

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VII - n. 4 - Ottobre-Dicembre 1994 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%



TESTIMONIANZA ECUMENICA: NEL RICORDO DI DON GERMANO*

Paolo Ricca

La chiesa invisibile

Leggiamo nella Lettera agli Ebrei: "Anche noi, dunque, circondati da un così gran numero di testimoni, depono tutto ciò che è di peso e il peccato che ci intralcia, corriamo con perseveranza nella corsa, tenendo fisso lo sguardo su Gesù" (12,1-2). Non dagli avversari, dagli increduli, dai critici, dagli scettici si sentì circondata la piccola comunità cristiana nascente; eppure ce n'era una "gran schiera", c'erano addirittura i persecutori, la comunità era messa a dura prova. Tuttavia l'apostolo non dice "circondati da una gran schiera di persecutori o di avversari, di increduli", ma dice "circondati da una gran schiera di testimoni". Testimoni che non ci sono più, ma ci sono ancora, Abramo, Mosè, Raab e innumerevoli altri testimoni del passato che sono più che mai presenti. L'apostolo non si vede circondato da persecutori che si vedono; si vede invece circondato da testimoni che non si vedono. L'apostolo non vede quelli che si vedono - i persecutori, i nemici - e vede quelli che non si vedono - i testimoni, gli amici. L'apostolo vede la chiesa invisibile, la chiesa di testimoni. La chiesa invisibile non è la chiesa che non si vede, è la chiesa che si vede con lo sguardo della fede. *O sguardo benedetto* che non vede i nemici ma gli amici, che non vede i persecutori o gli avversari ma i testimoni! Quanto abbiamo bisogno di questo sguardo! Da chi infatti ci vediamo "circondati"? Da una gran schiera di musulmani, da una gran schiera di testimoni di Geova, da una gran schiera di buddisti, da una gran schiera di miscredenti battezzati, di "cristiani non cristiani" (come un giorno li ha chiamati Karl Barth): di ex cristiani secolarizzati. Vediamo quelli che si vedono e siamo inquieti, quasi spaventati e molto preoccupati. Oh, fossimo resi capaci, come la nascente comunità cristiana di vedere quelli che non si vedono, la "gran schiera" dei testimoni

che ci hanno preceduto. Beati gli occhi che vedono l'invisibile!

La chiesa impossibile

Anche noi, fratelli e sorelle, anche noi siamo circondati da una gran schiera di testimoni. Anche solo pensando al nostro secolo, ce ne sono stati moltissimi. Ci sono stati anche tanti martiri. Forse nessun secolo nell'intera storia della Chiesa ha dato tanti martiri come il nostro. Ma oggi parliamo di testimoni. Don Germano è stato uno di questi testimoni. Siamo qui raccolti dal ricordo di quel testimone che don Germano è stato. Non si tratta di esaltare o incensare una persona. Non si tratta di elogiarla, ma di ricordarla quale persona che ci ha annunciato la Parola di Dio - non la sua - e di cui siamo invitati a "imitare la fede" (Ebrei 13,7), non le sue idee e neppure la virtù; a ricordare la testimonianza. Lo ricordiamo come testimone ecumenico, uno dei primi in Italia, uno di quelli che hanno faticato di più perché hanno dovuto aprire delle porte ancora chiuse, tracciare delle strade o meglio delle piste non ancora frequentate, hanno dovuto convincere gli increduli, gli scettici, i diffidenti, i paurosi, hanno dovuto abbattere pregiudizi, chiarire equivoci, dissipare timori, infondere speranza, dischiudere orizzonti: che cosa non hanno dovuto fare questi pochi pionieri dell'ecumenismo in Italia per creare qualche cosa di nuovo in Cristo, cioè la comunità ecumenica di cui facciamo parte, per la grazia e la bontà di Dio, che ci ha fatto entrare nell'opera di quelli che hanno faticato prima di noi (cfr. Giovanni 4,38) e che oggi a Venezia, la città di don Germano, si manifesta. Ringraziamo Dio per questa comunità ecumenica! E' il frutto della fatica dei pionieri, è il dono che essi ci fanno, o meglio che Dio ci fa attraverso loro. La chiesa ecumenica non è un sogno proibito, un tra-

