

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno V - n. 4 - Ottobre-Dicembre 1992 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/70%

TEOLOGIA OGGI



DI FRONTE ALLA MORTE: ASPETTATIVE E DISAGIO DI CREDENTI E NON CREDENTI*

Mario Cantilena

Per me, questo, è un tema *sentito*. Non soltanto alla morte ho pensato sempre abbastanza spesso: ma sono anche, debbo confessarlo, attratto dall'argomento, che pure mi fa orrore. Accade, a volte, di soffermarsi volentieri ad osservare, con piacere perverso, proprio le cose che ci fanno orrore: dall'impudente idiozia di certi personaggi televisivi, ad un serpente che si contorce sul terreno. Eppure so di non essere all'altezza della situazione. Non ho riflettuto abbastanza a lungo, e poi ho l'impressione che sia già stato detto tutto; e benché il tema sia inesauribile, non sarò in grado di dire niente di nuovo. Tenterò soltanto di difendere un punto: quello che definirei il diritto di essere, nello stesso tempo, cristiano e pauroso della morte.

Cominciamo dalla prima ovvietà. Ciò che ci riguarda, ci mette in crisi, ci fa soffrire della morte, è principalmente la morte degli altri: l'unica della quale facciamo una parziale, ma dolorosa e ripetuta esperienza vivendo. Della nostra morte ci manca la percezione, e l'idea ci è anzi così estranea che, come diceva Cicerone, nessuno è così vecchio da non pensare di poter vivere almeno un anno ancora (*de sen.* 7, 24). Diversamente, ben diversamente stanno le cose con l'idea della morte altrui. Io sono stato, e non credo d'essere stato il solo, accompagnato ogni giorno, fin da bambino, dalla paura della morte di mia madre. Ricordo di aver molte volte pregato chiedendo di precederla nel morire, e debbo dire che solo dopo la sua morte sono stato liberato da questo pensiero, il cui potenziale angosciante s'era venuto dispiegando sempre di più negli ultimi tempi della sua vita. E solo con la morte di mio padre sono stato totalmente abbandonato dall'assillo di *Thanatos*, che, per quanto rimosso, sublimato, latente, era sempre lì, presente, a incupire un pochino le mie giornate. Sono ora in una fase della vita in cui questo pensiero è molto meno vivo, sembra anzi sparito del tutto: ma so che è questione di tempo, e tornerà. Davanti a questa, che è la nostra unica,

dicibile esperienza della morte, siamo infatti sbattuti più e più volte nel nostro vivere ordinario, attraverso la perdita degli amici o dei congiunti, di modo che si può dire, come è stato detto, che ciascuno di noi in realtà "muore" parecchie volte. Debbo ammettere che anche alla morte ci si possa abituare, se è vero, com'è vero, che esistono diverse professioni che con i morti e la morte hanno a che fare quotidianamente. Ma io non riesco ad immaginarmi *mai* abituato o riconciliato con quella che rimane, certamente per me, ma non credo per me solo, l'ultima nemica. Alla mia morte forse potrò rassegnarmi; accettare quella degli altri, no.

Ora, ed è la seconda ovvietà, il mio atteggiamento di ripulsa verso questo aspetto della realtà, che in me arriva al fastidio nel toccare una busta listata a lutto, nel passare davanti ad un negozio di pompe funebri, o nel fare ciò che pure la *pietas* umana richiede, periodiche visite al cimitero, è il prodotto, oltre che di una vicenda psicologica soggettiva, di tutta una disposizione culturale del nostro tempo. La nostra società ha rimosso la morte. Lo sappiamo. Ce lo ripetono tutti i giorni. Questo, della censura e della rimozione della morte, è uno dei temi ritornanti (ritornante, in effetti, fino alla sazietà) della pubblicistica sull'argomento. Non c'è articolo di giornale, tavola rotonda, inchiesta televisiva, che, sfiorando il problema della morte, non registri e non deplori questo silenzio, questo allontanamento dalla soglia della coscienza, questa paradossale snaturalizzazione della cosa più naturale del mondo. E certamente il fatto è incontrovertibile, e non c'è bisogno di documentarlo. Da anni non si muore in casa, e di conseguenza i bambini, e ora anche gli adulti, non hanno più il contatto diretto con questa esperienza. Il malato destinato a morire scompare dalla società visibile, che quindi è fatta di sani, e i momenti obbligatori del lutto pubblico sono gli unici in cui si deve ammettere che la morte esiste. Ma ai funerali si parla d'altro. E' noto poi che

in America il *business* mortuario ha esercitato l'ingegno degli addetti, sempre più capaci di mascherare l'evento luttuoso, mediante espedienti tecnici e psicologici (dalla cosmesi della salma a quella del linguaggio) atti a ridurre al minimo il contatto dei sopravvissuti con la realtà della morte.

Tutto ciò è noto, e si suole deplorarlo; specie fra cattolici. E' di qualche anno fa un libro di rara volgarità intellettuale, di un celebrato giornalista cattolico, in cui di questa rimozione si fa un bersaglio polemico per più di quattrocento pagine, addebitando alla cultura radicale o marxista, o ai nuovi teologi che se ne sono fatti irretire, le colpe di questa falsificazione della realtà, cui si oppone invece il cristianesimo che, pur guardando in faccia la tragedia della morte, è aperto alla speranza. Il libro è pletorico, conformista *sub contraria specie*, e a volte insopportabilmente triviale, ma non si può negare che questa realtà di censura, rimozione, negazione della morte esista: qualunque sia il livello di banalità con cui lo si constata, il fenomeno c'è. Esso è stato indagato e descritto con lucidità e penetrazione da decine e decine di studiosi: il nostro tempo, infatti, che ignora la morte, ha inventato la tanatologia. Cosa si potrebbe aggiungere di nuovo? A me interessa sottolineare solo due aspetti della cosa.

In primo luogo - ed è un'altra grande ovvietà - questo fenomeno coinvolge anche noi credenti. Che non siamo mediamente diversi dai non cristiani. Ho già parlato di me, ma il discorso vale per molti di noi. Vale per molti preti, ad esempio. Quante volte capita, nelle messe da morto, sentire l'imbarazzo emergere nelle omelie? Si potrebbe anche capire, data la circostanza, l'esigenza di non rinnovare, parlando della morte, il dolore dei congiunti. Ma il fatto è che la morte, come oggetto di meditazione, e di meditazione credente, è del tutto sparita dalle omelie, anche non esequiali, delle nostre chiese. E sì che fino a non molto tempo fa, e per vari secoli prima, era un tema privilegiato. Fino a qualche decennio fa era possibile trovare nelle librerie un libro come *L'Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso de' Liguori, che dal 1758 era stato per duecento anni un vero *best-seller* della spiritualità e dell'ascetica, di cui s'erano nutriti una quantità di uomini illustri. Oggi chi legge sant'Alfonso? Sergio Quinzio racconta, in un articolo tuttora inedito, come l'esercizio della buona morte fosse quotidianamente praticato nella scuola salesiana da lui frequentata: "Ci si prefigurava il momento dell'agonia, con il gelido sudore della fronte, il tremore delle mani, l'irrigidimento dei piedi, il terrore che invade l'uomo in disfaccimento; e ad ogni prefigurazione di quegli istanti si rispondeva: 'misericordioso Gesù, abbiate pietà di me!'".

Che cosa resta di tutto ciò? Niente: e si può certo non rimpiangere queste cose. Ma al loro posto che cosa c'è? Io ho cercato qualche libro che mi potesse aiutare, sì, diciamo pure *consolare*, quando avevo la mamma ammalata e condannata, ma nelle nostre librerie non c'era nulla, o quasi. A dire il vero, un libro l'avevo trovato, ma era svolto in chiave medico-psicologica, e si apriva con un test: bisognava indicare a quale età si sarebbe preferito morire (40-50; 50-60; ecc.). L'ho richiuso con orrore, perché nessuna età mi sembrava accettabile. Ma comunque non era un libro "spirituale". Caduta insomma la vecchia ascetica, è rimasto il vuoto. Alla rimozione della morte operata dalla nostra cultura non si sottrae nemmeno la pubblicistica cristiana. Forse solo i certosini continuano a

dirsi "*memento mori*": la formula rituale del mercoledì delle ceneri, com'è noto, ha sostituito, al ricordo della mortalità dell'uomo, un più essenziale, ma certo meno "impressionante", "*convertiti e credi al Vangelo*".

In secondo, luogo andrà forse ricordato che il fenomeno che deploriamo non è proprio così recente, ed il silenzio totale sulla morte dei nostri giorni ne è solo l'ultima manifestazione. Ripartiamo proprio da sant'Alfonso. A metà del Settecento la società, in quanto corpo collettivo, non ha ancora raggiunto una censura della morte capillare e sistematica. Ma già sant'Alfonso scriveva ad es.: "Al presente i peccatori *discacciano* la memoria e il pensiero della morte e così cercano di trovare pace (benché non la trovino mai) nel vivere che fanno in peccato".⁽¹⁾ E diceva anche, di una famiglia dove è morto qualcuno: "fin da principio i parenti più stretti non vogliono più sentirne parlare, affinché non si rinnovi loro la passione. Nelle visite di condoglianza *si parla d'altro*; e se taluno esce a parlare del defunto, dice il parente: per carità non me lo nominate più".⁽²⁾ L'angoscia della morte, negli individui, era dunque molto forte, sebbene la società e la Chiesa non la registrassero ancora. E ancora le ricerche degli storici hanno dimostrato che gli sforzi per limitare quest'angoscia erano andati aumentando da quando, più o meno nel Rinascimento, s'era ricominciato a capire l'importanza del corpo, e attraverso i lunghi secoli in cui l'Europa era stata devastata da epidemie, stragi e guerre di ogni sorta.⁽³⁾

Sembra invece che nel Medio Evo la morte fosse una compagna naturale dell'uomo e della società. Da un alto l'esposizione alla vista di malati, moribondi, cadaveri, era del tutto normale; la dimestichezza coi morti, all'opposto di oggi, era comune a quotidiana; nei cimiteri ci si ritrovava per mangiare, conversare, commerciare, ballare e fare all'amore. Dall'altro, la vita eterna, più che un oggetto di fede, era una convinzione acquisita, condivisa e profondamente interiorizzata: ma ciò, si badi bene, in un contesto in cui al corpo non venivano certo riservate attenzioni qualitative e quantitative minimamente paragonabili alle attuali, in termini di pulizia, igiene, cure mediche ecc. Sembra comunque che, al prezzo di una vita quotidiana durissima e spesso miserabile, si possa riconquistare familiarità con la morte, ed eliminarne l'angoscia. Sempre che, verrebbe da obiettare a un profano, le numerose "visioni" dell'al di là, da Giacomino da Verona a Dante, passando per una folta schiera di minori (a me) sconosciuti e predicatori (a me) ignoti; sempre che queste descrizioni dell'al di là, coi loro tratti di carnalità suggestiva ed inequivocabile, non tradiscano, agli occhi di un lettore sospettoso, appunto la sublimazione di un'angoscia. Che cos'altro si può vedere, ad esempio, nella grande sequenza di Tommaso da Celano, il *Dies irae*, coi suoi accenti di terrore, la tromba che spande il suono per i sepolcri, il re della maestà tremenda, se non il trasferimento, alla scena del giudizio, del terrore della morte? Che cos'altro sostiene, se non l'angoscia della morte, la tematica *de contemptu mundi* così comune in tutti i secoli della Cristianità? O la descrizione degli ospedali di Bonvesin de la Riva, o tanta poesia di Jacopone (penso ai "Contrasti tra anima e corpo", o alla "Lauda XXV", o a tante altre) se non l'osservazione tutt'altro che pacificata o "risolta" del declino, della vecchiaia, e della morte stessa, vista non come liberazione dalle sofferenze, ma come ultima crudeltà di una vita miserevole? Per non parlare di una credenza negli

spiriti vaganti, così diffuse nel popolino, o delle raffigurazioni pittoriche o musive dei tormenti dei dannati. Non sarà dunque lecito, almeno al non-specialista, concludere che forse anche la naturalità della morte nel Medio Evo aveva una sua contropartita di angoscia non minore di quella odierna? Solo che la fede nella vita eterna (oltretutto in una vita eterna spesso così simile, almeno nei patimenti, a quella terrena), e la capacità di immaginazione, consentivano di dislocare l'angoscia dal momento del trapasso a quello del giudizio.

