di provenienza indigena e il cristianesimo importato dagli spagnoli: da quei teologi furono tutte sbrigativamente giudicate come culture primitive e alienanti. La teologia della liberazione - osserva il Neckebrouck - avversò accanitamente proprio come alienazione la religione popolare fino a che il rifiuto generale incontrato proprio presso la gente povera ed oppressa non le aprì un'altra prospettiva, la ricerca e la scoperta di elementi emancipatori e rivoluzionari nella stessa religione del popolo. La teologia per il popolo si trasformò così in teologia del popolo, di un popolo ritenuto talora addirittura "*locus theologicus*", quasi un rovetto ardente da cui Dio tomava a parlare. Ai teologi comunque si affiancarono le comunità di base e anche certi episcopati si fecero antesignani di una teologia liberatrice.

Un altro tipo di connessione sta attuando in Sud Africa il vescovo anglicano Desmond Tutu, premio Nobel per la pace. Egli connette la "teologia nera" degli Stati Uniti, emancipatrice e combattiva verso ogni forma di oppressione e sfruttamento, alla "teologia africana" sensibile all'inculturazione nelle civiltà locali: la prima - egli ritiene - non si oppone alla seconda, anzi ne è la forza fecondatrice. Da sola, l'attenzione alla "negritude", di cui fu banditore Léopold Senghor, è apertamente considerata un alibi, non casualmente propagandata - si fa osservare - dai regimi oppressivi dell'Africa.

Tuttavia Neckebrouck ci avverte che l'approccio oggi più originale - e in certe espressioni più rischioso dal punto di vista dell'ortodossia cattolica - al problema dell'evangelizzazione nel Terzo Mondo è un altro, peraltro giustamente preoccupato di sondare con "autentico rispetto", senza strumentalizzazioni e senza schematismi occidentali, le tradizioni religiose indigene. E' in sintonia con l'antica intuizione di san Giustino martire sul *Logos spermatikòs*, rimessa autorevolmente in circolazione dal Concilio Vaticano II. I germi del Verbo, presenti e attivi nella creazione e nella storia degli uomini, agiscono anche nelle religioni "pagane". Si tratta quindi non di portare il Cristo a queste culture ma di scoprire in esse i lineamenti del suo volto e di esplicitarli. Esplicitazione, appunto, è chiamata tale impostazione, illustrata in altri termini e con significative immagini da un missionario latino-americano: "Siamo passati dalla vendita delle perle alla ricerca del tesoro (...). Ancora non molto tempo fa pensavamo che il nostro compito principale consistesse nel vendere le perle della Buona Novella alla popolazione povera e ignorante (...), ora cerchiamo con i poveri il tesoro nascosto nel terreno sul quale vivono" (pp. 88-89). Se i vari popoli scrutano la loro storia - spiega Neckebrouck citando Choan - Seng Song - vi scoprono "una loro esperienza dell'esodo, della cattività, della ribellione contro il cielo, del vitello d'oro" (p. 92). Pure essi hanno sperimentato un'alleanza con Dio, possiedono spesso un'equivalente delle tradizioni bibliche, orali o scritte, hanno anch'essi le loro prefigurazioni di Cristo, analoghe a quelle individuate dalle prime generazioni cristiane nei testi biblici. Non è quindi il nucleo essenziale del cristianesimo che - come vuole la dottrina dell'incarnazione - va piantato nelle varie cultu-

re; va scoperta invece la storia stessa della salvezza che in queste si è realizzata e trova il suo originale compimento in Cristo; e in Israele si recupera il paradigma in base al quale leggere l'*iter* salvifico delle diverse tradizioni religiose. E ciò non farebbe problema per l'ortodossia.

Ci sono però altri teologi e antropologi che spingono oltre questa dottrina. Relativizzano la figura del Gesù storico, di cui finiscono col negare la mediazione unica e universale, in favore di una pluralità di "cristi" rivelatori, pur da diverse angolazioni, del volto dell'unico Dio. Si esce così - lo fa notare anche mons. Pietro Rossano nella presentazione al volume - dall'insegnamento conciliare, anzi da tutta la tradizione cristiana e cattolica. D'altra parte sono tutti orizzonti nuovi che si aprono al dialogo e al confronto non solo con le grandi religioni dell'umanità ma pure con le povere e umili - ai nostri occhi - credenze religiose di popolazioni che non fanno notizia e non hanno neppure un nome nelle nostre carte geo-politiche.

Certo, avverte il nostro Autore, soprattutto in relazione agli ultimi problemi accennati che toccano il cuore dell'ortodossia, ci vorranno riflessioni spassionate e studi severi: "Bisognerà dare risposte, proporre sintesi, elaborare strategie. E' da sperare che i teologi possano dedicarsi con calma e serenità a questo lavoro." Infatti - conclude - "qualora cedessero all'impazienza, non dovrebbe suscitare meraviglia se la sfida, lanciata dall'inculturazione, scatenasse controversie in confronto delle quali la discussione sulla teologia della liberazione non sarebbe che un modesto raffreddore" (pp. 115-116).