guardo irraggiungibile, una speranza irrealizzabile. La chiesa ecumenica è qui, cari fratelli e sorelle, non cercatela lontano, siamo noi la chiesa impossibile, la chiesa vietata. Della comunità ecumenica che siamo, qui e in tanti altri posti, in Italia e in tutti i luoghi dove vi siano cristiani, vorrei dire due cose. La prima è che essa mi fa pensare a Isacco, il figlio nato quando si pensava che non sarebbe più stato possibile. Le confessioni cristiane non si erano solo separate, si erano scomunicate reciprocamente, l'unità sembrava perduta per sempre, e invece no, quello che era impossibile per le chiese è diventato possibile per Dio, è nata miracolosamente la comunità ecumenica, figlia della promessa. La comunità che siamo noi è un miracolo, non più piccolo della nascita di Isacco. La seconda cosa è che questa comunità è caparra di una chiesa ecumenica futura che abbraccerà e riunirà tutti i cristiani. La nostra comunità è un seme destinato a diventare pianta. E anche se non è ancora possibile immaginare quale pianta verrà fuori da questo piccolo seme, sappiamo che Dio, il quale ha iniziato tra noi questa opera buona, la porterà a compimento. E' quanto ci basta per andare fiduciosamente avanti. Come chiesa ecumenica siamo qui raccolti nel ricordo di un testimone. Questa parola "testimone" deve attirare la nostra attenzione. L'apostolo non dice: "Siamo circondati da profeti, profetesse, patriarchi, saggi, veggenti", no, egli dice semplicemente "testimoni". E anche Gesù, quando mandò i suoi discepoli a evangelizzare il mondo, non disse loro: "Voi mi sarete apostoli, vescovi, sacerdoti, diaconi, teologi" ma "voi mi sarete testimoni". E' il titolo cristiano più alto perché è la funzione più alta. Il testimone - lo sapete - non è un protagonista. Non è la sua persona che conta, ma la sua testimonianza. Il valore e l'importanza di un testimone sta tutta nella sua testimonianza. Non c'è altro modo di ricordare e onorare un testimone che di ricordare e onorare la sua testimonianza. E io vorrei onorare, questa testimonianza, la testimonianza ecumenica di don Germano, nei termini più semplici e più elementari possibile. Perché è forse il caso di dirlo proprio in occasione del ricordo di don Germano - pensatore acuto, teologo raffinato, ma mai astruso, mai complicato - è il caso di dire che anche l'ecumenismo non è complicato, è semplice. Intricate e tortuose sono sovente le vie della diplomazia ecumenica e talvolta anche quelle dell'elucubrazione teologica. Ma l'ecumenismo è semplice, perché Dio è semplice. E allora che cosa significa, detto molto semplicemente, essere testimone ecumenico, come lo è stato don Germano? Qual è la testimonianza ecumenica che egli ci ha reso e che oggi insieme ricordiamo per riaverla di nuovo e consegnarla alla generazione che verrà?

Testimoni ecumenici

Essere testimone ecumenico significa, prima di tutto e sopra ogni altra cosa, essere testimone di Dio, non però di un dio qualsiasi, bensì del Padre di cui siamo tutti figli e figlie e che ci rende tutti fratelli e sorelle. Non è possibile essere fratelli e sorelle se non si ha un padre comune. L'umanità ha sovente

pensato di poter diventare fraterna, senza riconoscere un Padre. Ma non c'è riuscita. E non ci riuscirà mai. Essere testimone ecumenico significa testimoniare il fatto che siamo tutti fratelli e sorelle, perché siamo tutti figli e figlie di Dio nostro Padre - che non è solo Padre dei cristiani ma lo è di tutti gli uomini, lui che "fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti" (Matteo 5,45). Testimoni di Dio padre, cioè Padre mio ma anche tuo, nostro ma anche loro, dei buoni ma anche dei malvagi, dei credenti ma anche degli increduli, dei bianchi ma anche dei neri. Dio di tutti e di ciascuno, Padre del figliuol prodigo e del figlio maggiore, del fariseo e del pubblicano - Dio senza frontiere, potremmo dire - questo è il Dio di cui don Germano ha testimoniato e di cui testimonia il movimento ecumenico. Potremmo anche dire: essere testimone di Dio come lo è stato don Germano significa essere testimone dell'ecumenismo di Dio, del fatto cioè che Dio è ecumenico. L'ecumenismo è la scoperta del Dio senza frontiere.

In secondo luogo, la testimonianza ecumenica di don Germano è stata che in Cristo non c'è né cattolico né protestante, né ortodosso né battista, né copto né pentecostale, né luterano né francescano "perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù" (Galati 3,28). Anche questa è una verità elementare! Siamo diversi, ma non per questo dobbiamo essere divisi. Ci sono quattro evangelisti, eppure sono uniti e concordi nelle testimonianze che rendono a Cristo. Ci sono dodici apostoli, anzi tredici, eppure anch'essi sono uniti nella testimonianza a Cristo. Così anche nel corpo umano ogni organo è diverso dall'altro, l'occhio è diverso dal piede, il cuore è diverso dalla mano, ma sono tutti uniti nel fare ciascuno la sua parte per far funzionare il corpo. Così noi siamo diversi per portare ciascuno il suo contributo alla vita del corpo, che è la chiesa di Dio. La diversità se siamo divisi diventa una povertà, se siamo uniti diventa una ricchezza. L'ecumenismo è la scoperta della diversità come ricchezza. Finché non si scopre questo, non si è ancora iniziato il cammino ecumenico.

Verità elementare! La verità che ripetiamo ogni volta che diciamo il "Padre nostro" insieme. Dove finisce la paternità di Dio? C'è qualche creatura di cui Dio non sia il padre?

"Circondati... corriamo con perseveranza la gara che ci è proposta, fissando lo sguardo su Gesù".

E' una delle più belle descrizioni del movimento ecumenico: è una corsa, un cammino che compiamo insieme fissando lo sguardo su Gesù. E in questo sguardo stiamo in comunione con don Germano, con tutti i testimoni conosciuti e sconosciuti che ci hanno preceduto e quelli che dopo di noi seguiranno.