Tutto questo per ricordare una quarta, macroscopica ovvietà: che l'angoscia di morte è di per sé ineliminabile, perché intrinseca alla specie umana. Le diverse culture vi reagiscono in modi differenti, sublimando o rimuovendo, con l'immaginazione o la razionalità, pregando o facendo gli scongiuri, ma all'uomo non è dato di vivere la mortalità della propria specie con la naturalezza indifferente con cui ammette la mortalità delle altre specie viventi. Il risultato di uno degli studi più recenti e sistematici in proposito è del tutto perspicuo e convincente ⁽⁴⁾, e conferma la natura "biogrammatica" del bisogno di amortalità della specie umana. Qual è ora la situazione del nostro tempo? Cito direttamente Acquaviva: "(...) avendo la certezza di morire e il terrore della morte che gli deriva dalla memoria della specie, e che per questo non può cancellare, l'uomo si costruisce un sistema di credenze - vere o false che siano - che comunque gli danno la certezza o la speranza di non morire, di durare in eterno oltre la morte. Questo gli dà o può dargli la pace (...) nella società contemporanea l'uomo ha spesso negato la religione e l'al di là e ha quindi distrutto la strategia della lotta contro la morte adottata dall'umanità, con mille varianti, dalle origini fino a ieri (...) una volta perduta la strategia contro la morte, l'unica alternativa possibile era la sua negazione o rimozione". ⁽⁵⁾

Anche chi trovasse "riduttiva" questa spiegazione della religione (che del resto l'autore non pretende essere esaustiva), non potrà non convenire sul resto del discorso. Davanti a questa realtà di fatto, ben si può capire il disagio dei credenti. Da un lato, essi si sentono destinatari di una promessa di vita eterna; dall'altro, non possono evitare di essere ciò che appunto sono, cioè figli di questa cultura, che ha cancellato ogni sicurezza; e sentono venir meno le loro stesse parole. Di parole sull'al di là, sul destino delle anime, sulla brevità della vita, la Chiesa storicamente ne ha sempre avute in abbondanza. Oggi fa sempre più fatica a dirle. Ora dobbiamo chiederci se questo silenzio è tale da mettere in questione la nostra identità di cristiani, se cioè esso sia, oltre che inevitabile, legittimo.

Non sarà forse inutile fermarsi su una considerazione preliminare: ossia che gran parte della predicazione e della spiritualità sulla morte che abbiamo alle nostre spalle continuava una tradizione sostanzialmente precristiana. Quando si imputa al cristianesimo di essere una mitologia poco più che consolatoria, cui si contrapporrebbe una presunta naturalezza pagana nell'affrontare la vita e la morte (e c'è ancora chi fa di queste contrapposizioni), si commettono almeno due errori. Da un lato, si pensa che l'orrore della morte sia uno specifico moderno, mentre abbiamo ricordato che si tratta di un fenomeno caratteristico della specie umana. ⁽⁶⁾ Dall'altra parte, si semplifica intollerabilmente il quadro della religione greca e romana, dando per scontato che l'interesse per una vita ultraterrena si sviluppò solo in un'età tardo antica. Il che è certamente

falso, dato che è proprio nel periodo classico che si concentrano la gran parte delle testimonianze di questo interesse ⁽⁷⁾. Anzi, la tematica dell'immortalità dell'anima, della beatitudine e della sofferenza dopo la morte, del corpo come prigionia, ecc., hanno corso almeno a partire dal VI secolo a.C., e non bisogna credere che quel processo di iniziazioni, di rituali, di credenze che va sotto il nome di "misteri", coinvolgesse solo sparute minoranze: per prescindere dagli altri, l'iniziazione ai misteri eleusini (che prometteva felicità sulla terra e beatitudine dopo la morte) coinvolgeva annualmente migliaia di persone. Il Pitagorismo e l'Orfismo, sulle cui radici culturali non tentiamo nemmeno di addentrarci, alimentarono per secoli l'idea di una morte come liberazione dell'anima dal corpo, e benché questa materia sia fra le più controverse, ci sono pochi dubbi che Platone ne sia stato profondamente influenzato. Quando egli scrive nella VII lettera (335 A) "bisogna davvero sempre credere agli antichi e sacri *logoi* che ci rivelano che l'anima è immortale e che avrà dei giudici e pagherà delle grandissime pene, quando sarà separata dal corpo", noi vediamo chiaramente il ponte, per così dire, che unisce questi antichi *logoi* (antichi già per Platone) al pensiero cristiano. Andrà anzi sottolineato come, nei confronti delle descrizioni e della topografia dell'al di là degli scritti orfici, la rivelazione biblica sia assolutamente sobria. Non altrettanto si può dire di ciò che è stata la riflessione e la predicazione della Chiesa nel corso dei secoli. San Tommaso d'Acquino poteva porsi seriamente delle questioni di dettaglio che a noi sembrano incredibili ⁽⁸⁾, ed io ho sentito un padre benedettino raccontare l'al di là con sorprendente profusione di particolari. Benché oggi questo genere di illustrazioni abbia molto meno corso, non è male ricordare che esse sono tutte debitorie, anche se certo inconsapevolmente, di una cultura precristiana. Il Vangelo, benché prometta la risurrezione, non dà notizie sulla vita ultraterrena. Ciò non significa che certe curiosità dell'uomo non siano comprensibili, ma, appunto, che i cristiani non sono deputati ad appagarle. D'altra parte, quella delle religioni misteriche non è l'unica maniera attraverso cui l'antichità pagana ha organizzato le sue difese contro l'angoscia della morte. Ci furono anche gli argomenti dei filosofi, e questi furono così belli e persuasivi che i cristiani li hanno assunti pressoché intatti. Non si può non citare Socrate, tanto per cominciare, riassumendo il suo atteggiamento come ce lo riferisce Platone nell'*Apollogia*. Temere la morte non è altro che credersi saggio senza esserlo, perché è credere di sapere ciò che nessuno sa. Della morte infatti non sappiamo se non sia, per caso, il maggiore di tutti i beni che possono capitare all'uomo, benché sia temuta come fosse il peggiore dei mali. E poiché al giusto non può capitare alcun male, né in vita né in morte, in quanto tutto è ordinato dalla benevolenza divina, e allora o la morte è un sonno senza sogni; e nessun sonno è migliore di questo; o è il passaggio ad un altro luogo, dove ci ritroveremo tutti: e in tal caso sarà una gioia incontrare Orfeo, Omero, gli eroi, e seguire a studiare e a ricercare. Il finale, memorabile, di questo dialogo è sorretto da questa logica: "ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuori che a Dio" (trad. Valgimigli).

Ma l'autorità di Platone impone che ci riferiamo direttamente a lui, come ispiratore di tanta teologia e letteratura cristiana. Dei moltissimi luoghi menzionabili, basterà ricordare almeno il *Fedone* per trovare, per dir così, la

"materia prima" di tanta omiletica. E' fatale, afferma qui Socrate, che si abbia paura della morte se non si è persuasi che l'anima è immortale: il filosofo crede invece che morire sia andare verso divinità sagge e buone: "se non pensassi questo, avrei torto a non rammaricarmi di morire" (63 B). La vita del filosofo, anzi, non è altro che preparazione ed esercizio alla morte, perché solo dopo la morte la sua anima potrà attingere la vera sapienza. Bisogna allora abituare l'anima a separarsi dal corpo, a racchiudersi in sé medesima, fuori da ogni elemento corporeo, per quanto possibile fuori della vita presente. Filosofare insomma, come sintetizzerà Montaigne, è imparare a morire.

Nessun dialogo autentico di Platone ha comunque come tema specifico la morte. Ad essa è dedicato invece l'*Assioco*, pseudoplatonico, e di datazione molto incerta (ma non posteriore al I sec. a.C.) dove si trovano esposti tre argomenti "classici" a consolazione della morte, ciascuno dei quali ha avuto fortuna nella filosofia togata, in quella popolare, nella religione e nella letteratura. In primo luogo, troviamo l'affermazione della provvidenzialità della morte fondata sulla difficoltà di vivere: la vita è così piena di mali, che gli dèi la tolgono presto a chi più amano (una versione attenuata della celebre sentenza di Sileno, per cui il maggiore dei beni è non esistere, e, una volta entrati nella vita, uscirne al più presto possibile). Questo motivo è molto longevo, e si ritrova, ad esempio, nella "Elizabeth Childers" dell'*Antologia di Spoon River*. Un secondo argomento, che è rimasto legato alla fama di Epicuro, è quello per cui la morte non riguarda i vivi, in quanto non c'è, né i morti, in quanto non sono più vivi, e non possono sentire alcuna privazione. E anche questo argomento ha una vitalità insospettata.⁽⁹⁾ Il terzo argomento è poi quello dell'immortalità dell'anima, che una volta liberatasi dal carcere corporeo abiterà nelle sedi celesti dov'è la pace eterna. Con questa dovizia di argomenti (ma solo il terzo è in grado di persuadere il protagonista del dialogo), l'*Assioco* è uno stretto parente, se non proprio un prototipo, di quel genere letterario tipico dell'antichità greca e romana che è la *consolatio*, in cui filosofia e retorica si combinano per tentare di assicurare all'uomo l'innocuità almeno parziale della morte.⁽¹⁰⁾ Platone, Aristotele, Epicuro, Stoici, Cinici, tutte le scuole fecero la loro parte. Particolare successo arrise al περὶ πένθους ("Sul dolore") di Crantone, filosofo accademico molto celebrato nell'antichità, e citato ancora da san Girolamo, ma purtroppo a noi quasi completamente sconosciuto. Ora le origini di questa letteratura sono state individuate nella sofistica, nella sua fiducia nella potenza della parola, la cui efficacia sull'anima è come quella delle medicine sul corpo, come si esprime Gorgia. Ed è Antifonte ad escogitare una τέχνη ἀλυπίας ("arte di non soffrire"), mentre ad Alcidamante, discepolo di Gorgia, è attribuito addirittura un *Elogio della morte*. La *consolatio* sopravvive almeno fino ai primi secoli cristiani (molte lettere di san Girolamo sono *consolationes*, come le orazioni funebri di sant'Ambrogio), per poi tramontare rapidamente, almeno come genere letterario. Come osserva A. Traina⁽¹¹⁾, le lettere di sant'Agostino, nei confronti di quelle di san Girolamo, sono "più asciutte e meno convenzionali. Non occorrono più molte parole per consolare il vero cristiano: *consolatur te fides et spes tua* (ep. 92, 1)".

Ora io non so se nel corso dei secoli la spiritualità e l'omiletica della Chiesa siano state più vicine alla sobrietà agostiniana o, come sospetto, alle consolazioni pagane.

Ma certo dobbiamo ammettere che quanto di meglio l'uomo potesse dire per non aver paura della morte, era già stato detto dai sapienti antichi. E d'altra parte, per quanto sia banale, va anche riconosciuto che, nonostante l'invito di S. Paolo, i cristiani davanti alla morte hanno continuato ad affliggersi come i pagani.

Oggi sentiamo che tante parole sono consumate, spente, indicibili. Le condoglianze che ancora, stancamente, ci scambiamo, hanno immancabilmente al centro la frase, detta o sottintesa, "non so cosa dirti". E tutti, credenti o no, siamo ugualmente, inevitabilmente, imbarazzati e afasici.

Ora tutto questo non può non crearci delle perplessità. Io confesso di essere stato colto da un forte senso di colpa leggendo qualche anno fa un articolo in merito che conteneva queste parole⁽¹²⁾: "E' questa vittoria della morte come esperienza quotidiana il compito del credente, il suo specifico storico. Altri potrà fare cose più grandi di lui, più umane di lui, secondo la storia, ma egli solo possiede il profumo della Resurrezione, egli solo ha la vita eterna come orizzonte attuale". Mi sono riconosciuto impari al compito di testimone della Resurrezione, oltre che per altri motivi, proprio perché avevo paura della morte. Oggi però non sarei più così certo della fondatezza di questo senso di colpa. E non solo perché non mi riconosco all'altezza di quel vivere "escatologicamente" ogni giorno, che anche l'autore sopra citato indicava come condizione per vincere la paura della morte. Ma per qualche considerazione di fondo.

La nostra fede, la fede di ciascuno di noi, non ce la siamo data da soli... E benché ciascuno di noi sia responsabile di come custodisce e sviluppa questo dono del Signore, è certo che questo dono ci raggiunge mediato, plasmato, condizionato dal tramite della storia, a cui l'uomo può tentare di sfuggire (e anche di quest'illusione si fa la storia) ma a cui nulla si sottrae. Insomma non si crede solo con una fede individuale. La nostra fede è sempre legata alla fede, e alla non-fede, della Chiesa, degli altri uomini, del nostro tempo.