Nonostante questo allarme conclusivo, il volume di Neckebrouck non incute timore. Il panorama di teologie evolute e di teologie abbozzate, di intuizioni e di critiche, di proposte e di controproposte suscita piuttosto l'impressione positiva di una singolare vivacità culturale e sensibilità religiosa nella Terza Chiesa e intorno ai suoi problemi. Può anzi risvegliare la nostra attenzione sul prossimo sinodo della Chiesa africana, rispetto al quale rischiamo di rimanere indifferenti ed estranei, considerata la nostra dipendenza da mass-media di solito non molto competenti e interessati a tali questioni.

Sollecita infine a pensare un po' anche a casa nostra, alla nostra Chiesa che in questo primo mondo si trova dinanzi alla sfida di un cambiamento culturale rapido e non ancora concluso, di cui registriamo in genere solo gli esiti negativi in una caduta verticale della pratica religiosa. Non sembra infatti che all'intenso impegno pastorale corrisponda una pari intensità di riflessione sull'aperto problema della evangelizzazione o rievangelizzazione nel nostro mondo sviluppato. Sarebbe auspicabile che, come nelle Chiese del Terzo Mondo, anche nelle nostre Chiese sull'autentico dramma che stiamo vivendo si avviasse un lavoro comune di studio e sperimentazione fra teologi e operatori pastorali, tra preti, laici e religiosi. Non occorre pensare ai grandi teologi; i docenti dei nostri seminari spesso giustappongono all'insegnamento la consueta, sempre preziosa, e meritoria, cura d'anime: eppure ad essi si richiederebbe un'ulteriore, non sostituibile fatica, quella di immettere la propria specifica competenza professionale nel circolo di una riflessione ecclesiale sulle istanze dell'evangelizzazione richiesta dal nostro secolo alle nostre Chiese locali, non

rinviable senza costi più alti al pur vicino terzo millennio. Il nostro tempo lo richiederebbe; e non ne mancano i segni che, se non sono quelli operati da Gesù di Nazaret, potrebbero essere manifestazione dei germi del *Logos spermatikòs*. "Quando si fa sera, voi dite: Bel tempo, perché il sole rosseggia; e al mattino: Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?" (Matteo 16, 2-3; cfr. Luca 12, 54-56).

Viviamo ormai in una Chiesa, a cui - ad ogni latitudine - lo Spirito fa sentire sempre più pungente lo stimolo ad evangelizzare. Lo fa sentire a pastori e fedeli, sollecitando la riflessione dei teologi. Non a caso la Congregazione per la dottrina della fede, nel recente documento sulla vocazione ecclesiale del teologo, ha sottolineato l'importanza del contributo che i teologi, "in forza del loro carisma" sono oggi più che mai chiamati a offrire "per l'evangelizzazione a scala mondiale" (n. 40).

Bruno Bertoli

NOVITA' IN BIBLIOTECA

MARTIN BUBER, *L'eclissi di Dio*. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1990, pp. 144.

La distruzione delle molte (false) immagini di Dio per poter giungere a un rapporto personale tra l'uomo e il Dio vivente ("il superbo dar del Tu a Dio da parte dell'uomo", perché "Dio non è un Esso, un Cid, ma un Tu"), è l'esigenza che percorre tutte le pagine e i capitoli di questo libretto di M. Buber, pensatore ebreo attento alla tradizione cristiana.

Quest'opera - che nella prima edizione svizzera del 1953 portava il titolo *Gottesfinsternis* e che, tradotta in italiano per la prima volta dalle Edizioni di Comunità nel 1961, ha preso il sottotitolo sopra riportato - raccoglie testi piuttosto occasionali, essendo frutto di scritti e conferenze redatti intorno al 1950, ma uniti tra loro da una appassionante continuità, per cui l'idea iniziale, secondo cui "la fede non è un sentimento dell'anima umana, ma è l'ingresso dell'uomo nella realtà, nella realtà totale, senza omissioni nè diminuzioni", attraversa tutti i saggi, quasi alla ricerca di dimostrazione della stessa verità a partire da diversi punti di vista. E i capitoli sono: Religione e realtà, religione e filosofia, l'amore di Dio e l'idea di Dio, la religione e il pensiero moderno, religione ed etica, con un confronto, alla fine, tra l'autore e C. G. Jung, sempre a proposito della tesi iniziale. Peccato che manchi in questa pubblicazione la replica di Jung! E, detto per inciso, peccato anche che la traduzione sia talora contorta e incerta, così da render oscuro il pensiero dell'autore, peraltro molto lineare.