Perciò corriamo con perseveranza.

Non ci siamo stancati e non ci stancheremo.

Se non perdiamo di vista Gesù. Amen.

**Meditazione tenuta durante l'incontro ecumenico di preghiera nella chiesa di San Maurizio, il 27 settembre 1994, ottavo anniversario della morte di don Germano.*



L'INIZIAZIONE CRISTIANA E L'UOMO NUOVO*

Rinaldo Fabris

La situazione attuale

Osservando le nostre comunità parrocchiali, si ricava una prima impressione: che l'attuale processo di iniziazione cristiana, costituito di catechesi, sacramenti e formazione delle giovani generazioni, si fermi alle soglie dell'età adulta.

Una seconda impressione è che gran parte del lavoro pastorale e dell'impegno della comunità sia incentrato sui bambini. Esso si limita ad accompagnarli fino alla prima adolescenza e non riesce a far decollare una fede e un impegno cristiano adulti. Non sempre le famiglie vengono coinvolte in modo diretto; esse tendono a delegare il compito dell'iniziazione cristiana dei loro figli agli esperti o "funzionari" della Chiesa: preti, suore, catechisti, animatori.

Una terza impressione: c'è oggi concorrenza tra la domanda di riti di solennizzazione degli eventi fondamentali della vita (battesimo, prima comunione, confermazione, matrimonio) e le agenzie che occupano il tempo, l'attenzione e le energie dei bambini e dei ragazzi (attività sportive, culturali ecc.). Ne risulta un contrasto tra la domanda religiosa che viene posta alla Chiesa e l'esigenza intrinseca dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, i quali non intendono condurre soltanto al rito, ma ad un itinerario di iniziazione: iniziazione non solo alla vita della comunità, ma all'esperienza cristiana.

Bisogna tener presente, inoltre, l'esistere di una certa tensione tra il percorso religioso personale e le domande dell'istituzione-Chiesa: istituzione che molti sentono come una realtà parallela e, spesso, in concorrenza con le esigenze del singolo. Raramente si tiene conto dei ritmi della vita della comunità cristiana, la quale viene avvertita come un'istituzione accanto alle istituzioni scuola, Stato ecc. La celebrazione della prima comunione, ad esempio, spesso è vissuta in maniera del tutto privata; si paga anche questo "biglietto" per solennizzare la socializzazione del bambino che, raggiunta una certa età, raduna i suoi compagni per fare "la festa della prima comunione".

Va detto, infine, che la celebrazione dei sacramenti per i figli viene richiesta anche da persone non praticanti: le rilevazioni svolte dal sociologo Franco Garelli a Torino mettono in luce come operai che vanno a Messa solo a Natale e a Pasqua chiedano regolarmente i sacramenti per i loro figli, impuntandosi però di fronte al parroco che esige un cammino di preparazione e obiettando: "Ma io pago!".

Ecco dunque l'immagine che qualcuno (o molti?), oggi, ha della Chiesa: la si vede come un'istituzione tenuta a rendere determinati servizi e non ci si pone il problema del cammino e dell'impegno richiesti ad ogni persona che intenda entrare a far parte della comunità cristiana.

Il progetto di Dio sull'uomo

Rivolgendoci ora alla Scrittura, prenderemo in esame i testi di tre diverse tradizioni: quella lucana (che coin-

volge anche la tradizione di Marco), quella paolina, quella giovannea; tenendo presente che i ventisette libri da cui è costituito il Nuovo Testamento rappresentano dei manuali destinati a cristiani che hanno già compiuto o stanno compiendo il cammino di iniziazione: scritti dunque non per i bambini, ma per gli adulti; mentre i piccoli sono coinvolti nel cammino degli adulti.

a) L'iniziazione cristiana nella prima Chiesa: la tradizione lucana

Il secondo capitolo degli Atti degli Apostoli è il brano che Luca pone all'inizio della sua storia, ove narra la nascita e la diffusione della Chiesa nel primo trentennio cristiano. In esso Luca riporta le parole di Pietro: "Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!" (v 36). Questo è il *kérigma*, l'annuncio.

Il testo poi continua: "All'udir tutto questo si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: Che cosa dobbiamo fare, fratelli?". E' noto che questa era la domanda posta dal catecumeno quando si presentava nella comunità. "E Pietro disse: Pentitevi, e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo" (vv 37-38). Ecco, dunque, l'itinerario di iniziazione: l'ascolto della parola di Dio (*kérigma*); il pentimento; il farsi immergere nel nome di Gesù; il perdono dei peccati; la promessa dello Spirito Santo.

Subito dopo Luca indica i quattro momenti vitali di questa Chiesa, comunità adulta: essa ascolta la Parola; vive la comunione: non solo dei cuori, ma anche dei beni; spezza il pane: l'eucaristia; vive in un clima di preghiera (vv 42-47).