Ora, quali sono le condizioni nelle quali il credente si trova oggi ad affrontare il problema della morte? Per cominciare, una realtà sociale diversissima da quella di mezzo secolo fa. Noi viviamo la morte in condizioni di solitudine mai prima sperimentate. Fino a cinquant'anni fa esistevano molti valori comuni che regolavano il vivere individuale, e la comunità era talmente aggregata su questi valori che ad esempio morire per lei in guerra era considerato quasi naturale. Oggi invece l'uomo vive da solo infinitamente più di ieri, e per questo muore da solo, come vive sempre più solitariamente anche il proprio Cristianesimo. Oggi non c'è famiglia patriarcale, se pure c'è ancora famiglia, né aggregazione sociale; e la Chiesa stenta a riguadagnare un'autentica fisionomia comunitaria, onde la fuga nei gruppi. Che però, per quanto siano gratificanti, anzi, quanto più sono gratificanti, non sono, appunto, la realtà. L'unico dato, l'unico valore comune è oggi paradossalmente la televisione, cioè uno strumento che ci relega, nella sua fruizione, al silenzio e all'isolamento. Quindi, i credenti sono, in quanto uomini di oggi, a priori molto più vulnerabili di ieri.⁽¹³⁾

In secondo luogo, abbiamo già ricordato le ragioni per cui l'angoscia di morte grava sul nostro tempo con un peso senza precedenti. All'uomo della società postcristiana, per

il quale le parole della fede non hanno più senso, non è d'altra parte possibile vivere la morte così come la vivono altre religioni o altre culture. Dopo il cristianesimo, c'è solo l'ateismo: la realtà che passa e muore è l'unica realtà, e la morte l'ultima parola. Come si può non inorridirne e non rimuoverla? Là dove la morte è la grande *prova*, la grande iniziazione, è possibile valorizzarne il significato. Dove la morte è il nulla che inghiotte il tutto, l'unica possibilità è tacerla. Ma, negata o taciuta la morte, non si riesce ad eliminare la paura: cos'altro è il crescere dell'ansia, dell'insonnia, della depressione? Cos'altro fa, se non spiare la morte, l'uomo che guarda ansiosamente allo specchio i segni dell'invecchiamento, e fa esami periodici dal medico? Più la morte è taciuta, più l'angoscia grava; e più l'angoscia grava, meno se ne può parlare. La stessa passione per la storia, caratteristica degli ultimi due secoli, secondo una suggestiva tesi di M. Eliade⁽¹⁴⁾, tradisce la coscienza e l'ansia della morte. La rimozione, per la nostra società, non è un'opzione culturale, è una necessità biologica. Protestare contro questa rimozione significa presumere che tutta una civiltà possa ridiventare credente semplicemente volendolo, o per convenienza, o per ragionamento. Si tratta di un sogno storico integrista, o comunque di una protesta velleitaria. Né può il singolo credente restare intatto da questa cultura: e ciò non solo per l'impossibilità, già ricordata, di sfuggire alla storia. Ma proprio per la natura dialogale della fede cristiana, che non consente l'accesso a Dio se non attraverso i fratelli. Vivere la fede è come vivere la famiglia: da soli è impossibile.

In terzo luogo, e per tutto quanto ho già detto, noi credenti non possiamo far finta di vivere il cristianesimo come se nessuno ne avesse sentito parlare: abbiamo due millenni di storia alle spalle, che nel bene e nel male determinano non solo la credibilità, ma la dicibilità stessa del messaggio. E se la *proposta*, ossia i contenuti di vita e la visione dell'uomo suggeriti dal Vangelo continuano, nonostante tutto, ad affascinare anche l'uomo del nostro tempo, la *risposta* cristiana agli interrogativi sulla morte non può non aver perso molta credibilità, dato il protrarsi di un ritorno del Cristo, promesso per subito, ma ormai rimesso alla fine della storia. Proprio sul punto del passaggio fra storia ed eternità, insomma, la Chiesa, che già in fase neotestamentaria aveva dovuto modificare il suo punto di vista, deve oggi ammettere di non sapere come stanno le cose, e almeno due o tre interpretazioni diverse si dividono il campo. Cosicché i teologi sono oggi più socratici, e sanno di non pare tutto ciò che una volta credevano di sapere. E quindi tacciono, con serietà, di tutto ciò che ignoriamo, le gioie del paradiso e soprattutto le pene dell'inferno, su cui si sono scritte in passato intere biblioteche dell'orrore, che hanno schermato di fatto l'annuncio del Vangelo. Chi insomma non conosce né il quando né il come della parusia, ha imparato a parlare meno di una vita futura di cui non può dire altro se non che ci sarà. Oltretutto, in un credente del nostro tempo, risuona inevitabilmente alla coscienza il monito di Bonhoeffer: "la fede nella risurrezione non è una risposta al problema della morte".⁽¹⁵⁾ Perché? Ma perché anche per un credente ciò che fa problema, ciò che non si consola facilmente, è il *morire*, non il dopo morte. Dal morire non ci salva nessuno, ed in questo credenti e non credenti siamo tutti nella stessa barca, accomunati dallo stesso identico terrore, quello dell'ultimo respiro. Questo, che è il limite delle consolazioni socratiche ed epicuree, lo è anche del cristia-

nesimo stoicizzante di tanti sermoni e di tanti necrologi.⁽¹⁶⁾

Dunque, il Cristianesimo non è riuscito a vincere la paura della morte. Ma era questo il suo compito? La paura della morte è biologica, così come il bisogno di non morire. Anche la religione, in quanto crea sistemi di difesa contro questa paura, risponde ad un'esigenza vitale. Ma per un credente il cristianesimo è ben di più, o ben altro, che una religione. La religione è un affare dell'uomo. Il Cristianesimo, per un credente, è in primo luogo un affare di Dio. E' l'assunzione da parte di Dio della totalità della natura umana. Paura della morte inclusa. Infatti, a differenza di tanti santi e di tanti filosofi, Gesù di Nazareth ha avuto paura di morire, ha pianto sul sepolcro di Lazzaro, ed è morto urlando sulla croce (Mc 15, 37 par.). E questo Gesù era Dio. Egli ha subito la morte come la maggior parte degli uomini. Il messaggio cristiano non è la riconciliazione con la morte, è la promessa della resurrezione. Ma questa promessa è escatologica, riguarda la domenica del mondo: e tutti noi abbiamo davanti il venerdì. Perché dovrei vergognarmi se dico che detesto questo venerdì, che "vorrei che fossa già passato"? Di gente che ha saputo "morire bene" la storia ne ricorda molta. Socrate ne è forse il paradigma insuperabile. Troppa gente immagina però che questa, del morire con serenità, da sapiente, sia la prerogativa del cristiano. Quanti non credenti dicono di invidiarci per questa virtù? Quante volte ci siamo sentiti predicare la morte serena, impassibile, anzi gioiosa di questo o quel cristiano esemplare? Ma la Chiesa per fortuna non è un club di superuomini.⁽¹⁷⁾ Certo esistono cristiani che non temono il morire. Ma, se non lo temono, non è tanto perché sono cristiani migliori, quanto perché le loro vicende biopsichiche e socioculturali li hanno messi in condizioni di non temerlo. Così come molti non credenti non lo hanno temuto, e vi hanno guardato con serenità, pur essendo alieni da ogni speranza escatologica. E chi non ha questa fortuna? Deve sentirsi in colpa?

Non esiste un tempo più o meno vicino a Dio, perché l'incarnazione del Verbo vale per tutti i popoli di tutti i tempi. La fede cristiana oggi possibile è solo quella, povera e nuda, di chi è andato perdendo nel tempo tutti i supporti e gli orpelli di una cristianità vittoriosa, sicura del fatto suo, onusta di certezze e di risposte, forte del numero degli aderenti, intatta dalla critica e dal sospetto, e per questo straricca di parole. Oggi le parole ci mancano: e la fede è, per l'appunto, sempre più soltanto fede. Accettazione del mistero, non sua cancellazione: accettazione fiduciosa, certo; paziente, necessariamente. Più o meno facile, secondo i casi. Ma di mistero, per tutti, si tratta.⁽¹⁸⁾ Certo, a noi cristiani spetta dire al mondo che questo mistero è un mistero amico, e che la morte è soltanto penultima: ma le parole per dire questo sono poche, sobrie, sommesse: come queste di Kierkegaard: "Se ti sei messo a letto per non alzarti più, e si aspetta soltanto che tu ti volti dall'altra parte per morire, e il silenzio cresce attorno a te, quando un po' alla volta i parenti se ne vanno; (...) e anche quando l'ultimo di essi si è chinato per l'ultima volta su di te perché ti sei voltato dal lato della morte, c'è ancora uno da quella parte, l'ultimo che era il primo, il Dio vivente".⁽¹⁹⁾ Dio ci è vicino: più di questo, non siamo chiamati a dire; e anche questo, a volte, è indicibile.

Che cosa concludere comunque su questa rimozione culturale della morte, di cui, pur deprecandola, partecipiamo

tutti? Secondo il *Prometeo incatenato* di Eschilo, uno dei doni fatti dal titano agli uomini sono le τυφλὰ ἑλπίδες, le "cieche speranze", che consentono loro di vivere senza pensare alla morte. Prometeo è il grande eroe culturale, che concede agli uomini il fuoco, le tecniche, la scrittura. E' anche colui che plasma il primo uomo dal fango, ed è per l'appunto φιλόανθρωπος, "filantropo", un aggettivo che entra nella lingua greca e nella cultura occidentale in riferimento a lui. Ebbene, io in questo mi sento molto prometeico. Se l'uomo pensasse alla morte, non potrebbe vivere, e di questa rimozione, come cristiano, io ringrazio il Signore. Quanto al vedere, il parlare, il familiarizzarsi con la morte, forse il credente, più ancora del non credente, ha il diritto di domandarsi: "e perché mai?" Perché dovrei sentirmi ricordare la finitezza della vita, il gelo del sepolcro, l'orrore della decomposizione? Perché velare di tristezza la serenità dei bambini, e dissimulare la ripulsa verso la morte sotto una maschera di finta naturalezza? Quando, oltretutto, se sono cristiano, il mio Dio è il Dio della vita?

Detto tutto questo, nonostante tutto questo, io ritengo che esista comunque un motivo serio perché il cristiano debba reagire, in una certa misura, alla censura della morte che lo circonda ovunque.

Ma questa ragione non è, vale la pena di precisarlo, una ragione apologetica. Se non bastassero le giuste e ripetute accuse di Bonhoeffer contro la meschinità di chi fa leva sul limite dell'uomo per parlargli di Dio, quasi che fosse necessario guastare la festa della vita, basterebbe ricordare semplicemente che questa apologetica è *fallita*. Come è stato brillantemente osservato⁽²⁰⁾, sullo stesso convincimento della brevità della vita si basano le opposte convinzioni di Lorenzo de' Medici e di Girolamo Savonarola.

Né si tratta di un'esigenza "spirituale". Vivere cristianamente è certamente vivere "con la valigia pronta", come diceva Papa Giovanni, o "con le scarpe ai piedi", come aveva detto Montaigne. Ma se non è il Vangelo a orientare la nostra esistenza, difficilmente lo sarà la contemplazione della morte, per quanto potente e fascinosa, in fondo, questo tema sia. Morire è un lavoro da fare, un compito fra gli altri; forse (chi può dirlo?) il più difficile della vita; e, almeno secondo la mia esperienza, le cose che riescono meglio non sono quelle a cui si pensa troppo. E anche la santità, com'è noto, si raggiunge per distrazione.

Ma una buona ragione evangelica per non dimenticare la morte esiste davvero: non si può lasciare in solitudine chi vive questa esperienza. In questo, certamente, il cristiano non può aver dubbi. Star vicino a chi muore, o a chi ha subito un lutto, è opera di misericordia che rende presente la carità divina, e a questa nessun cristiano ha il diritto di sottrarsi. Ma la compagnia che può dare un credente non è quella di un esperto in τέχνη ἁλυσίας; egli non è un filosofo, un eroe, un prestigiatore delle parole. Specialmente oggi, come ho detto, egli è afasico come gli altri. Ma sta accanto al morente, come sta vicino a chi è colpito dal lutto. Senza parlare, perché non sa cosa dire, perché non c'è niente da dire; ma sta lì, dove sta il Cristo, accanto al fratello sofferente, in cui soffre lo stesso figlio di Dio. E oggi che tutte le parole della fede sembrano consumate e spente, è il cristiano stesso la Parola che riassume tutte queste parole. Ed il suo silenzio umile, imbarazzato, sgomento davanti al Mistero, è forse l'unico Vangelo che ci sia ancora possibile predicare.