Pur rifacendosi a vari pensatori e scrittori antichi e moderni (da Platone a Blondel, da Hobbes a Sartre), Buber condivide soprattutto l'idea di Nietzsche, secondo cui "Dio è morto", proprio perché - scrive Buber - per molti "la religione non è mai stata altro che un processo interno dell'anima, le cui immagini vengono proiettate su un piano in sé fitizio, al quale l'anima attribuisce ca-

ratteri di realtà". Da qui l'esigenza, indicata continuamente, di trovare un rapporto personale di Io-Tu con Dio, fino al punto di vivere un'etica che non sia soltanto un confronto tra principi etici e principi religiosi, ma che sia "da un lato l'effettiva decisione morale del singolo e dall'altro l'effettivo rapporto con l'assoluto".

Lino Pacchin

MARIE-THERESE VAN LUNEN-CHENU - ROSINO GIBELLINI, *Donna e teologia*, ed. Queriniana, Brescia 1988, pp. 193.

Come si pone oggi e alla luce di quali esperienze il rapporto tra l'universo femminile e la teologia? *Donna e teologia* ci presenta due saggi di piacevole e chiara lettura su un argomento di viva attualità: "Donne, femminismo e teologia", curato da Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu e "L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista", a cura di Rosino Gibellini.

Nel primo saggio l'autrice - direttore del Bollettino Internazionale "Femmes et Hommes dans l'Eglise" ed animatrice di diverse attività ecclesiali - dopo aver circoscritto il campo di indagine definendo i termini della propria ricerca, affronta la questione dei rapporti fra il religioso e la sessualità, ricordando le origini del cosiddetto femminismo cristiano e ripercorrendone a grandi linee le tappe storiche. Il testo, che si propone di "delimitare un affresco per offrire una comprensione globale dell'argomento" (p. 64), ha il pregio di mettere in luce i problemi che sorgono quando il vissuto delle donne e il loro interrogarsi sulla propria trascendenza si confrontano con la teologia tradizionale. Di fronte alle incalzanti domande poste dalle donne, la Chiesa - sostiene la Van Lunen-Chenu - ha elaborato una serie di affermazioni, che danno origine a quella che l'autrice definisce una "teologia ufficiale della femminilità". Nei confronti dei modelli *androcentrici* che essa propone, la reazione può essere talora di reale estraneità. Alla luce di tale disagio, e dell'esigenza di riscoprire una dimensione integrale, *antropocentrica* e non più patriarcale delle Scritture, il femminismo cristiano si misura con temi di grande rilevanza, quali la cristologia, il culto mariano, il ministero ecclesiastico delle donne.

Le pagine finali della Van Lunen-Chenu fanno presente con vigore anacronismi e rischi del ritardo teologico e pastorale della Chiesa sul tema: "Se - contro l'essenza stessa del cristianesimo, contro le esigenze di progresso dei diritti umani - la teologia tradizionale dovesse continuare a sostenere che la forma androcentrica è essenziale al suo messaggio, la religione cattolica firmerebbe in tal modo la caducità del proprio messaggio per l'avvenire. Finirebbe per essere vista come una bella, antica storia religiosa, che ha dato un contributo alla civiltà occidentale, finché quest'ultima l'ha resa ormai non più pertinente alla propria storia e a se stessa" (p. 90).

Il saggio di Gibellini - direttore del "Giornale di teologia" e del programma teologico dell'Editrice Queriniana - è marcato da un più diretto taglio storiografico.

Rispetto alla Van Lunen-Chenu, che sembra interessata piuttosto a sottolineare i risvolti di attualità del problema e che ama esprimersi con una scrittura di tipo più narrativo che teoretico, Gibellini ripercorre i vari momenti di quel lungo processo che, dalla fine dell'ottocento ai giorni nostri, ha portato alla nascita della teologia femmi-

nista, nella pluralità delle sue diverse correnti. Cercando per essa una definizione, Gibellini propone quella di "teologia di donne fatta dalle donne", con la quale "per la prima volta, in concreto, le donne diventano soggetto della propria esperienza di fede" (p. 109).

Soffermandosi poi ad indicare le principali tematiche da essa sviluppate, l'autore indaga le diverse tendenze, individuando tre correnti.

La prima, e principale, si colloca all'interno della tradizione biblica cristiana e delle sue istituzioni, mentre le altre due, seppure con delle differenze, rappresentano piuttosto delle forme di spiritualità femminista a giudizio dell'autore ormai estranee a tale tradizione e spesso in aperto contrasto con essa. Si perviene così a radicalizzazioni su posizioni *ginocentriche* che, come sottolinea Gibellini, non contribuiscono certo a liberare le Scritture e la teologia tradizionale dalla visione storico-patriarcale che le permea. Gibellini non nasconde dunque la propria posizione, definendo a più riprese la linea offerta dalle teologie della prima corrente come più "sobria" e più "avveduta".

Donna e teologia è preceduto da un vivace editoriale di Adriana Valerio e propone inoltre - pregio non minore del volumetto - esaurienti e dettagliate bibliografie sull'argomento.

Sabina Carboni

IGNACE DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Milano 1988, pp. 280.