Alla tradizione lucana appartiene infine un altro episodio di iniziazione, più personale, relativo a un "lontano", a un "diverso" nel senso sociale, culturale, religioso del termine (Atti 8,26-39). Si tratta del battesimo dell'eunuco amministratore di Candace, regina di Etiopia. Egli è un simpatizzante della religione ebraica; è venuto per il culto a Gerusalemme ed ora sta scendendo col suo carro verso Gaza, da dove proseguirà per l'Etiopia. Lo Spirito spinge Filippo ad accostarsi al carro e a porre all'etiope una domanda (inizia così il dialogo catecumenale): "Capisci quello che stai leggendo? Quegli rispose: E come lo potrei se nessuno mi istruisce?". Anche questo è un processo di iniziazione: il dialogo di accompagnamento. Si entra a far parte della comunità dei credenti attraverso un altro credente: è un elemento fondamentale. A compiere tale dialogo con il catecumeno può essere un delegato della comunità, ma è necessario che tra i due si stabilisca un rapporto personale. Filippo, prendendo spunto dal testo di Isaia che l'Etiopie sta leggendo, gli annuncia il Signore Gesù: la Scrittura diventa piattaforma per l'annuncio evangelico.

Poi arrivano a una sorgente d'acqua e l'eunuco chiede: "Che cosa mi impedisce di essere battezzato?". Un copista ha aggiunto qui (v 37) una frase che accompagnava il rito del battesimo, ma che non c'è nel testo greco originale: "Filippo dice: Se credi nel Signore Gesù puoi essere battezzato. Rispose allora l'eunuco: Credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio". Così - continua il testo degli Atti - "discesero tutti e due nell'acqua, Filippo e l'eunuco, ed egli lo battezzò. Quando furono usciti dall'acqua (...) l'eunuco proseguì pieno di gioia il suo cammino".

b) L'iniziazione cristiana e l'uomo nuovo: la tradizione paolina

Iniziamo la nostra riflessione partendo dall'ultima lettera autentica di Paolo, la lettera ai Romani, scritta a Corinto durante i tre mesi di permanenza in casa di Gaio (57-58 d.C.), dove Paolo ebbe tutto il tempo per meditare questo scritto, che doveva preparare il suo viaggio, sognato e sperato, in Occidente.

Il sesto capitolo della lettera ai Romani può essere considerato quasi una sintesi del cammino che si andava compiendo nelle chiese paoline e delle riflessioni che tale cammino accompagnavano. Si inserisce in un complesso di ragionamenti, iniziati da Paolo nel capitolo quinto, sulla libertà di cui godono i credenti uniti a Cristo Gesù (libertà dalla morte, dal peccato, dalle strutture esterne) e tratta in particolare della libertà dal peccato.

L'argomentazione inizia con un dibattito con i cristiani di Roma, ai quali l'apostolo presenta il suo vangelo: "Noi che già siamo morti al peccato, come potremo ancora vivere nel peccato? (...). Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti assieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (vv 2-4).

Per capire l'espressione di Paolo bisogna recuperare il riferimento alla parola greca *baptizo* che significa "immersersi": siamo stati immersi, sprofondati con Gesù nel sepolcro per poi essere impiantati in lui, diventando un tutt'uno con lui. Paolo parte da questo principio: se Gesù è morto, anche il battezzato è morto. Allora, secondo il principio giuridico che la morte mette fine a tutte le rivendicazioni e i processi, se uno è morto con Gesù, il vecchio padrone (il peccato) non ha più nessun diritto e pretesa su di lui.

L'unione a Gesù mediante la fede viene resa efficace nel gesto dell'immersione: immersione che il battezzato non realizza solo fisicamente ma anche spiritualmente, rivivendo l'esperienza dello sprofondare nella morte e del riemergere nella resurrezione. Paolo però cambia, qui, la parola, in riferimento al cristiano: non parla più (come per Cristo) di resurrezione, ma di *vita nuova*. Come Gesù, entrato nella vita di Dio non muore più, così il cristiano, riemerso dall'esperienza battesimale, vive la vita battesimale. "Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua resurrezione" (v 5): qui i traduttori italiani non hanno conservato il testo greco che dice "completamente impiantati in lui"; siamo *un solo essere* con lui.

Il versetto seguente, con linguaggio tecnico, spiega le conseguenze di tale realtà in chiave esistenziale, e parla di "uomo vecchio". Che cosa significa? L'uomo

vecchio è quello legato al peccato e alla morte. Il peccato è l'incapacità a volere e a fare il bene: è l'anti-vita, la morte. Il cristiano, dunque, è liberato dal peccato *per la fede in Gesù*. "Voi eravate schiavi del peccato, ma avete obbedito di cuore a quell'insegnamento che vi è stato trasmesso" (v 17): questa è la fede.

Paolo, per descrivere la fede, parla di "obbedienza": e dobbiamo richiamarci alla lingua ebraica perché, in ebraico, per dire "ascoltare" si usa un verbo che ha anche il senso di "obbedire". Del resto anche la parola italiana "obbedire" deriva dal latino *ab-audire*, che indica un ascolto attento.

L'insegnamento cui Paolo allude, poi, non è solo l'annuncio del vangelo, ma anche la trasmissione della dottrina cristiana, di formule che vengono accolte in vista dell'adesione che si conclude con l'immersione battesimale.