NOTE

- (1) S. ALFONSO DE' LIGUORI, *Apparecchio alla morte*, Pescara, Paoline 1961 (9), p. 57.
- (2) Id. p. 11.
- (3) V. per tutti il lavoro di S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Roma-Bari, Laterza 1990, pp. 117-60.
- (4) ACQUAVIVA, *op.cit.* p.13 s., e *passim*.
- (5) Id., p. 158.
- (6) J.D.URBAIN ("Morte", in AA.VV., *Enciclopedia*, 9, Torino, Einaudi 1980, pp. 519-556) ricorda che l'ideale della morte improvvisa si afferma nell'Illuminismo, per poi crescere progressivamente fino a trionfare incontrastato fino ai nostri giorni. Io non dimenticherei che nella leggenda greca il più grande regalo che Era potesse fare a Cleobi e Bitone, o Apollo a Trofonio ed Agamede, era quello di morire durante il sonno.
- (7) V. ad es. W. BURKERT, *Antichi culti misterici* (tr.it.), Roma-Bari, Laterza 1989, p. 33 s.
- (8) Traggo solo qualche esempio dal Supplemento alla Terza parte della *Summa theologiae*: "Utrum vox tubae sit causa nostrae resurrectionis"; "Utrum resurrectio futura sit in noctis tempore"; "Utrum capilli et unguis resurgent in humano corpore"; "Utrum ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro"; per non parlare dei tredici articoli della *Quaestio XCVI de aureolis*.
- (9) Lo splendido articolo di Urbain, cit. a n. 6, muove dall'assunto che la morte è una non-realtà creata dal linguaggio. Un libro recente sulle *Rappresentazioni della morte* (a cura di R. Raffaelli, Urbino, Quattro-Venti 1987) si apre con il lucreziano *nil igitur mors est ad nos neque, pertinet hilum*.
- (10) V.R.KASSEL, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munchen, Beck 1958. Una sintesi rapida ed efficace è l'introduzione di A.Traina alle *Consolazioni* di Seneca, Milano, BUR 1987.
- (11) *Op.cit.*, p. 15 s.
- (12) G.BAGET BOZZO, "Censura della morte", ora in *L'elefante e la balena*, Bologna, Cappelli 1979, p. 269.
- (13) V., tra gli altri, URBAIN, *op. cit.* (a n. 6), p. 526; G.BAGET BOZZO, in AA.VV. *Io e la morte*, Milano, Apocalisse 1980, p. 33; S. QUINZIO, *ibid.* p. 99 s.
- (14) Ora in *Miti sogni e misteri*, Milano 1990 (3), p. 55 s.
- (15) D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Cinisello Balsamo, Paoline 1988, p. 351.
- (16) Ricordo l'involontario paradosso di un annuncio mortuario, dove una famiglia credente partecipava con parole di accentuata letizia la morte di un proprio congiunto, entrato nella gloria celeste ecc. ecc.: ma il manifesto si concludeva indicando ora e luogo della "mesta cerimonia".
- (17) Può essere significativo che, fra le menzioni di Socrate nei Padri della Chiesa, raccolte in *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Roma-Bari, Laterza 1986 (2), la bella morte del filosofo non sia mai ricordata, se non forse in AUG. CIV. 8, 3.
- (18) Il Vescovo che compare nel film "La voce della luna" di Fellini, nega platealmente che esistano ancora dei misteri. Il che è sintomatico di come di solito i non credenti immaginino che siano fatti i credenti. Sarebbe il caso che qualcuno studiasse la figura del prete nel cinema, soprattutto italiano. Emergerebbe probabilmente il profilo del contrario esatto del prete ideale.
- (19) S.KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Milano Rusconi 1983, p. 317. Debbo la citazione ad A. GALLAS, "In memoria di don Carlo Scaglioni", *Servitium* 74, 1991, p. 104.
- (20) F. D'AMICO, *I casi della musica*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 337.

*Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" l'8 novembre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato



LEGGERE LE BIBBIA O ASCOLTARE LA PAROLA DI DIO?*

Antonio Marangon

In questi ultimi anni - soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II (1962 - 1965) - fra le note caratteristiche ed emergenti della Chiesa risulta la diffusione della Bibbia tra i credenti, come fonte della loro esperienza di fede e come guida e sostegno del loro cammino attraverso la storia e dentro la storia degli uomini.

Alcune espressioni del documento conciliare circa la Divina Rivelazione e la Bibbia - la costituzione dogmatica *Dei Verbum* - vanno prendendo il tono non solo di una professione di fede della Chiesa, di un desiderio e di un augurio, bensì pure di una realtà vissuta e verificabile (n. 21): *"La Chiesa ha sempre venerato le Divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra Liturgia, di nutrirsi del pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli."*

Insieme con la Sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato e considera le Divine Scritture come la regola suprema della propria fede; esse infatti, ispirate come sono da Dio e redatte una volta per sempre, impartiscono immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare, nelle parole dei Profeti e degli Apostoli, la voce dello Spirito Santo.

E' necessario dunque, che la predicazione ecclesiastica, come la stessa religione cristiana, sia nutrita e regolata dalla Sacra Scrittura".

Sul cammino percorso in questi ultimi decenni di vita ecclesiale - e mi riferisco soprattutto alla nostra realtà italiana - vorrei proporre una valutazione, quasi un bilancio, con lo scopo di trarre indicazioni di senso e di metodo per proseguire nell'esperienza avviata.

L'attenzione viene concentrata non tanto sulle ricerche e i dibattiti a livello scientifico, quanto sul momento ecclesiale e teologico dell'approccio alla Bibbia.

Potremmo distinguere tre aspetti successivi della nostra considerazione:

- leggere la Bibbia
- quale "lettura"?
- per "ascoltare la Parola".

1. Leggere la Bibbia

Leggere la Bibbia! L'espressione appartiene ormai all'ambito delle esperienze religiose di un numero sempre crescente di cristiani. Eppure, solo qualche decennio fa, questa forma di incontro con Dio era - nei nostri ambienti cattolici - assai poco praticata, almeno a livello personale. Qual è stato il senso e quali le caratteristiche di tale fisionomia più "biblica" della Chiesa dei nostri tempi? Si tratta di novità assoluta, oppure di ritorno a un'esperienza già vissuta in passato?

Espressioni attuali della fisionomia biblica della Chiesa. Un primo dato di fatto, anzi un dono senz'altro della Provvidenza di Dio e dell'azione del suo Spirito, è la spinta venuta dal Concilio Vaticano II verso un più diffuso e abbondante accesso alla Sacra Scrittura. E' soprattutto il cap. VI della *Dei Verbum* (nn. 21 - 26), già

citata, che insiste perché la Sacra Scrittura entri nella vita della Chiesa: *"E' necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura (...) Poiché la Parola di Dio deve essere a disposizione di tutti in ogni tempo, la Chiesa cura con materna sollecitudine che si facciano traduzioni appropriate e corrette (...). Che se queste, secondo l'opportunità e col consenso della autorità della Chiesa, saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani (n. 22)."*

(...) Il Santo Sinodo esorta con ardore e insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere 'la sublime scienza di Gesù Cristo' (Fil 3, 8), con la frequente lettura delle Divine Scritture (n. 25)".

Ora, guardando all'esperienza ecclesiale in atto, possiamo constatare ormai i frutti della spinta venuta dal Concilio verso la Bibbia:

- la liturgia è assai più ricca che in passato di testi biblici: il cristiano che si nutrisse quotidianamente a questo banchetto - quello delle letture bibliche della liturgia eucaristica di ogni giorno - troverebbe in esse un'inesauribile fonte di dialogo con Dio e di sostegno del suo cammino nella storia;

- la Bibbia è un libro ormai aperto là dove si adunano credenti per momenti comunitari, per formazione catechistica, per tempi di "spiritualità".

Cresce così il numero di coloro che - religiosi e laici - si nutrono quotidianamente del pane della Parola di Dio scritta e si esprimono nel loro dialogo con Dio attraverso le formule ispirate dai Salmi.

Lettura della Bibbia: un' eredità ricevuta e vissuta fin dalle origini. La "fisionomia biblica" della Chiesa attuale non è a tal punto singolare da dover essere considerata unica e assolutamente nuova. Talvolta la sottolineatura di ciò che è effettivamente nuovo ci fa dimenticare il passato e, soprattutto, ci impedisce di arricchirci delle esperienze già fatte. Al di là della parentesi apologetica e polemica - di reazione e difesa di fronte alla svolta protestante - ritroviamo forme differenti di accesso al Libro di Dio e di nutrimento attinto a questa fonte inesauribile.

E' appena il caso di ricordare qualche momento di tali "letture della Bibbia" del passato, per le indicazioni che ci possono venire in vista del nostro "ritorno" alla lettura della Bibbia, sempre più autentico e proficuo: nei secoli passati, a livello popolare e di formazione della fede, meritano di essere ricordati certi capitoli: la "storia sacra" nella catechesi; la *Biblia pauperum* nell'arte religiosa; le sacre rappresentazioni ecc.; nei numerosi monasteri medievali, occupava un posto eminente la *lectio* monastica quotidiana della Sacra Scrittura; omettendo altre tappe e capitoli intermedi della storia della Bibbia - quale libro centrale della vita della Chiesa lungo i secoli, accanto all'Eucarestia - giungiamo fino a quei primi decenni della vita ecclesiale, quando erano gli Apostoli stessi ad avviare le comunità più antiche dei discepoli di Gesù; nascevano in quegli anni gli scritti del Nuovo Testamento - testimonianza della predicazione apostolica - alla luce di prolun-



gate "letture" dell'Antico Testamento.

Oltre le primitive comunità cristiane troviamo la Sinagoga: il luogo della lettura della Bibbia e della preghiera liturgica del popolo d'Israele. Fin da quelle esperienze giunge l'eredità a noi trasmessa della "lettura della Bibbia": la data ufficiale dell'inizio di tali letture bibliche comunitarie sembra essere quella in cui Esdra compì la rinnovazione dell'alleanza con i rimpatriati di Babilonia (verso il 395 a.C.), come si legge in Ne 8 - 10. Cominciarono da allora le traduzioni in aramaico e in greco, le edizioni sempre più complete del libro di Dio, le assemblee settimanali attorno ad esso (nelle varie sinagoghe), l'esperienza di conforto e di sostegno da tale nutrimento: così infatti si esprime Gionata Maccabeo in una lettera agli Spartani, nel secondo secolo avanti Cristo: *"Noi dunque, pur non avendone bisogno, poiché abbiamo a conforto le Scritture Sacre che sono nelle nostre mani, ci siamo indotti a questa missione per rinnovare la fraternità e l'amicizia con voi..."* (1 Mac 12, 9).

Ma la sinagoga del mondo ebraico ci obbliga a fermarci ancora per un motivo; entrare nella sinagoga infatti significa incontrare Lui, il nostro maestro e fondatore. Gesù, mentre visse tra noi, uomo tra gli uomini, ebreo tra gli ebrei, entrava ogni sabato nella sinagoga per la lettura della Bibbia. Il messaggio cristiano si congiunge con quello dell'Antico Testamento così come le "liturgie della Parola" nella Chiesa sono profondamente legate al "culto spirituale" della sinagoga: là dove Gesù entrava per ascoltare la Parola del Padre, per annunciarne il senso più profondo e innovatore.

2. Quale "lettura"?

Riallacciarsi alla lunga esperienza di lettura della Bibbia, soprattutto a quella vissuta e guidata da Gesù e dagli Apostoli, provoca nei credenti di oggi l'interrogativo circa la forma più autentica di accostamento del Libro Sacro.

Parola di Geremia (di Paolo) e Parola di Dio. Che cos'è la Bibbia? E' la testimonianza di un dialogo avvenuto fra Dio e l'uomo: l'interlocutore Dio è ivi documentato dalla formula così spesso ripetuta: E Dio disse; Parola del Signore; Gesù disse; ecc.

L'interlocutore uomo risulta dalle forme differenti di risposta date a Dio, che aveva parlato: i *si nel Credo*; le espressioni molteplici di preghiera (cfr. i Salmi); le scelte concrete di obbedienza o disobbedienza agli appelli del Signore ecc.

Ma leggere la Bibbia nella sinagoga o nelle assemblee dei discepoli di Gesù non ha mai avuto unicamente il significato di conoscere la testimonianza - quasi il verbale o la cronistoria - di un dialogo avvenuto nel passato. I due interlocutori di un tempo continuano a parlarsi, attraverso la Sacra Scrittura.