Nella collana "Dabar" - una raccolta di studi biblici e giudaistici sempre degni della massima attenzione - l'editore Marietti ha pubblicato nell'88 una raccolta di studi di Ignace de la Potterie dal titolo *Maria nel mistero dell'alleanza*. L'autore è un decano dei neotestamentaristi del Pontificio Istituto Biblico che unisce all'altissima competenza esegetica profonda spiritualità e fedele attenzione agli orientamenti del Vaticano II. Il libro prende in esame tutti i testi del Nuovo Testamento in cui si parla di Maria da Lc 1-2 ad Ap 12. Il lettore tra l'altro troverà con meraviglia un lungo saggio documentato e affascinante su "La concezione verginale di Gesù secondo Giovanni": si tratterà per molti di un'autentica scoperta. La perizia esegetica dell'autore sa trarre dai testi tutti i loro sensi, aperti e velati, con rigore filologico ineccepibile. Tutto quanto di significativo è stato detto da altri esegeti è richiamato e discusso con precisione e oggettività di giudizio. L'inarrivabile acume esegetico permette ai valori teologici e spirituali di emergere dai testi non impedisce il trasparire dell'ammirazione del credente per la grandezza di Maria nella storia dell'alleanza. E' un libro da non perdere per imparare che cosa significa fare esegesi e farlo come credenti nella Chiesa.

Romeo Cavedo



VITA DEL CENTRO

TEOLOGIA

Sta ormai volgendo al termine il corso teologico per una rilettura dei Novissimi, dal titolo "l'Aldilà ritrovato". In continuità con il discorso cristologico del triennio precedente, si è, nelle intenzioni, voluto approfondire la riflessione attorno al tema del Cristo risorto ripercorrendo la comprensione delle categorie classiche entro le quali si è depositato e nascosto il tema della Parusia di Cristo, del nostro essere con Lui presso il Padre.

Più che aprire la riflessione sulle nuove prospettive teologiche in rapporto a questi temi, il corso si è articolato sviluppando e illustrando il senso, il valore e i limiti delle dottrine tradizionali, liberando talvolta la mente da precomprensioni indebite.

Nei primi due incontri la riflessione si è incentrata sul tema della morte e dell'aldilà, indagando in particolare sul loro significato entro l'orizzonte del testo biblico.

Il prof. Antonio Bonora, docente di Egesi alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, ha illustrato le diverse figure attraverso le quali si parla della morte, o meglio, del "morire" nella Bibbia, mostrando come lo spostamento di termini del discorso (dalla morte al morire) riveli la consapevolezza biblica che la morte di per sé non ha possibilità di significazione, è l'assurdo per eccellenza, che di essa non si può parlare; non ha senso per la Bibbia chiedersi che cos'è la morte, perchè la morte; piuttosto ci si interroga su come ogni persona può affrontare il morire, ben sapendo che costitutivo per l'"uomo-*nefesh*" è il desiderio di vita e Dio stesso, in quanto "*nefesh*", è colui che desidera far vivere l'uomo; per questo Egli si rende

custode della vita di fronte al morire, e come tale dall'uomo viene invocato.

Il prof. Carlo Orecchia, docente di Ebraico alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, dopo aver descritto le varie concezioni dell'ultraterreno nelle culture della mezzaluna fertile (egizia, mesopotamica, iraniana), ha portato in luce il lento e progressivo sorgere della coscienza originale ebraica sull'aldilà, mostrando come entro gli spazi aperti della riflessione storico-prophetica, sapienziale-mistica e apocalittica alcune parole (promessa, retribuzione, risurrezione), hanno saputo risuonare entro e oltre il loro più ovvio e storico significato, diventando cifre di un orizzonte ulteriore, intendendo un significato escatologico. Alla base di questo sfondamento della scena linguistica va posta la certezza della alleanza di Dio con il suo popolo; nel nome di questa relazione fra Dio e l'uomo non è più il tempo ad essere il luogo della relazione con Dio, ma è la stessa relazione con Dio ad essere il luogo nel quale trovare del tempo, anche nella forma dell'aldilà.

Il prof. Mario Cantilena, docente di Filologia greca all'Università di Venezia, ha interpretato il non facile intervento sulle aspettative di credenti e non credenti di fronte alla morte, cercando di illustrare perchè mai nella nostra cultura si tenda in mille forme ad esorcizzare la morte. Offrendo una panoramica sul tema andando a ritroso nel corso dei secoli, rivisitando gli scritti di disparati autori, è emersa ancor più la vulnerabilità con la quale oggi si affronta questo mistero, sovente vissuto in termini di angoscia e rimozione, ormai praticamente solo in forma privata. A chi crede ed è per grazia cristiano, quale compito nasconde questa situazione epocale? L'intervento ha

sottolineato come al cristiano non è concessa extraterriorialità e un regime di favore dinanzi alla morte. La condizione di credenti e non credenti è simile, perchè, per dirla con Bonhoeffer, "la risurrezione non è la risposta al problema della morte" perchè ciò che anche al credente fa problema, prima ancora del dopo morte, è il morire. Sono dunque da evitare le parole e le predicazioni che fanno della risurrezione un fatto consolatorio, via di fuga al mistero della morte, perdendone nella prospettiva antropologica il tratto fortemente teologico: la risurrezione prima ancora che la soluzione al problema della mia morte, è la manifestazione della gloria di Dio sul silenzio che all'uomo impone la morte.