Ancora dalla lettera ai Romani (al capitolo 7) traiamo il tema dell'*uomo nuovo*: il battesimo, cioè, ha come sbocco la vita nuova, il superamento dell'uomo vecchio che coincide con il peccato, la schiavitù, l'ingiustizia.

Nei vv 1-6, Paolo affronta la questione - tutt'altro che semplice - della libertà dalla legge. Mentre è facile dire che abbiamo bisogno di essere liberati dalla morte e dal peccato, è più difficile parlare di una liberazione dalla legge, perché questa è stata data da Dio. Sarebbe come dire a un cristiano che ha bisogno di essere liberato dal vangelo!

Da buon esperto di legge, Paolo pone, come esempio, un caso tratto dalle leggi ebraiche: "La donna sposata è legata dalla legge al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è libera dalla legge che la lega al marito". Poi ne fa un'applicazione cristiana, dichiarando che, alla stessa maniera, anche noi, "mediante il corpo di Cristo (...) siamo stati liberati dalla legge (...), per servire nel regime nuovo dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera".

Al posto della legge, al posto dei comandamenti (non uccidere, non rubare, non commettere adulterio), abbiamo lo Spirito. E lo Spirito non è una prescrizione esterna, è la forza di Dio che ci cambia dentro, ci fa nuovi nella realtà della resurrezione.

La parola greca qui tradotta con "regime nuovo" sarebbe meglio tradotta con "novità". Ecco allora che "sottratti al regime del peccato noi viviamo nella novità dello Spirito".

In altri due testi, Paolo ricorre a un'ulteriore espressione della tradizione biblica: la *creazione nuova*.

Il primo è tratto dalla seconda lettera ai Corinti, inviata da Paolo a una chiesa - quella appunto di Corinto - che gli ha creato molti problemi e l'ha fatto molto soffrire. Riconciliatosi con essa, l'apostolo detta questa lettera per chiarire le motivazioni del suo comportamento.

Al capitolo 5, Paolo, dicendosi spinto dall'amore di Cristo che è morto per noi tutti, afferma che "se uno è in Cristo, è una creatura nuova" (v 17a). Potremmo riesprimere questa frase così: se uno, mediante la fede e il battesimo, è divenuto un tutt'uno con Gesù ed è impiantato in lui, è una creatura nuova, ossia è creato, è radicalmente rifatto dall'azione potente e sovrana di Dio. "Le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove" (v 17b): sono caduti tutti i vecchi criteri cui

si appellavano alcuni missionari che avevano messo la comunità contro l'apostolo, appoggiandosi sul fatto di essere ebrei, figli di Abramo, inviati da Gerusalemme. Per Paolo tutto ciò non conta più nulla. Ciò che conta è l'essere uniti a Gesù. Chi è unito a Lui è appena nato, appena creato: "le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove".

Per il cristiano battezzato si realizza il sogno di Isaia (43,18-19) di una creazione nuova.

Il secondo testo che prendiamo in esame e che può offrirci un esempio di come nelle prime comunità si spiegassero il battesimo e gli impegni da esso derivanti, è tratto dalla lettera agli Efesini (4,20-24): una lettera che - così come quella ai Colossesi - può venir definita un'esortazione dettata dai discepoli di Paolo per i cristiani dell'Asia Minore.

"Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti" (ecco l'annuncio e la catechesi) "secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio (...) e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera".

Forse qui si fa riferimento a un secondo momento del rito battesimale: quello in cui si indossa la veste bianca, simboleggiante il nostro "rivestire" l'uomo nuovo, creato ad immagine e somiglianza di Dio. Ma è Gesù l'uomo nuovo, il prototipo, l'Adamo definitivo, quello che noi contempliamo, di cui ora riproduciamo l'immagine nella fede, in attesa di essere conformati a lui nella resurrezione.

Solo nel cammino ecclesiale si vive l'immagine di Gesù risorto, attraverso la santità e la giustizia, cioè attraverso la fedeltà a Dio e i giusti rapporti con gli altri. La vita battesimale, poi, con i doveri familiari e sociali che comporta, è descritta in 2 Corinti 5, mentre nella lettera a Tito - tipica catechesi battesimale - troviamo una presentazione del battesimo come "lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo" (3,5).

Già da quanto considerato sin qui, dunque, possiamo facilmente renderci conto che il Nuovo Testamento è nato come accompagnamento fondamentale dell'ingresso, della nascita, dell'iniziazione alla vita cristiana.

c) L'iniziazione cristiana come "rinascita" e "illuminazione": la tradizione giovannea

Non solo i Sinottici, le lettere paoline e gli Atti degli Apostoli, ma anche il quarto vangelo - il vangelo spirituale, il vangelo teologico per eccellenza - è un *vangelo battesimale*.

Prendiamo in esame due episodi:

Il colloquio con Nicodemo (3,1-21): Nicodemo è un capo dei Giudei, un maestro in Israele, rappresentante del movimento dei farisei, che va di notte da Gesù. A lui Gesù risponde per due volte: "Se uno non rinasce dall'alto (...), da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio" (vv 3 e 5). E' l'esperienza della vita piena: dove l'esser "generati dall'alto" per Giovanni coincide con l'esperienza della fede.