Giova qui ricordare come la Bibbia non è nata sul tavolo dello "storico", bensì su quello dei "profeti" e degli "apostoli". Precisiamo brevemente: tra Dio e l'uomo - cioè, fra Jahvè e il suo popolo - fin dai tempi di Mosè venne accolta e vissuta la *mediazione* di coloro che parlavano in nome di Dio a Israele e per conto di quest'ultimo a Dio (cfr Es 19, 3-8; 24, 3-8). Tale ruolo viene

espressamente enunciato in Dt 18, 15-18 (sono parole di Mosè a Israele): *"Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto. Avrai così quanto hai chiesto al Signore tuo Dio, sull'Oreb, il giorno dell'assemblea, dicendo: 'Che io non oda più la voce del Signore mio Dio e non veda più questo grande fuoco, perché non muoia.' Il Signore mi rispose: 'Quello che hanno detto va bene; io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò'".*

Ecco quale dialogo è stato vissuto fra Dio e il suo popolo! E questa legge di mediazione restò ancora quando - dopo la predicazione di Gesù - gli "apostoli" proposero con autorità il messaggio del Maestro (cfr. 1Ts 2, 13; Gv 17, 6-8; ecc). Ebbene, i libri sacri, che raccolsero la parola autorevole di "profeti" (e intendiamo qui tutto l'Antico Testamento) e di "apostoli" (riferendoci a tutto il Nuovo Testamento), prolungano la mediazione e la "strumentalità" dei loro autori: noi ascoltiamo ancora Dio che parla per mezzo degli scritti di Isaia, Geremia, Paolo e Giovanni.

Due modelli di lettura. Prendiamo ora tra le mani il Libro sacro: quando veramente realizziamo un autentico incontro con Dio per mezzo di esso?

Alcuni considerano - e talvolta "teorizzano" in questo senso - il momento della lettura biblica come semplice "occasione" per sintonizzarsi con il Dio che parla. L'ascolto della Parola e il dialogo conseguente non sono disciplinati e regolati dal testo che viene letto, bensì liberamente organizzati, a partire dalla fede e devozione personale, oppure su provocazione di circostanze storiche ed ecclesiali presenti. Potremmo considerare tale modello di "lettura biblica" (non infrequente pure in certi "gruppi del Vangelo": almeno come rischio!) quasi un ascoltare la Parola senza leggere la Bibbia, o quanto meno senza passare "attraverso" il testo biblico.

Di un atteggiamento analogo - anche se da un altro versante - risultano certe forme di lettura e interpretazione della Bibbia che sono fortemente influenzate da una scelta religiosa o ideologica, anche come criterio e metodo di interpretazione. Questi dialoghi con Dio, senza passare attraverso il testo biblico, si allontanano da quella "legge di incarnazione", che da sempre ha accompagnato e caratterizzato l'esperienza ebraico-cristiana.

Un altro modello di lettura e interpretazione della Bibbia viene applicato là dove l'attenzione al testo scritto arresta ed esaurisce l'interesse del lettore. L'esame filologico, la sintesi del pensiero espresso da una pagina non vanno oltre il risultato di un lavoro letterario, allo stesso modo con cui si interpreterebbe un qualunque altro scritto di uomini. In certo senso si ha qui una lettura della Bibbia senza ascolto della Parola. Il lettore in tal caso non è "credente", oppure non si impegna in un dialogo di fede. E la presentazione del testo risulta (come in certi commenti della Bibbia) arida e fredda: senza il *Tu* dell'interlocutore divino.

3. Per ascoltare la parola

In maniera alquanto semplificata abbiamo così distinto due modelli fondamentali opposti di approccio alla Bib-



bia: quale correlazione esiste fra di loro? Come ascoltare la Parola attraverso la lettura della Bibbia, allo stesso modo con cui un tempo le parole dei profeti e degli apostoli venivano accolte nel loro senso profondo di Parola di Dio? Ci limitiamo a rispondere attraverso alcuni criteri di interpretazione (ermeneutica) biblica.

Con il Concilio Vaticano II assumiamo anzitutto il criterio fondamentale della lettura-comprensione della Bibbia (*Dei Verbum*, n. 12): *"Poiché Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini e nella maniera umana, l'interprete della Sacra Scrittura, per capire bene ciò che Egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano inteso significare e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole"*.

Si tratta dunque di leggere la Bibbia con la preoccupazione di "ricavare l'intenzione degli agiografi" (cioè di coloro che l'hanno scritta, con l'assistenza dello Spirito Santo).

Il messaggio "inteso" dagli agiografi è stato inteso e fatto proprio anche da Dio! L'ascolto di Dio inizia quando da esploratori e ricercatori attraverso le parole bibliche ci si ferma in ascolto della Parola di Dio. Precisiamo.

Attraverso le parole per trovare la Parola. Nel testo già citato della *Dei Verbum* (al n. 12) il Concilio indica alcuni criteri per ricavare l'intenzione degli autori sacri dalle pagine bibliche. Alcuni criteri "ermeneutici" (cioè interpretativi del messaggio di Dio e di Cristo) vengono indicati dallo stesso testo del Concilio - almeno implicitamente - a proposito dei Vangeli (n. 19), quando ne descrive l'origine e quindi il tipo di "storicità". Altri metodi ermeneutici sono stati sperimentati dalla ricerca biblica e dall'esperienza ecclesiale. Ricordiamo qualche elemento soltanto.

1. Ricostruire l'ambiente in cui un testo (o un libro) biblico è nato:

- a livello letterario si richiede la conoscenza della lingua usata (ebraico, aramaico, greco) e delle forme letterarie adibite: *"la verità infatti viene diversamente proposta ed espressa nei testi in varia maniera storici, o profetici, o poetici, o con altri modi di dire"* (così la *Dei Verbum*);
- bisogna ricercare, per quanto è possibile, la fisionomia personale dell'autore sacro: l'ambiente e le relazioni da lui vissute, la sua cultura (o quella da cui dipende) e la sua "spiritualità" (altro è Paolo, altro è Giovanni!);
- assai preziosa è poi l'individuazione della condizione storica e religiosa dei destinatari cui i profeti e gli apostoli si rivolgevano. Ciò serve anche per un possibile accostamento fra gli ascoltatori della Parola di ieri e i destinatari di oggi (nomadismo di ieri e di oggi; alleanza con Dio; deserti di ieri e di oggi): quale appello rivolgeva e continua a rivolgere Dio?

2. Davanti alla Bibbia non ci si pone ora soltanto per la prima volta, né soli e quasi in forma privata! Per la sua comprensione giova moltissimo ripercorrere il cammino ecclesiale di interpretazione della Parola biblica:

- c'è una lunga storia letteraria del testo biblico (di codici, di versioni, di commenti) che disvela la comprensione esistita nei suoi confronti, le paure vissute nelle varie Chiese rispetto ai suoi radicalismi, gli adattamenti e attualizzazioni operate (talvolta allontanandosi da un

fedele ascolto);

- è reperibile anche nella "tradizione vivente" del popolo di Dio quanto e come certe Parole originarie di Dio siano state accolte e trasformate in "spiritualità": la storia della spiritualità nella Chiesa (dei vari movimenti religiosi e dei Santi) è fonte preziosa di senso e di commento alla Parola biblica;

3. Un testo biblico non è mai così originale nel suo messaggio da non essere pure inseribile in un unico grande discorso di Dio agli uomini:

- Gesù stesso avvertì i discepoli che il suo messaggio assumeva e approfondiva - con tutta la novità del suo accento - quanto Dio era andato dicendo attraverso l'Antico Testamento (cfr. Mt 5, 17-20);

- criterio ermeneutico importante è dunque non ridurre la Bibbia a una raccolta di detti e definizioni, staccando un brano o una frase dal suo contesto e dall'insieme di un libro. La Bibbia è un unico grande discorso di Dio fatto attraverso autori umani differenti per tempo, cultura, finalità immediate; ma tutti guidati da un medesimo Spirito di Dio.

Ascoltare la Parola e rispondere. La ricerca della Parola o messaggio divino, attraverso le parole dei profeti e degli apostoli, non è semplicemente un lavoro letterario e culturale. Anzi, quando quest'ultimo, attraverso l'intenzione degli agiografi, si avvicina al *Dio-che-parla*, la comprensione è possibile nella misura in cui *si fa ascolto* (e silenzio)! L'interprete (esegeta) è chiamato a farsi discepolo; la competenza iniziale e superficiale diventa incompetenza, sorpresa, disorientamento!

Perché? Da sempre l'esperienza ebraico-cristiana dell'ascolto della Parola prevede in un primo momento un diligente approccio ai testi scritturistici (il momento letterario-ermeneutico del testo biblico), ma prevede pure una conclusione nel silenzio quando ci si sintonizza con la Parola di Dio, con il Dio che parla.

E poi? Il "dialogo" si completa quando si risponde. Rispondere comporta "conversione", un entrare sulla via e sulle "prospettive" di Dio: con il *sì* del *Credo*, con la preghiera, con la "spiritualità".

Conclusioni

Bibbia ed ermeneutica: la storia della Chiesa è una lunga storia di "ermeneutica" della Bibbia, fatta di lavoro intorno al testo e alle parole del Libro sacro, ma fatta soprattutto di "spirito", di dialogo con l'interlocutore divino.

In principio la Parola è il titolo di una lettera pastorale dell'Arcivescovo di Milano: assai utile per prolungare le considerazioni introdotte qui. Non basta "leggere" la Bibbia: in fretta, per concludere presto, anche se con temi "edificanti". Occorre "ascoltare la Parola", attraverso la Bibbia: evitando risposte uniche e apodittiche (Dio è più in là!), disponibili ad ascoltare ancora e a tacere anche a lungo davanti a Colui che parla per primo.

*Testo, non rivisto dall'Autore, di una conferenza tenuta alla Scuola biblica diocesana di Venezia.



ANIMA CHRISTI

Paolo Bettolo

Vi sono testi che hanno storia, legami insospettabili. Ripercorrere le vie delle loro diverse forme e fortune consente allora di cogliere l'unità, la vivente unità di una tradizione di cui siamo troppo spesso immemori, i cui volti troppo spesso consideriamo, affrettatamente, estranei l'uno all'altro, l'uno all'altro ostili.

V'è una preghiera, una preghiera latina, che i più anziani ancora ricordano, che recita: *Anima Christi sanctifica me...*

Anima di Cristo, santificami.
Corpo di Cristo, salvami.
Sangue di Cristo, inebriami.
Acqua del costato di Cristo, lavami.
Passione di Cristo, confortami.

O buon Gesù, esaudiscimi.
Nelle tue ferite nascondimi.

Non permettere che sia separato da te:
dal nemico cattivo difendimi,
nell'ora della mia morte chiamami
e comandami di venire a te.

Perché con i tuoi santi ti lodi
per i secoli dei secoli. Amen.

Preghiera che accompagnava, ai suoi inizi, l'elevazione del calice - si è scritto. Preghiera eucaristica, dunque, che appare improvvisamente, intorno alla metà del '300, nel sud della Germania, nel meridione della Spagna. Del resto, Giovanni XXII, tra il 1316 e il 1334, ne aveva promosso l'uso, garantendo indulgenze a chi l'avesse recitata.

Preghiera amata da Ignazio di Loyola, ancora, per il suo indugiare sulla contemplazione del Cristo crocefisso, per la domanda di unione a lui.

Ma *chi* ha redatto questo testo?

Non sappiamo chi ne sia stato l'autore, tuttavia di recente si è richiamata l'attenzione su una preghiera greca, attribuita dal suo discepolo e biografo, Nicola, ad un monaco, Cirillo, detto di Philea dal nome del monastero, non lontano da Costantinopoli, in cui visse e morì, nel 1110. "Le stesse immagini, gli stessi sentimenti" ricorrono nei due scritti, si è annotato, ed essi presentano anche, tra loro, "una certa vicinanza formale". Anche lì, infatti, tutto ruota intorno alla memoria della passione del Cristo, delle sue ferite, del suo sangue, delle sue membra crocefisse: il suo capo, il suo volto, le sue mani ... E: "la tua anima, che sulla croce hai rimessa a tuo Padre, / mi sia guida a te, per la tua amante grazia" - recita la sezione finale della preghiera.

Ma non è Cirillo l'autore del "testo", se mai è l'autore di questa sua *forma*. Infatti si è presto osservato che questa preghiera non è altro che la versione ritmica di una pagina attribuita a Isacco di Ninive, un solitario siriano vissuto nella seconda metà del VII secolo, parte dei cui scritti furono tradotti in greco, appunto, dai due monaci del monastero di Mar Saba, vicino a Gerusalemme, Patrikios

e Abramios, probabilmente già intorno al 750.