Inutile allora parlare di ciò che non ha senso, della morte, piuttosto occorre parlare di ciò che custodisce il senso, della vita, per aiutare anche altri a coglierlo; e perchè la nostra vita "parli", più che l'insistenza sulla morte è necessario insistere sulla vita, sull'ottimismo profondo con il quale muoversi fra le cose di tutti i giorni, sapendo pur sempre che si tratta di tenere "una valigia pronta". La serie di incontri successivi, tenuti tutti dal prof. Romeo Cavedo direttore del Centro, hanno affrontato temi specificatamente di taglio teologico: la parusia di Cristo, la risurrezione individuale, la beatitudine, la condanna, il senso del morire in Cristo. Mentre scriviamo il ciclo non si è ancora concluso, e per non spezzare l'unità intema degli interventi, ne offriamo una ordinata sintesi sul prossimo notiziario.

Per ora possiamo dire che l'incontro con la Parola rivelata dalle Scritture, l'interrogazione continua dell'uomo sia esso credente o non credente dinanzi a questi temi, la riflessione teologica nei suoi aspetti anche più tradizionali, si sono dimostrati appuntamenti veri e importanti per imparare di nuovo a credere e pensare.

I relatori che si sono succeduti, ciascuno con il suo stile, hanno rivisitato la tematica dei Novissimi riuscendo a comporre insieme le esigenze della chiarezza didattica e la problematicità delle piste ancora aperte alla ricerca su questi ambiti di riflessione.

Gli iscritti al corso, che si mantengono in maniera costante sul centinaio di presenze, per quanto ci è dato di capire sono stati effettivamente coinvolti tanto da risultare veramente dei "partecipanti": non solo destinatari di un discorso, ma a loro modo soggetti attivi della riflessione. Probabilmente ciò è dovuto al tipo di argomenti trattati, allo stile dei relatori, al clima familiare che si è in un certo senso riusciti a creare durante questi appuntamenti al Centro.

Certo la partecipazione potrebbe crescere ancora di più, se si riuscisse ad innescare, entro l'attenzione inevitabilmente emotiva su questi temi, la volontà della ricerca e di uno studio anche personale; a tal fine, non solo l'appuntamento del Giovedì diventa un'occasione da non perdere, ma anche le opportunità che il Centro offre con il suo patrimonio librario.

Daniele Banfi

—TEOLOGIA DEL MATRIMONIO—

Nel precedente Notiziario si è detto dell'iniziativa del Centro Pattaro di progettare, in collaborazione con la Commissione Diocesana Famiglia, "un itinerario formativo alla ricerca delle radici teologiche di termini come vocazione, sacramento, ministero, applicati al matrimonio". Si vuole ora riferire a grandi tratti, la riflessione assai ricca di approfondimenti biblici e di ritorni pastorali, che don Antonio Marangon, Preside dell'Istituto di Scienze Religiose di Padova, ha tenuto in tre occasioni di fronte ad un uditorio numeroso, attento e partecipe: al Centro Pattaro, al Centro S.Valentino di Mestre e, infine, ad Eraclea.

Tre richiami introduttivi: l'obbligo per il cristiano a non concedersi fughe rinunciatarie o semplificazioni di fronte alla complessità storica; la necessità di rievangelizzare il matrimonio in modo da destare sempre sorpresa e conversione; l'attenzione, del resto costantemente richiamata dal Patriarca, a non ridurre la pastorale del matrimonio a pastorale "straordinaria", hanno aperto la strada al primo grande tema della relazione: la Rivelazione intesa come il dialogo concreto, storico, di Dio con l'uomo che vede Dio manifestarsi tomando ripetutamente, con successivi chiarimenti, sulle vicende umane, e vede l'uomo lentamente crescere ed aderire al progetto proposto da Dio.

La Rivelazione: dialogo storico di Dio con l'uomo.

Quattro argomenti fondamentali caratterizzano il dialogo di Dio con l'uomo, e in essi si trova anche il "dialogo di Rivelazione" circa la coppia e la famiglia.

Il primo grande argomento è presente nel Pentateuco e riguarda la libertà, la liberazione che Dio ha dato a ciascuno e a ciascuno chiede di mantenere viva e di donare agli altri.

Israele può capire rileggendo la sua storia e tramandandola: la sua liberazione dalla servitù d'Egitto è un dono che deve essere custodito ma che deve anche creare spazi di libertà per gli altri. Quando ciò non accade, quando nel tessuto sociale e anche all'interno dell'esperienza di coppia e di famiglia, emergono abusi e prepotenze, Dio interviene e chiama Israele a restituire la libertà che ha avuto in dono. Quale senso ha la libertà nel cuore dell'esperienza familiare? La Scrittura, nella Genesi, risponde che Dio ha creato l'uomo e la donna, li ha voluti e li ha resi eguali (erano nudi e non ne avevano vergogna) e complementari, e li ha chiamati, nel rispetto reciproco, ad una relazione di coppia (due in una carne sola), che supera ogni altra relazione umana.