La guarigione del cieco nato (9,1-38). Gesù guarisce quest'uomo con una procedura singolare: prima gli spalma gli occhi di fango (in riferimento alla creazione iniziale), poi lo manda a lavarsi: ("dopo essermi lavato

ho acquistato la vista", v 11).

E' un bagno che rimanda all'esperienza battesimale: non dobbiamo dimenticare infatti che nei testi cristiani - come, ad esempio, nella lettera agli Ebrei - il battezzato viene detto "l'illuminato", ossia colui che ha riacquisito la vista. Si tratta della vista che egli non aveva dalla nascita, poiché era nato "cieco". Solo il gesto di Gesù gli dona la vista.

Il cieco nato giovanneo, però, dopo aver fatto questa esperienza deve riacquistare la sua identità di illuminato, di guarito, attraverso il confronto con l'ambiente: prima i vicini, poi i capi, poi la famiglia. Alla fine, viene estromesso da tutti. Quando si trova solo, incontra Gesù che era venuto a cercarlo. "Gesù seppe che lo avevano cacciato fuori, e incontratolo gli disse: Tu credi nel Figlio dell'uomo?" (è la domanda che si fa al battezzando). "Chi è, Signore, perchè io creda in lui? Gli disse Gesù: Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui. Ed egli disse: Io credo, Signore! E gli si prostrò innanzi".

Qui il battesimo è solo l'inizio di un cammino di fede che deve esser fatto per riconoscere Gesù come Signore. Il racconto evangelico rappresenta molto bene quello che noi chiamiamo il processo di iniziazione, che può partire dalla rinascita battesimale, ma deve compiersi con questo confronto, facendo una scelta coerente.

Conclusioni per l'oggi

Quanto siamo andati dicendo fin qui può offrirci alcuni spunti per una riflessione - sia pur condotta solo per cenni - sulla teologia, la spiritualità e la prassi dell'iniziazione.

Innanzitutto non bisogna mai dimenticare che protagonista dell'iniziazione è la Trinità: Dio Padre, per mezzo di Gesù nello Spirito. Abituamoci a questa concezione teologica dell'iniziazione. Non è la tecnica o la prassi pastorale o la scelta di una famiglia di introdurre il figlio nella catechesi o il desiderio della comunità cristiana di avere nuovi aderenti l'elemento determinante: è l'iniziativa di Dio Padre nello Spirito, per mezzo di Gesù. Tutto questo, è vero, richiede delle mediazioni umane che stimolino e portino la persona a una crescita interiore, ma al centro di questa crescita c'è sempre lo Spirito, c'è l'azione interiore di Dio, per mezzo di Gesù risorto, che fa dilatare l'amore.

Questa infatti è la maturità cristiana: la capacità di amare secondo l'uomo nuovo, secondo l'uomo risorto, non più soggetto all'egoismo che fa morire interiormente, ma ricco della vita di carità che apre e dilata.

Più che di studi teologici, dunque, c'è bisogno oggi - a mio giudizio - di ritrovare una spiritualità dell'iniziazione cristiana. Forse le nostre comunità hanno molte tecniche didattiche, hanno una buona organizzazione, ma c'è bisogno attualmente di un supplemento di spiritualità.

Non si può non rimanere sconcertati osservando che noi prepariamo i ragazzi per 15-18 anni, e a 16-18 anni essi se ne vanno: vanno a cercare altre esperienze. Che cosa manca? Oggi c'è indubbiamente molta organizzazione, ma forse manca l'esperienza dello Spirito di Dio. Bisogna meditare seriamente sui suggerimenti che Luca, Paolo e Giovanni hanno dato alle loro Chiese e che la parola di Dio ci ripropone. Con questa si dovrebbe confrontare la prassi pastorale che potreb-

be così trovarvi un'anima nuova.

Non avviliamoci se i bambini sono impegnati in mille attività; la Chiesa non deve entrare in concorrenza con altre agenzie. Bisogna puntare sull'essenziale: riuscire a introdurre la spiritualità in tutte queste loro esperienze. Ma questo è possibile solo se protagonisti umani sono gli "adulti naturali" dell'iniziazione: i genitori.

Purtroppo oggi la situazione è resa particolarmente difficile dal fatto che oltre il 50% dei candidati all'iniziazione ha alle spalle una famiglia in difficoltà. Certo non si possono rifiutare i sacramenti a un bambino

perché è figlio di separati o divorziati, condannandolo a non poter crescere come cristiano. Forse è da studiare un particolare itinerario di iniziazione per questi casi difficili, considerando, anzi, che l'esperienza del figlio può diventare occasione di riscoperta della propria trascorsa iniziazione cristiana per due persone che l'hanno smarrita.