Isacco ha composto effettivamente delle preghiere prossime a quella qui considerata. In siriano - e solo in siriano - ci è tramandata, ad esempio, questa "conversazione" con il Cristo: "La croce dell'ignominia su cui sei salito per me divenga per me ponte alla stanza celeste. La corona di spine di cui è stato incoronato il tuo capo divenga per me elmo di salvezza nel fervido giorno della battaglia. Lo sputo che il tuo volto ha ricevuto mi prepari alla fiducia davanti al tribunale della tua venuta. Il tuo santo corpo, spogliato sulla croce, per la tua carità mi crocifigge a questo mondo e ai suoi desideri. La tua veste, tirata a sorte, strappi da davanti ai miei occhi il manto di tenebra indossato dentro di me. L'acqua e il sangue usciti da te divengano per me scritto di emancipazione dall'antica servitù ..." Ma il testo segnalato come parallelo alla preghiera *Anima Christi* non è un testo di Isacco. Se, forse per somiglianza a suoi scritti, è stato attribuito a lui, più famoso, dai curatori della traduzione greca dei suoi trattati, pure è opera di un autore monastico della Siria settentrionale di una o due generazioni più giovane di lui, e dunque da situarsi agli inizi dell'VIII secolo, Giovanni di Dalyatha.

Sua è dunque quell'invocazione che recita, tra l'altro: "Signore Gesù Cristo ... accetta le lacrime che verso nella mia amarezza. Con la tua passione poni rimedio alle mie passioni; con le tue ferite cura le mie ferite; col tuo sangue purifica il mio sangue ...". E questa è la preghiera volta in prosa ritmata prima dell'XI secolo, probabilmente.

Ma qui siamo al più in ambito greco: quali i contatti col mondo latino?

I contatti, sembra, si situerebbero a livello del testo di "Isacco", che, come ha ispirato Cirillo (o chi per lui prima di lui), così avrebbe fornito lo spunto ad un monaco o frate latino per la sua pia "elevazione" ... Monaco o *frate*, perché sono fonti francescane quelle che attestano per prime una versione latina dell'Isacco greco, agli inizi del '300. Ed è questa, si deve aggiungere, una versione destinata ad avere grande fortuna in terra d'occidente, tradotta presto in numerose lingue romanze: già nel corso del '300 se ne ha una versione italiana, tra le più belle e "potenti" del secolo, secondo G. de Luca, e una francese; entro la metà del '400 ne conosciamo una catalana e, anteriori alla fine del secolo, una portoghese e una spagnola ... e di quest'ultima, condotta a Montserrat, fu, molto probabilmente, lettore assiduo anche Ignazio di Loyola, nel tempo in cui riceveva la sua formazione in quell'abbazia.

Ma non cessa qui la fortuna di questa raccolta di testi monastici. Per dire solo dell'Italia, il *Libro dell'Abbate Isaac de Syria de la perfectione de la vita contemplativa* è stampato a Venezia nell'anno 1500 da Boneto Locatello, e poco dopo, nel 1506, sempre a Venezia ne esce a stampa anche il testo latino ...

Una preghiera dalla vasta storia, dunque, che testimonia il ritrovarsi delle chiese, dei cristiani, nella cura e nell'affetto per il Verbo incarnato, per la sua umanità, che ci apre all'intimità di Dio.

E' di Giovanni di Dalyatha anche questa testimonianza: "Come sei desiderabile e amabile, tu, o bimbo! Il desiderio di te imprigiona le anime ... Come sei dolce e soave, tu! Ma il tuo sapore, solo coloro che ti assaporano lo conoscono!"

no! Ho respirato il tuo soave odore e il mio cuore, in me, è divenuto folle. Chi lo spiegherà? Non c'è alcuno che lo possa. Chi ha ascoltato Simone e si è unito a colui che fu suo, (tra le sue braccia,) lui solo conoscerà queste cose..."

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

GÜNTER STEMBERGERE, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna, 1989, pp. 458, L. 50.000.

Il Talmud, opera monumentale composta dal Giudaismo rabbinico nei primi sette secoli dell'Era volgare, fa parte del patrimonio della sapienza e della cultura universale. Perciò è doveroso tentare di accostarvisi, almeno per coloro che sono aperti alla conoscenza e al confronto tra le religioni.

Purtroppo però, il lettore italiano non dispone di una traduzione integrale e i pochissimi tentativi parziali di traduzione di brani scelti, con relativi commenti, risalgono ormai a parecchi decenni di anni fa. In Italia si sentiva la mancanza di un'antologia, accompagnata da un'adeguata introduzione e note esplicative, impostata secondo criteri scientifici più attuali e il libro di Günter Stemberger, recentemente tradotto dal tedesco, è venuto molto opportunamente a colmare questo vuoto. Esso presenta un'introduzione, formulata con metodologia aggiornata, alla letteratura talmudica e un'antologia dei brani più significativi dell'opera, scelti con criterio non tematico, ma formale che ne illustri i generi letterari. Il curatore si preoccupa opportunamente di fornire al lettore occidentale di oggi, oltre a un glossario dei termini ebraici ricorrenti, indicazioni, consigli, criteri di approccio al testo che aiutino a superare l'iniziale senso di disorientamento da cui generalmente sono colti anche i più volenterosi, di fronte ad un mondo tanto lontano e, almeno apparentemente, inaccessibile, e alle astrusità del linguaggio, aggravate dalle difficoltà della traduzione.

Il volume si articola in tre parti: quella antologica è al centro ed è preceduta da una panoramica storico-culturale, sul tempo e sull'ambiente in cui il Talmud nacque. La terza parte, più breve, espone sinteticamente le notizie essenziali intorno alla diffusione del Talmud e al ruolo che esso giocò, nello strutturarsi, in modo permanente, della vita giudaica. Inoltre ci fa conoscere le ostilità che l'opera incontrò, attraverso i secoli, in alcuni casi, all'interno dello stesso Giudaismo, ma in modo ben più duraturo e persistente, soprattutto fra i cristiani che lo detestavano e lo condannavano, letteralmente senza conoscerlo, come vedremo più oltre.

Nel periodo in cui il Talmud fu composto, il Giudaismo aveva definitivamente perduto la sua indipendenza nazionale e viveva disperso in tutti i paesi dell'area geografica mediterranea, a contatto di popoli di diversa origine e cultura. I due più vasti nuclei della diaspora giudaica erano allora concentrati in Palestina e in Babilonia e ciò

ebbe la sua importanza proprio agli effetti dell'origine del Talmud, perché si formarono due Talmudin con caratteristiche, estensione, criteri interpretativi della normativa religiosa, in parte simili, in parte divergenti e procedettero parallelamente, pur tra frequenti scambi di idee, finché, nel X secolo, il Talmud babilonese, più vasto e completo, si impose anche al di fuori della propria area geografica e culturale e divenne, per gli ebrei di tutti i tempi, il Talmud per antonomasia.

Nei primi secoli dell'era volgare, i Rabbini si erano sostituiti al sacerdozio, scomparso dal 70 d.C., alla guida spirituale, culturale e pratica della diaspora ebraica. Quando ancora esisteva il Tempio, le confraternite farisaiche, dalle quali i Rabbini si vantavano di discendere, attraverso una catena ininterrotta che risaliva fino all'epoca biblica e a Mosè stesso, avevano promosso la spiritualizzazione della pietà popolare, estendendo a tutti le norme di purità e quelle alimentari, proprie dei sacerdoti e riconoscendo allo studio della Sacra Scrittura ed alla preghiera comunitaria, un valore pari e quindi alternativo a quello del culto sacrificale. Questi provvedimenti avevano impedito che il popolo e la religione giudaica fossero annientati, in seguito alla catastrofe politica ed alla distruzione del Santuario. In quelle circostanze, si pose alla guida dei sopravvissuti Rabbi Jochanan ben Zakkai, coadiuvato da un piccolo gruppo di Farisei e di Scribi, il quale riuscì, strappando il consenso ai Romani vittoriosi, a fondare a Jabne (presso l'odierna Tel Aviv), una scuola, o meglio un'accademia che sarebbe diventata il nuovo centro del Giudaismo palestinese. L'insegnamento rabbinico, riservato ai giovani più dotati che avevano subito una selezione, è, per noi, di estrema importanza perché, proprio in quell'ambito, fu redatta gran parte del materiale che si trova nel Talmud.

Il metodo d'insegnamento non era diverso in Palestina e in Babilonia (le cui più celebri accademie ebbero sede a Sura e a Pumbedita); in entrambe le aree, la lezione vera e propria consisteva nella discussione e nella interpretazione della *Mishnah* (= ripetere, studiare), una raccolta redatta, presumibilmente, da Jehudàh ha Nasi e dai suoi collaboratori, intorno all'anno 200, che contiene la *Halakah* (= legge religiosa, tradizione orale) in parte di origine biblica, in parte derivata da altre fonti. La *Mishnah* si divide in sei parti principali o ordini; ogni ordine si compone di un certo numero di trattati (da sette a dodici) e ogni trattato, a sua volta, è suddiviso in capitoli e tesi. L'introduzione generale è costituita dal trattato *Berakot* (= benedizioni) che sottolinea il carattere religioso dell'opera. La *Mishnah* che, fin dagli inizi, fu alla base della vita civile e religiosa del Giudaismo, contiene la normativa relativa al diritto matrimoniale, i procedimenti giudiziari e la scelta dei giudici, il risarcimento dei danni

a terzi, le cose sacre (sacrifici cruenti e incruenti, norme alimentari, ecc.). Il trattato sull'idolatria affronta le spinose questioni che emergono dalla convivenza tra giudei e non giudei. La *Mishnah* acquistò sempre maggior autorevolezza e costituì la base e l'inizio del lavoro successivo delle scuole rabbiniche, nelle quali veniva spiegata, commentata e applicata alle situazioni che si presentavano di volta in volta, secondo gli stessi criteri interpretativi seguiti per la Bibbia, di cui essa acquistò lo stesso valore canonico. Il risultato di questi studi è la *Gemara* (= dottrina), intesa come completamento della *Mishnah*. Per esprimere con una brevissima formula tutto questo lavoro, durato secoli, potremmo dire che il Talmud (nome che significa anch'esso dottrina) deriva dall'unione di *Mishnah* e *Gemara*. La datazione del Talmud palestinese si può collocare intorno alla prima metà del V sec. e il luogo della sua redazione potrebbe essere Tiberiade.

Il Talmud babilonese nacque contemporaneamente a quello palestinese e può essere considerato anch'esso un commento alla *Mishnah*, pur contenendo anche materiale che non riguarda la legge, (un "libro dei sogni", prodigi e visioni, commenti biblici, episodi delle rivolte contro Roma). Secondo l'espressione di G. Stemberger, esso sembra quasi un'enciclopedia, una biblioteca nazionale del Giudaismo, in cui fu raccolto tutto quello che veniva insegnato nelle scuole rabbiniche e ritenuto degno di essere tramandato: leggende, aneddoti, memorie storiche, disquisizioni scientifiche intorno alla medicina, alla biologia, alla matematica, all'astronomia, all'astrologia, ecc. La tradizione medioevale fa risalire a Rabbi Ashi (metà del V sec. d. C.) l'inizio della stesura che si sarebbe conclusa intorno al VI sec., ma gli studiosi moderni, seguendo criteri interni al testo, sono giunti alla conclusione che l'opera non può essere il prodotto di un unico redattore e di un'unica scuola. Tra il VI e l'VIII secolo, la redazione finale fu ulteriormente limitata dai Saborei (*Sabar* = pensare) che aggiunsero anche l'inizio di molti trattati e capitoli di introduzione al tema. Successivamente furono accolte nel testo ulteriori spiegazioni ed aggiunte.