La libertà è anche il connotato della relazione filiale che i due hanno con Dio: creati ad immagine e somiglianza, come il figlio lo è del padre, possono usare della casa del Creato liberamente come fa appunto il figlio nella casa paterna. Il peccato di autonomia da Dio, da parte della

coppia, implica l'arresto del progetto divino e genera la rottura del rispetto reciproco tra uomo e donna.

L'argomento fondamentale del secondo dialogo, contenuto nei libri profetici, è la storia: essa è in mano a Dio. All'uomo viene detto di non sovrapporre la propria cronaca, il suo egoismo personale, in nessuna circostanza, anche nelle vicende di coppia e di famiglia, dove pure esiste il rischio di infrangere la storia di fraternità e parità che Dio ha progettato. Dio col proprio modo "sponsale" di rivelarsi amante d'Israele, rivela anche l'esigenza di affetto reciproco tra sposi, e dice che quando si ama non si può avere il cuore diviso, egoista, infedele. Dio non mancherà di fedeltà al suo popolo, che ama, anche se questi ha mancato. Significa che quando si ama si coinvolge Dio che è fonte e in qualche modo guida dell'amore. Il ripudio allora della donna per egoismo è offesa a Dio (Malachia).

Il terzo dialogo di rivelazione, che si trova nei libri sapienziali, ha come argomento fondamentale, l'uomo e il senso della vita umana, nel progetto storico di Dio. Anche la vita di coppia trova un senso: esso sta in una reciprocità di sostegno fisico e spirituale che ha la sua origine nell'esercizio della libertà, dono donato all'altro, e nella stabilità della fedeltà sponsale. A poco a poco la coppia trova Dio e acquista una competenza, appunto sapienziale, per sostenere e motivare l'esistenza nei periodi di fragilità, e orientare l'un l'altro reciprocamente, e come genitori, i figli (libro di Tobia).

Dalla vocazione alla ministerialità.

Dal quarto dialogo storico, che ha avuto senso in Gesù, Parola di Dio, scaturiscono i motivi fondamentali che fanno della vita di coppia e di famiglia, una chiamata a conversione e la configurano come una vocazione celebrata nel sacramento ed espressa nel ministero. Essi sono l'impegno per la costruzione del Regno e la sequela di Gesù.

La parola vocazione, per riguardo alla vita di coppia e di famiglia, si trova in moltissime pagine dei documenti del Magistero e tutta la rivelazione guarda alla vita di coppia come vocazione.

Vocazione significa che all'origine c'è una parola di Dio che chiama e prende l'iniziativa di collocare la coppia dentro un suo progetto; comporta conversione, cambiamento di mentalità, modificazione dei propri progetti, obbedienza. E' in qualche modo il passare dallo scegliere e decidere tra due all'essere chiamati da un terzo; è passare da patto, da contratto ad alleanza, di cui Dio si fa garante e di cui indica il modello di fedeltà. Vocazione è essere coinvolto nel progetto di Dio che carica di senso più profondo l'esperienza umana di coppia.

Gesù più volte nei Vangeli chiede, a "chi ha orecchie per intendere" che la vita di coppia venga arricchita da una continua conversione di cuore, nella sequela di Lui e nella costruzione del Regno.

La comprensione della dimensione sacramentale del matrimonio suggerisce di prestare attenzione, quasi da contemplativi, al periodo "pre-pasquale" di Gesù quando egli ha scelto di collocare la propria esperienza umana entro la vita di famiglia e di famiglie. A Nazareth, come a Cafarnao e altrove, è vicino alle coppie e ai problemi di coppia; è preciso nel dire il progetto originario ("da principio non fu così") ma è comprensivo rispetto alle fatiche imposte dalla fedeltà al progetto divino e si commuove

accanto ai genitori per i problemi di salute e di vita dei loro figli.

Nel percorso post-pasquale Gesù si colloca dentro l'avventura di coppia e in qualche modo la presiede. Il sacramento è questo: Cristo è coinvolto nell'impegno sponsale.

Secondo la meditazione di Paolo in Ef 5, 22 ss., Cristo diventa centrale nell'esperienza di coppia, suo modello e criterio; l'aspetto ministeriale del matrimonio invita a recuperare anzitutto il significato biblico di carisma che è il segno concreto, l'effetto vissuto dalla irruzione della gratuità di Dio nell'uomo e nella coppia.

Il matrimonio come ministero e carisma deve trovare il suo significato non tanto in progetti da attuare, ma nell'essere specchio, messaggio di una grazia ricevuta: nella vicenda di coppia deve riflettere il gioco della gratuità con cui Dio normalmente raggiunge l'uomo e la coppia. Ministerialità significa trasferirsi nell'area del servire: è trascinare l'esperienza di coppia nella comunità, da dentro questa disponibilità. L'area del servire è nell'ambito della Sapienza: dare senso, dentro la storia, alla vita dell'uomo, anzitutto dentro la relazione di coppia, ma anche nei confronti dei figli e di altre coppie.