**Testo (rivisto dall'Autore) della relazione tenuta alla Scuola Biblica veneziana il 24 maggio 1992.*



IN ASCOLTO DEI PADRI

I FRUTTI DEL NILO

Paolo Bettiolo

V'è una tradizione la quale afferma che la vera profezia ha questo tratto distintivo: la coerenza nella diversità. Laddove i falsi profeti profetizzano all'unisono, i veri profeti dicono ciascuno cose diverse, che pure mirabilmente convergono... V'è, insomma, nella falsa profezia qualcosa della lingua di Babele: un'unità ridotta a uniformità; un'unità priva di viventi, della varia presenza e opera della loro bella libertà. Essa, quindi, è confusa da Dio, che non vuole che due soli profeti dicano la stessa cosa.

Così vive e parla chi accoglie lo Spirito; così sono vissuti e hanno parlato quei singolari testimoni dello spirito che furono i monaci e, *in primis*, i monaci egiziani.

V'è una espressione che ricorre, più tardi, nella letteratura cristiana a connotare questo tratto del loro stesso apparire: "l'aria della libertà". Essi respirano tale aria, sono uomini liberi. La *parresia*, la franchezza - non sfrontata, ma certo intemerata - è la dimensione più evidente della loro condotta... Una franchezza attinta, praticata nella contrizione del cuore, a partire da essa - per quel "giogo dello Spirito" che allora l'uomo riceve, come scrive Macario.

"Giogo dello Spirito": è questo quel giogo benigno e lieve che il Cristo dice suo, che invita quanti sono altrimenti affaticati e oppressi a sostenere... Affaticati, oppressi e storditi, come scriveva Baudelaire, dal peso della loro chimera: "Sotto un cielo grande e grigio, in una piana grande e polverosa, senza strade, senz'erba,

senza un cardo, senza un'ortica, incontrai alquanto uomini che andavano curvi. Ognuno portava sul dorso un'enorme Chimera..."

"Giogo dello Spirito": un essere tenuti, in libertà - come solo ad opera dello Spirito può accadere. Un avere misura, in signoria, in piena, smisurata signoria - come solo nel divenire del Verbo, del Signore può accadere.

Formula alessandrina per eccellenza questa del "divenire di Dio". Ogni divenire è generazione e corruzione; ogni divenire è soggetto a passione e morte: solo il *libero* divenire del Verbo; solo la generazione volontaria, la morte volontaria di Colui che per sé è sottratto ad ogni passione sfonda il circolo del nostro "vivere solo in parte vivendo". Possibilità impensabile fuori da quella libertà che è amore, da Quel perfettamente libero che è in sé amante, perfettamente amante...

Non è figlio di *poros* e *penia*, di abbondanza e privazione, amore: non è figura mendica, demoniaca, al più, ma comunque remota dalla sufficienza del Divino... Lungi da questa psichica riduzione, amore è "sì infinito"; è, se consentite, "vittoria". "Forte più che la morte, è amore" - come sa, amando e pur, per amore, morendo, la stessa creatura. E la sua serietà, intuiamo, è nell'accoglienza perfetta dell'altro nella sua alterità, pura.

Questo sappiamo, noi, esitanti; noi tentati da chimere del divino, dal Dio divenuto per noi, che sulla croce ci ha resi dio.





GEREMIA E LA CRISI DI GERUSALEMME

Romeo Cavedo

La Scuola Biblica Diocesana quest'anno riflette sulla figura e il messaggio del profeta Geremia. Per questo motivo propone ai lettori del «Notiziario», come ulteriore occasione di approfondimento, il testo di una delle lezioni introduttive a un precedente corso sul profetismo biblico.

La riforma di Giosia

Nel 639 divenne re a Gerusalemme Giosia. Regnò per trent'anni fino al 609. Il suo regno coincise con la definitiva decadenza dell'Assiria, che aveva imposto al vassallo regno di Giuda l'accettazione della sua cultura e della sua religione, e ciò gli permise di attuare un'importante riforma politica e religiosa.

Il declino dell'Assiria fu dovuto a varie cause. Quasi per un esaurimento fisiologico venne meno a poco a poco la sua carica di militarismo e, contemporaneamente, si fecero più decise le ribellioni di popolazioni prima sottomesse. Importante fu la rivolta dei Babilonesi, guidata, nel 648, da un fratello del re assiro Assurbanipal: questo episodio infatti dimostrò a tutti che la rivolta contro l'Assiria era realisticamente possibile. Crollava il mito dell'invincibilità. Nel frattempo l'impero assiro fu messo in pericolo da invasioni di popoli del nord tra cui Cimmeri e Sciti. Intorno al 630 cominciarono a predicare a Gerusalemme profeti che annunciavano la fine vicina dell'Assiria e prospettavano al popolo una possibilità di ripresa a condizione che ritornasse con decisione all'osservanza della volontà di Dio: era l'unica possibilità di rinascita per un popolo piccolo, ma credente e umile di fronte a Dio. Questi profeti furono Sofonia, Naum, Abacuc.

Il re Giosia colse il momento favorevole per un'ampia riforma religiosa e politica. Gli elementi essenziali del suo progetto si possono così riassumere:

- 1) la monarchia assumeva un nuovo statuto assoggettandosi a norme che ne limitavano il potere prima assoluto;
- 2) il culto doveva essere centralizzato nel tempio di Gerusalemme per favorire il legame fraterno tra i membri del popolo;
- 3) una nuova legislazione, ispirata agli insegnamenti profetici e ai valori tradizionali, doveva regolare tutta la vita del popolo.