La fortuna del Talmud cominciò ancor prima che l'opera fosse finita perché i rabbini si sforzarono di diffonderne gli insegnamenti oltre il ristretto ambito delle scuole e delle accademie, attraverso la predicazione nella sinagoga e l'amministrazione della giustizia, della quale molti di loro si occupavano. Fin dall'VIII sec. vi furono da parte degli stessi giudei, resistenze interne al tentativo di uniformare la loro vita secondo un unico modello e dall'XI sec. i dissidenti, che erano divenuti un potente movimento, presero il nome di Caraiti, dall'ebraico *bené miqrà* = figli della scrittura, cioè della Bibbia, in opposizione al Talmud e alla tradizione rabbinica. Nonostante tali resistenze ed ostilità, il Talmud riuscì a plasmare inequivocabilmente lo stile di vita giudaico. Data la mole dell'opera, per cui non era possibile produrne un numero adeguato di copie, si diffusero i compendi della *Halakah* (VIII-XI sec.), per aiutare i rabbini ad individuare le leggi di importanza pratica per la vita della comunità. I più celebri commenti furono il *Mishné Torah* del filosofo e medico

Mosè Maimonide (1135-1204) e il *Shulkan Aruk* (= tavola imbandita, 1554) di Josef Caro. Ai compendi si aggiunsero i commenti, il più celebre dei quali fu quello di Rashì (1040-1105) che insegnò nella scuola di Magonza e, più tardi, a Troyes, suo luogo di origine. Tale commento che ha il pregio di essere chiaro, lineare, essenziale, è diventato un classico, ancor oggi indispensabile sia ai principianti che agli specialisti. La prima edizione completa a stampa del Talmud babilonese fu composta a Venezia, nella stamperia di Daniel Bomberg, un cristiano di Anversa che lo pubblicò tra il 1520 e il 1523 e poi nuovamente nel 1531. A lui si deve l'impaginazione usata fino ad oggi nelle edizioni talmudiche. Il testo a caratteri grandi nel mezzo della pagina è il Talmud vero e proprio, circondato dai commenti, scritti in caratteri diversi. Come i cristiani accolsero il Talmud? Il mondo cristiano arrivò fino al XII secolo ignorandone totalmente l'esistenza. Le prime notizie indirette gli giunsero attraverso ebrei convertiti, tra i quali Pietro Alfonso, aragonese, medico e astronomo, battezzato nel 1106, che scrisse un trattato contro la fede giudaica tradizionale, rifiutando soprattutto le immagini antropomorfe di Dio e le leggende talmudiche sulla Bibbia. Egli non nominò mai il Talmud: lo indicava col nome latino di "*Doctrina*". Solo dal XIII secolo in poi l'opera, ormai nota, fu al centro dell'interesse degli studiosi cristiani che la indicavano col nome deformato di Talmilot e continuarono a servirsi per lungo tempo di ebrei convertiti per attingere informazioni e farsi segnalare brani che, tolti dal contesto, sembravano dar ragione alle accuse antigiudaiche che già circolavano (oltraggio alla figura di Gesù e alla fede cristiana) e ricorrevano quindi alle autorità ecclesiastiche ed allo stesso pontefice, per ottenere il sequestro e il rogo di tutte le copie in circolazione del Talmud. Generalmente i roghi erano preceduti da dispute pubbliche tra neocristiani ed ebrei, durante le quali ai secondi era concessa ben poca libertà di parola e quindi l'esito del dibattito era già scontato. Nella migliore delle ipotesi, quando non si voleva infierire troppo, i libri ebraici venivano sequestrati e sottoposti alla censura che espurgava tutti i brani e le espressioni "incriminate" o sospette e poi li restituiva ai legittimi proprietari. Nel 1515, Leone X emanò l'ordine di sottoporre a censura preventiva tutte le opere prima della stampa, compreso, ovviamente il Talmud e ai cristiani fu proibito di leggerlo, sotto pena della scomunica. Tuttavia, dal XVI secolo in poi i cristiani ebbero sempre più l'opportunità di leggere i testi rabbinici, pubblicarono grammatiche ebraiche, istituirono cattedre di ebraico nelle pubbliche università e assegnarono agli studenti tesi di dottorato sulla *Mishnah*. Erano però studi ispirati da puro interesse filologico o in vista della missione tra gli ebrei. Quando in Germania salì al potere il nazional socialismo, la distorsione del pensiero talmudico raggiunse il culmine e, purtroppo nessun esperto cristiano ne prese le difese. Facendo un passo indietro, nel XVIII secolo, fu proprio la ventata di rinnovamento portata dall'illuminismo ebraico (*Askalah*) di cui fu animatore Mosè Mendelssohn, che oppose alla formazione giudaica tradizionale, oltre allo studio

delle materie profane, la nascente scienza giudaica che affrontava con metodo storico-critico, la letteratura, la sociologia, la storia, la filosofia giudaica, accantonando del tutto o quasi lo studio del Talmud, che rimase circoscritto alle Jeshivot, gestite dagli ebrei ortodossi. Le persecuzioni naziste annientarono le fiorenti comunità di rigida osservanza talmudica dell'Europa centro-orientale, ma esse, dopo la seconda guerra mondiale, sono risorte in U.S.A. e in Israele dove hanno ridato vita alle Jeshivot tradizionali in cui tuttora viene formata la loro gioventù. Accanto a queste scuole, esistono scuole superiori e università giudaiche dove gli studi vengono impostati secondo criteri scientifici moderni e dove il Talmud viene studiato come le altre opere di letteratura religiosa, seguendo principi di verificabilità razionale. Studiosi ebrei e non ebrei sono oggi al lavoro, in uno sforzo comune, mai esistito in passato, per stabilire il testo critico del Talmud e per redigere la storia letteraria delle idee in esso contenute.

Teresa Salzano

NOVITA' IN BIBLIOTECA

Quaderni teologici del Seminario di Brescia, n.1, Morcelliana, Brescia, 1991, pp. 244, L. 24.000.

I "Quaderni Teologici" sono il frutto di un lavoro collettivo dei docenti dello Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Vescovile di Brescia. Vogliono essere uno strumento di collaborazione e dialogo tra docenti di diverse discipline e intendono rivolgersi a tutti coloro che si interessano di problemi ecclesiali. La pubblicazione del '91 presenta una serie di contributi su "L'appartenenza alla Chiesa".

La comprensione della Chiesa oggi non può essere quella della Controriforma, gli uomini che le appartengono sono radicalmente mutati nella loro mentalità e mutato è il senso storico di appartenenza a essa, più aperto e orientato all'aspetto invisibile e carismatico, meno a quello istituzionale e visibile. Questo assunto che è patrimonio di tutti, conduce a riflessioni particolari molto specifiche. La dimensione misterica della Chiesa, maturata tra l'enciclica *Mystici Corporis* e il Concilio Vaticano II, che allargò i confini spirituali dell'appartenenza alle altre Chiese, induce a nuovi interrogativi sul rapporto che intercorre tra questa appartenenza e la salvezza dell'uomo.

In questo numero si evidenziano quattro orientamenti generali: una posizione è quella di rinunciare a fissare criteri, lasciando la libertà divina come unico confine, un'altra privilegia i criteri "interni" della fede e della partecipazione alla Chiesa come comunione nello Spirito, con il rischio conseguente di rendere indeterminati i mezzi di salvezza; la manifestazione di una Chiesa visibile che privilegia i criteri "esterni" è la terza possibilità, quella vicina alla posizione ecclesiale tradizionale ma non abbastanza aperta a tutta la novità del Concilio Vaticano II; infine il documento della *Lumen Gentium* può essere considerato l'ultima lettura, che ammette, secondo l'orientamento conciliare, l'appartenenza alla Chiesa per gradi di maturazione e una comunione vera per

quanto imperfetta.

Il concetto che si ha di Chiesa diventa determinante per la scelta tra le varie soluzioni: è evidente come le prime due comportino un'assenza dello strumento visibile di salvezza, e come la terza possa annullare il privilegio che oggi si dà alla dimensione spirituale della Chiesa, a differenza dell'età della Controriforma, quando la preoccupazione era rivolta all'istituzione; l'apertura alla comunione mistica nell'orizzonte del Concilio è solo un'impostazione nuova che lascia irrisolti molti interrogativi ecclesiologici.

Nel sacramento del battesimo, si chiarisce in questi scritti, si ritrova il fondamentale segno ecclesiale cristiano ed ecumenico: d'altra parte a Dio spetta tutta l'infinita libertà riguardo alla salvezza dell'uomo e ciò pone un limite alla funzione della Chiesa visibile. Si evince che il processo di educazione al senso di appartenenza alla Chiesa come era rigorosamente fondamentale nelle comunità dei primi secoli, prima della svolta costantiniana e del conseguente processo di istituzionalizzazione, deve tornare a orientare le scelte pastorali della comunità cristiana e la fede dei singoli credenti.

I primi tre contributi sono di Giacomo Canobbio, Angelo Maffei e Angelo Nassini e indagano le forme di appartenenza e di separazione nel corso del tempo: con la Riforma, secondo la *Confessio Augustana* (1530), con lo scisma di Fozio (1054) e il suo superamento (1965).

Renato Tononi, Mauro Turrini, Carlo Bresciani e Tullio Goffi affrontano il tema direttamente dal lato teologico, più che storico. Interessante è la lettura dello studio sul rapporto che intercorre tra l'Eucarestia e la Chiesa, legame originario ancora poco messo in luce per le sue conseguenze ecclesiologiche, essendo ancora insufficienti le riflessioni al riguardo contenute nella *Lumen Gentium*. "La Chiesa comprende nel suo seno i peccatori", studio di Carlo Bresciani, suscita un particolare interesse per un problema delicato e attualissimo circa la condizione dei divorziati risposati nella Chiesa di oggi applicando il rapporto appartenenza-salvezza alla lettura che si fa oggi dell'indissolubilità nel sacramento del matrimonio. L'evidente trasgressione non pregiudica la perfettibilità e il progresso spirituale del peccatore in un ambiente che non vuole riconoscersi come società dei perfetti, struttura rigida di zelo dottrinale e morale, ma come esempio di accoglienza, perché la Chiesa "comprende nel suo seno i peccatori" (LG 8): la salvezza si impone non in un angoscioso orizzonte tra perfezione e imperfezione, ma come un lento cammino di conversione.

Giampaolo Montini considera l'aspetto giuridico nell'istituzione della scomunica, nel suo significato e nel suo definire in negativo e in positivo la forma di appartenenza, e ancora nella prassi giudiziaria delle comunità protocristiane, come la si può dedurre dalle esortazioni evangeliche sul vivere in fraternità, là dove si comprende come già la prima comunità cristiana preferisse la persuasione alla pena vendicativa e all'esclusione che pure erano ammesse come *extrema ratio*.

Flavio Dalla Vecchia scrive intorno alla circoncisione, immagine dell'identità giudaica. Il segno del patto d'alleanza tra Dio e l'uomo già in Geremia subisce un passaggio di significato dalla circoncisione fisica a quella spirituale, fino alla piena maturazione cristiana del processo di interiorizzazione dello stesso segno, come è attestato

nella Lettera ai Romani (2, 17-29).

L'ultimo articolo, di Franco Dorofatti, è interessante per una lettura dell'essere Chiesa oggi: riguarda l'importanza psicologico-affettiva e poi spirituale dell'appartenenza alla Chiesa attraverso il gruppo. Alla parrocchia si sostituisce, specialmente in ambiente giovanile, l'adesione a

un Movimento come segno di nuova aggregazione, il quale permette di difendersi e di inserirsi nella complessità sociale e nell'universalità della Chiesa, ma rischia di non far maturare l'autonomia che si richiede al cristiano adulto rispetto alla sfera unicamente sociale o affettiva.

Benedetta Luppi

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

Collana di contributi alla storia della Chiesa veneziana

1. A. CARILE - G. CUSCITO - G. FEDALTO - L. LANFRANCHI - A. NIERO - G. SPINELLI - S. TRAMONTIN, *Le origini della Chiesa di Venezia*, a cura di F. Tonon, 1988, pp. 220, 18 ill., L. 30.000 (ristampa).

2. G. CRACCO - A. FABRIS - A. NIERO - D. RANDO - A. RIGON - F. SORELLI - G. SPINELLI - S. TRAMONTIN, *La Chiesa di Venezia nei secoli XI-XII*, a cura di F. Tonon, 1988, pp. 240, 6 ill., L. 30.000.

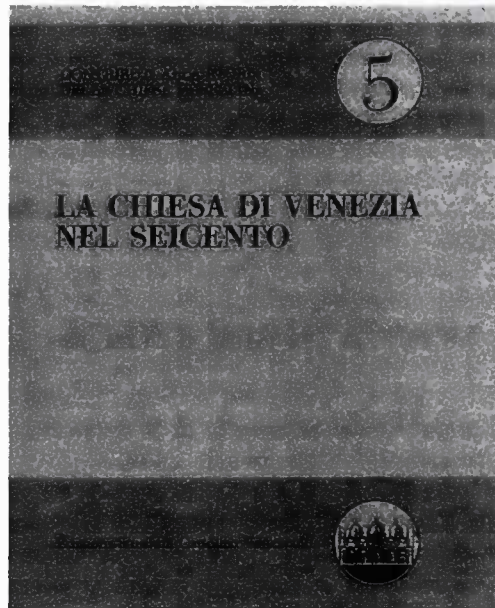
3. B. BETTO - G. CRACCO - G. FEDALTO - M. FOIS - M. KING - T. NYBERG - M.P. PEDANI - G. ROMANELLI - S. TRAMONTIN, *La Chiesa di Venezia tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Vian, 1990, pp. 278, 18 ill., L. 30.000.