In questo senso il matrimonio fonda la "Chiesa domestica".

Giuseppe Cerni

ECUMENISMO

Tra le svolte promosse dal Concilio Vaticano II, una delle più profonde è certo la revisione dell'atteggiamento nei confronti delle grandi religioni mondiali, con affermazioni decisamente nuove rispetto alla tradizione degli ultimi secoli. Non più opere del demonio, dunque, e perversione delle verità, ma esperienze a cui guardare con rispetto, per cogliere quanto di vero e buono è presente in esse, attente a quel riflesso di Verità che vi si manifesta. E' una linea che già da tempo anche il Consiglio Ecumenico delle Chiese persegue, con un programma di confronto con le grandi "fedi vive" cui è dedicata una sezione apposita.

Già i due anni che ci separano dal Concilio hanno mostrato lo sforzo di questa svolta, consentendo esperienze di dialogo prima impensabili, da quello essenziale col mondo ebraico a quello interreligioso in senso più stretto, con l'Islam e con le grandi religioni orientali. Incontri come quello di Assisi sono ormai solo punti emergenti di un movimento assai più vasto.

Si tratta di orizzonti nuovi, su cui è essenziale un'informazione corretta, vista anche la sempre più ampia presenza multireligiosa in Italia. E' per questo che il settore ecumenico del Centro Pattaro, in collaborazione con il Gruppo Veneziano del Segretariato Attività Ecumeniche, propone per quest'anno un ciclo di incontri sul tema "Il dialogo interreligioso: prospettive ecumeniche". Come si può osservare dal programma, si tratta, per ora, soltanto di voci cristiane: è una prima tappa, una maturazione in vista di un confronto diretto con le grandi religioni mondiali (a partire da quelle abramitiche) che saranno materia di riflessione nei prossimi anni. Gli incontri si svolgeranno presso la sede del Centro, a Palazzo Bellavi-

tis, abitualmente il giovedì con inizio alle ore 18.00, secondo il seguente calendario:

20 febbraio 1991

Introduzione: le prospettive dopo Assisi.

27 febbraio 1991

Per una fondazione etico-filosofica del dialogo interreligioso.

6 marzo 1991

Prospettive interreligiose nella rivelazione neotestamentaria.

13 marzo 1991

Il confronto con le religioni nella storia della chiesa.

10 aprile 1991

Le nuove prospettive del Vaticano II.

17 aprile 1991

Dialogo interreligioso: una prospettiva evangelica.

24 aprile 1991

Dialogo interreligioso: una prospettiva ortodossa.

4 maggio 1991

Tavola rotonda conclusiva: bilancio e prospettive.

Terranno le relazioni autorevoli teologi appartenenti alle diverse confessioni cristiane.

Simone Morandini

NOTIZIE



"LODATE IL SIGNORE POPOLI TUTTI"

Pregare assieme, pur nelle diversità che viviamo, - *pregare per l'unità*, come Cristo la vuole e nelle forme che egli desidera: a questa doppia tensione ci richiama la Settimana di Preghiera per l'Unità dei Cristiani, tappa annuale per le Chiese e per tutti i credenti. Certo, può sembrare che la dimensione spirituale non sia urgente in un cammino ecumenico che impegna soprattutto al lavoro faticoso del confronto e della collaborazione, ma forse sono proprio questi stessi sforzi di rinnovamento e di riflessione che richiedono un radicamento profondo, nell'invocazione e nell'attesa dello Spirito. Del resto è lo stesso titolo proposto per quest'anno che invita a "guardare in alto", a rivolgere lo sguardo al Signore di tutti per lodarlo e proclamare le sue opere. Non è casuale che un tale tema, elaborato da un'equipe interconfessionale tedesca (dell'Ovest e dell'Est), ci venga proposto al termine di un anno che ha rivoluzionato profondamente il nostro modo di abitare il mondo, come europei e come cristiani, un anno in cui la caduta di molti muri ha aperto alla speranza e ad un impegno rinnovato.

La lode, a cui siamo invitati con le parole del Salmo 117, è uno degli elementi fondamentali della fede delle chiese cristiane, e, prima ancora, di quella di Israele. E' la scoperta di un mondo in cui tutto è dono, tutto è ricevuto, in cui la terra e la vita sono offerte dal Signore nella sua creazione per essere abitate e custodite. E' l'esperienza di un popolo che ogni giorno vive in modo nuovo i benefici pieni di grazia del suo Dio, liberatore e salvatore di tutti e di ognuno. E' quel rendimento di grazie ("eucaristia") che i cristiani rinnovano ogni domenica nel memoriale dell'opera pasquale. E', attraverso ed oltre tutto questo, lo stupore per la Gloria di Dio, fonte di vita e di salvezza, che si fa presente là dove tutto sembra perduto, che consente di continuare il cammino quando ogni via sembra chiusa. E' gioia, è canto di lode, talvolta persino danza, come nelle liturgie africane o come David all'arrivo dell'Arca (2 Sam 6, 14).

E l'invito alla lode è per *tutti i popoli*, secondo una dinamica di universalità che orienta il nostro sguardo al compimento del Regno, quando tutte le genti verranno e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe (Mt

8, 11) e ognuno potrà dire "Ecco il nostro Dio, in lui abbiamo sperato perchè ci salvasse" (Is 25, 9). Una prospettiva che va riaffermata con forza, in un'epoca in cui razzismo ed antisemitismo sembrano talvolta riemergere nella cultura e nella società europea, facendo quasi dimenticare il disegno di Dio, il progetto di una storia che sia spazio di vera fraternità, accogliente per ogni uomo. Appare così un compito, impegnativo, per le Chiese e per i credenti: offrire delle anticipazioni, degli "esperimenti" dell'unità del Regno, di testimoniare la possibilità di vivere assieme, pur nella diversità, di camminare accanto in comunità aperte.

Ma allora sono proprio la lode di Dio, la confessione della sua santità e del suo amore, vissute in profondità che ci riportano al cuore del cammino ecumenico, che ne rivelano l'importanza. Non si tratta di un settore limitato, che riguarda pochi addetti ai lavori, ma di un elemento essenziale della vocazione Chiesa di Cristo, secondo il messaggio del Vaticano II. Una comunità che loda, che proclama l'amore sperimentato, è una comunità disposta a dividerlo, disponibile ad impegnarsi in cammini di unità, nella ricerca di pace e giustizia, attenta alla salvaguardia della creazione, il primo grande dono del Signore.

E' una prospettiva ampia, che costringe il nostro sguardo ad allargarsi sempre più, ad un'attenzione tutta particolare per Israele - non va dimenticato che, per il secondo anno, la Settimana sarà preceduta da una giornata dedicata al dialogo ebraico-cristiano. E' da Israele che riceviamo i Salmi, i grandi canti della nostra lode, è accanto ad Israele che dobbiamo reimpadronirci a cantarli, pur nel rispetto di una diversità che non consente facili identificazioni.

Ma ancora più ampio è l'orizzonte a cui l'ecumenismo è chiamato a misurarsi, quello del Regno, a cui sono chiamati tutti i popoli e, dunque, uomini di culture e di fedi diverse, uomini che non sempre usano la parola Dio e che, pure, sono capaci di scoprire e far crescere vita sulla terra, capaci di vivere e di dare amore. E', persino, l'orizzonte stesso della creazione, che spesso il salmista chiama a condividere e a coinvolgersi nella lode, in un movimento in cui tutto acquista voce, tutto diventa canto di adorazione a Dio.

Simone Morandini

NOTIZIARIO

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

Anno III, n. 4
ottobre - dicembre 1990
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

Edizioni
Studium Cattolico Veneziano
Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



EVANGELIZZARE IL NATALE
Germano Pattaro

Pag. 1



DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
NOVITA' IN BIBLIOTECA

Pag. 7



IMMACOLATA CONCEZIONE:
DALLA STORIA DEL DOGMA
AL SENSO DEL MISTERO
Bruno Bertoli

Pag. 3



VITA DEL CENTRO
TEOLOGIA
TEOLOGIA DEL MATRIMONIO
ECUMENISMO

Pag. 12



LA CONOSCENZA
DEL BENE E DEL MALE
Paolo Bettiolo

Pag. 6



NOTIZIE
LODATE IL SIGNORE POPOLI TUTTI

Pag. 15

n. 1 settembre 1988 - Germano Pattaro
Parola di Dio e comunità dei credenti
Presentazione di Romeo Cavado L. 5.000

n. 2 dicembre 1988
*Biblioteca - Catalogo per materie secondo la
Classificazione Decimale Dewey.
Sezione di Sacra Scrittura (220-229)*
Presentazione di Francesca Romanelli
L. 10.000

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI
GERMANO PATTARO

QUADERNI

I "Quaderni" sono in vendita presso la libreria
Studium (San Marco 337/c)

n. 3 dicembre 1988
Biblioteca
*Catalogo per autori e titoli della sezione
Sacra Scrittura (classi 220-229 CDD)*
Presentazione di Francesca Romanelli
L. 10.000

n. 4 settembre 1989
*Per una bibliografia degli scritti di
don Germano Pattaro: un primo censimento*
A cura di Giovanni Benzoni L. 10.000

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

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è aperto da lunedì a venerdì dalle 10 alle 12.30 e dalle 16.00 alle 19.30. Con lo stesso orario è aperta anche la biblioteca sia per la lettura sia per il servizio di prestito.

Auguriamo un buon Natale e felice anno nuovo a tutti gli amici. Cogliamo l'occasione per ringraziare personalmente ciascuno di voi per la corresponsabilità, la partecipazione e l'affetto dimostrati nella promozione della vita del Centro.