4. G. BENZONI - G. COZZI - S. MASON RINALDI - P. PRODI - S. SEIDEL MENCHI - S. TRAMONTIN, *La Chiesa di Venezia tra riforma cattolica e riforma protestante*, a cura di G. Gullino, 1990, pp. 276, 18 ill., L. 30.000.

5. B. BETTO - A. JACOBSON SCHUTTE - A. NIERO - F. SALIMBENI - G. SCARABELLO - G. SPINELLI - S. TRAMONTIN, *La Chiesa di Venezia nel Seicento*, a cura di B. Bertoli, pp. 320, 8 ill., L. 32.000.

7. G. ANDOLFO - B. BERTOLI - O. MASON - A. NIERO - A. OLIVIERI - G. ROMANELLI - S. TRAMONTIN, *La Chiesa veneziana dal tramonto della Serenissima al 1848*, 1986, pp. 216, 16 ill., L. 30.000.

8. B. BERTOLI - G. DRI - M. LEONARDI - A. NIERO - P. TAMBURRINO - S. TRAMONTIN - A. ZAMBARBIERI, *La Chiesa veneziana dal 1849 alle soglie del Novecento*, a cura di G. Ingegneri, 1987, pp. 176, 8 ill., L. 30.000.



In preparazione

6. *La Chiesa di Venezia nel Settecento*

9. *La Chiesa di Venezia tra la prima e la seconda guerra mondiale*

10. *La Chiesa di Venezia dal secondo dopoguerra al Concilio*



NOTIZIE

INAUGURAZIONE DEL IV ANNO ACCADEMICO DELL'I.S.E.

Mercoledì 21 ottobre, nella cornice della sua biblioteca, l'Istituto di studi ecumenici «S. Bernardino» (I.S.E.) ha ufficialmente inaugurato con l'atto accademico di apertura il quarto anno di attività.

L'Istituto, nato dall'esperienza dei vari corsi di ecumenismo avviati fin dal 1975 a Verona presso lo Studio teologico dei Frati Minori, ha ricevuto nel 1990 l'approvazione della Sacra Congregazione per l'Educazione cattolica ed è stato incorporato alla Facoltà di teologia del Pontificio Ateneo «Antoniano» di Roma, e attualmente rilascia la Licenza in Teologia ecumenica. Esso costituisce una vera e propria novità nel panorama nazionale degli istituti teologici accademici, non solo riguardo alla specializzazione conferita, ma anche per il corpo docente, composto da cattolici, ortodossi, evangelici ed ebrei. Rispondendo all'invito di Giovanni Paolo II e ad una espressa richiesta della Conferenza Episcopale Italiana per assicurare una seria formazione ecumenica, l'Istituto, che ha sede presso il convento dei Frati

Minori di S. Francesco della Vigna, è inserito nel quadro del progetto accademico della Conferenza Episcopale Triveneta.

La seduta inaugurale ha visto due interventi: la relazione del Presidente sulla attuale situazione dell'I.S.E. e la prolusione, tenuta dal prof. p. Gualberto Gismondi, su *America latina: evangelizzazione francescana degli inizi*.

In apertura il Preside, p. Tecle Vetrari - dopo uno sguardo retrospettivo sul passato anno accademico, durante il quale l'Istituto ha incontrato nuovi docenti (rav E. Kopciowski, ebreo; G. Limouris, ortodosso, del CEC; p. C. Vaiani ofm; F. Ferrario, valdese) e ha vissuto significativi momenti, quali la difesa di una tesi di Licenza oltre a tre seminari e convegni di studio - ha dato particolare rilievo al sempre crescente coinvolgimento dell'Istituto nel mondo ecumenico.

E' stata così ricordata anzitutto la partecipazione al Comitato centrale del CEC, il cui nuovo Segretario generale, dr. Konrad Reiser, ha rivolto un saluto ufficiale e un augurio all'I.S.E.. L'attività accademica, e soprattutto l'attività di ricerca nell'ambito dell'ecclesiologia, sono poi state presentate alla VII Consultazione della Societas Oecumenica a Salamanca. L'Istituto ha poi avuto contatti con il Patriarcato

di Mosca allo scopo di avviare un dialogo fra spiritualità e che si concretizzerà nella presenza di un esperto cui saranno affidate alcune lezioni. Infine, la recente Assemblea dei Ministri Provinciali OFM d'Europa, ha ribadito il ruolo dell'I.S.E. a servizio dell'evangelizzazione europea.

Il Preside ha infine presentato i nuovi docenti (p. Enrico Sironi, barnabita; p. Giacomo Puglisi, dei Frati dell'Atone-ment; il prof. E. Campi, valdese; il prof. Piero Stefani, cattolico; il prof. Amos Luzzatto, ebreo; il prof. mons. Kevin McDonald, del Pontificio Consiglio per l'unione dei cristiani) e annunciato una nuova serie di appuntamenti di studio e di confronto.

Il primo appuntamento (11-12 dicembre 1992) è costituito da un seminario di etica sul tema: *Creazione e matrimonio. Aspetti teologici, dogmatici ed implicanze etiche*. Adesso seguirà (14-15 gennaio 1993) il II Seminario sul dialogo anglicano-cattolico, che sarà incentrato su *Il rapporto chiesa-stato nelle prospettive anglicana e cattolica*.

Nei giorni 9 e 11 marzo 1993 l'Istituto di studi ecumenici, in collaborazione con la Facoltà valdese di teologia di Roma, ha programmato un convegno di studi su *Paul Sabatier e la sua «Vita di San Francesco» cent'anni dopo*, che si svolgerà nelle due sedi accademiche: a Roma il 9 marzo e a Venezia il giorno 11.

Infine, l'ultima iniziativa prevista per l'Anno accademico - ormai divenuta un qualificato appuntamento europeo - è il III Seminario di ecclesiologia per teologi ed Istituti ecumenici cattolici d'Europa (16-18 aprile 1993), sul tema *«Koinonia»*.

«L'I.S.E. - ha concluso p. Vetrari - si va sempre più caratterizzando: non passando dalla scientificità all'impegno pastorale, ma mantenendo sempre il suo rigore scientifico, inserendosi nei problemi vivi dell'ecumenismo, offrendo un contributo vivo: in una visione teologica basata sul Vaticano II, in una apertura ecumenica e in un dialogo vissuto - e non solo enunciato - nello spirito di S. Francesco».

P. Gismondi, nella prolusione, ha affrontato, a 500 anni di distanza, la questione dell'evangelizzazione delle Americhe, analizzando più specificamente il ruolo giocato dai francescani durante il cosiddetto *Ciclo messicano* (1524-1546). Il tema, spesso oggetto di interventi variamente tendenziosi o riduttivi, miranti ad associare evangelizzazione e colonizzazione allo scopo di delegittimare la Chiesa nell'America latina, è stato svolto anzitutto contestualizzando l'impresa dei dodici missionari francescani, e analizzando poi la specificità e le modalità.

Il relatore ha evidenziato come la conquista non avesse in sé solo motivazioni di ordine economico-politico, ma anche religioso. L'appoggio offerto da Spagna e Portogallo, che coinvolse numerosi ordini religiosi, mostrò ben presto la sua ambiguità, anche in dipendenza dalle categorie culturali dell'epoca.

Obiettivo dei dodici missionari francescani fu quello dell'inculturazione della fede, dell'incarnazione del vangelo nelle culture autoctone, con la conseguente opera di purificazione e di discernimento delle culture autoctone, distinguendo gli aspetti positivi, che andavano valorizzati, da quelli puramente negativi. Tutto questo non solo li differenziò dagli interessi della Corona spagnola, ma anzi li mise in un crescente urto con essa: se, da una parte, la Corona voleva creare una «nuova Spagna», i missionari miravano a creare un «nuovo Messico», cioè un nuovo popolo messicano che vivesse secondo il vangelo. Testi-

monianza di questo sforzo sono circa ottanta opere - scritte in quegli anni allo scopo di conoscere le culture locali o tradurre i testi sacri nelle lingue locali - che le autorità politiche fecero di tutto per distruggere, in quanto contrastavano con il proprio progetto.

P. Gismondi ha in conclusione rilevato la bontà dell'opera degli evangelizzatori francescani - sostanzialmente distinta dall'opera di conquista - concordando con il giudizio del Baudot: «I religiosi francescani (...) avevano cercato di proporre un'altra storia, integrando i Messicani nella storia del destino umano e persino riservando loro un posto eminente e privilegiato»

Giordano Monzio-Compagnoni

SETTIMANA DI PREGHIERA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

Essendo l'Avvento, come tutti i tempi forti dell'anno liturgico, tempo opportuno per intensificare la nostra preghiera, cogliamo l'occasione per segnalarvi il tema generale della "Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani" (18-25 gennaio 1993): *«Lo Spirito produce amore, gioia, pace, comprensione, cordialità, bontà, fedeltà, mansuetudine, dono di sé»* (Galati 5, 22-23).

La scelta del tema è maturata in un gruppo ecumenico locale di Kinshasa, nello Zaire, ed è stata accolta dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani e dal Consiglio Ecumenico delle Chiese.

Tale tema ci sollecita a riscoprire l'attitudine di fondo dell'impegno ecumenico: riconoscere che l'unità è un dono che proviene dall'alto ed è frutto dello Spirito d'Amore.

Facendo propria la riflessione proposta per ciascun giorno, avremo modo di giungere interiormente preparati agli appuntamenti di preghiera proposti nella Settimana.

Essi, nel loro rinnovarsi annuale, si offrono come fonte sempre viva per farci assaporare quell'anticipo di unità fra tutti i discepoli di Cristo che rafforza in noi la speranza di poter vedere le Chiese cristiane riconciliate in grado di dare una testimonianza più credibile di riconciliazione nel mondo.

Di seguito presentiamo i temi delle riflessioni quotidiane:

18/1: *Libertà e Gioia* (2 Cor 3,17-18; Luca 6,20-23)

Lecture: Isaia 52,7-10; Salmo 106

19/1: *Fede e Conoscenza* (1 Cor 12,7-11; Giovanni 14,24-29)

Lecture: Isaia 11,1-2; Salmo 139

20/1: *Dominio di sé e Santità* (Apoc. 7,13-15; Gv 17,14-19)

Lecture: Isaia 6,1-7; Salmo 141,3-4

21/1: *Bontà e Generosità* (Tito 3,4-7; Matteo 7,7-11)

Lecture: Isaia 61,1-2; Salmo 86,15-17

22/1: *Amore e Forza* (2 Timoteo 1,5-7; Luca 8,40-42; 49-56)

Lecture: Ezechiele 36,26-27; Salmo 23,1-6

23/1: *Pazienza e Amore* (Ebrei 10,23-25; Matteo 24,3-8; 13-14)

Lecture: Esodo 34,4-10; Salmo 130,5-8

24/1: *Pace e Giustizia* (Romani 14,17-19; Matteo 5,9-10)

Lecture: Isaia 32,16-18; Salmo 82,2-4

25/1: *Amore e Unità* (1 Giovanni 4,11-13; Giovanni 13,12-17)

Lecture: Deuteronomio 30,1-4; Salmo 136,1-3

NOTIZIARIO

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

Anno V, n. 4
ottobre-dicembre 1992
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

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

Redazione
San Marco 2760
30124 Venezia
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia

SOMMARIO



DI FRONTE ALLA MORTE:
ASPETTATIVE E DISAGIO
DI CREDENTI E NON CREDENTI
Mario Cantilena

Pag. 1



DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
NOVITA' IN BIBLIOTECA

Pag. 11



LEGGERE LA BIBBIA
O ASCOLTARE LA PAROLA DI DIO?
Antonio Marangon

Pag. 7



NOTIZIE

Pag. 14



ANIMA CHRISTI
Paolo Bettiolo

Pag. 10

INAUGURAZIONE DEL IV ANNO
ACCADEMICO DELL'I.S.E.
SETTIMANA DI PREGHIERA
PER L'UNITA' DEI CRISTIANI

Padre Jacques Dupuis
docente della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Gregoriana di Roma

terrà una conferenza promossa dalla Commissione diocesana per l'Ecumenismo e il dialogo
in collaborazione con alcuni uffici pastorali diocesani (Cultura, Missioni, Catechesi, Ecumenismo)
sul tema:

Il cristiano di fronte alle altre religioni

L'incontro avrà luogo mercoledì 16 dicembre 1992

Venezia, ore 18, presso l'Ateneo S. Basso
Mestre, ore 21, presso il Laurentianum

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 9.30 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.