L'insieme di questa nuova "costituzione" del regno venne codificato nel Codice Deuteronomico, che ancora possiamo leggere nella sezione centrale del libro biblico del Deuteronomio (12,1 - 26,15).

Il Deuteronomio subì in seguito ampliamenti e modifiche redazionali e divenne una specie di prefazione alla grande "storia deuteronomista" che rielabora le tradizioni storiche da Giosuè alla fine dell'epoca monarchica per dimostrare che l'infedeltà religiosa del popolo fu la causa della fine di Gerusalemme.

Giosia, approfittando della decadenza dell'Assiria, poté anche recuperare parte dei territori dell'ex regno del Nord e ampliare così i confini del regno di Giuda. Per un momento si poté pensare ad una ricostituzione dell'antico regno di Salomone e ad una ripresa dell'antica prosperità del popolo unito in un'unica struttura statale.

Rimane ancora senza risposte sicure la domanda se Geremia abbia partecipato o no alla riforma di Giosia. Sorprende, ad esempio, il fatto che, quando Giosia conobbe la scoperta del Codice Deuteronomico, non mandò a consultare Geremia, che pure doveva essere già attivo nel 622, ma una donna, la profetessa Culda.

Oggi gode abbastanza favore l'ipotesi secondo cui Geremia avrebbe sostenuto a suo modo la riforma del re Giosia, recandosi a predicare alle popolazioni dei territori dell'ex regno del Nord. Avrebbe loro dichiarato che, nonostante la precedente infedeltà, Dio era ora disposto a raccogliere nel suo popolo coloro che si fossero comunitariamente e sinceramente convertiti. Tracce di questa primitiva predicazione di Geremia si troverebbero nei capitoli 30-31 e 2-6 del suo libro. Ma, più tardi, questi messaggi originariamente destinati alle popolazioni del nord sarebbero stati modificati - dallo stesso Geremia o dai suoi discepoli - per adattarli a Gerusalemme e al regno di Giuda.

Altri pensano che Geremia si sia presto dissociato dal progetto di riforma del re Giosia, avendo compreso che il cambiamento non sarebbe stato sostanziale, ma solo formale e giuridico. Altri ancora che Geremia abbia fin dall'inizio disapprovato la riforma di Giosia che, tra l'altro, centralizzando il culto a Gerusalemme, danneggiava proprio i sacerdoti dei villaggi, compreso quello di Anatot dove Geremia era nato da famiglia sacerdotale.

Come dicevamo, è praticamente impossibile ricostruire con sufficiente certezza quale fu la vera posizione di Geremia nei confronti della riforma. Probabilmente già i redattori del suo libro, operanti durante l'esilio, intesero dare un'immagine di Geremia come figura emblematica del profeta che, unico tra tutti, scorge le vie di Dio, ma rimane inascoltato. Il fallimento della riforma di Giosia indusse così questi redattori a non coinvolgere chiaramente il profeta in quell'operazione che si era rivelata incapace di far ritornare veramente il popolo a Dio per evitare di rendere Geremia, il profeta ideale, corresponsabile di un evento dai risultati ambigui se non fallimentari.

Dieci anni dopo il lancio del Codice Deuteronomico e della riforma, nel 612, Ninive cadeva sotto gli attacchi dei Babilonesi. Il re d'Assiria, Assurballit, si ritira a Carran e da qui cerca di salvare il suo potere. Nel 609 si allea con l'Egitto: quest'ultimo avrebbe avuto il predominio nella regione siro-palestinese in cambio del sostegno militare all'Assiria. Il faraone Neco prese la strada più breve per correre con il suo esercito a soccorrere l'Assiria ed entrò in Palestina nella pianura di Izreel. Giosia volle opporsi al suo passaggio probabilmente per difendere l'indipendenza che il regno di Giuda aveva raggiunto con la riforma, ma a Meghiddo fu ucciso al primo scontro.

Questa morte inaspettata fu una catastrofe e pose fine a tutte le speranze che la riforma aveva suscitato. In 2 Re 23,29 e nel passo parallelo di 2 Cronache la morte di Giosia è presentata come la punizione della disubbidienza alla volontà di Dio che, in quel momento, coincideva con il piano del faraone Neco. Questa strana giustificazione dello scandalo costituito dalla morte del pio re rive-

la l'imbarazzo dei redattori biblici di fronte a un fatto che non rientrava nello schema tradizionale (che sarà poi adottato anche dai deuteronomisti): fedeltà = protezione divina; infedeltà = castigo. Giosia che era stato fedele morì tragicamente: perché? Il disagio di fronte a quest'esito tragico della riforma e del suo promotore credò nel regno di Giuda una situazione di apprensione e di incertezza, da cui il regno non si risolleverà più.

I regni di Ioachaz e Ioiakim

Ioachaz era il secondogenito di Giosia: venne scelto dal popolo come re a preferenza del primogenito probabilmente perché quest'ultimo era troppo scopertamente filoegiziano. Si voleva tentare una difesa ad oltranza della propria indipendenza. Ma, dopo tre mesi, nello stesso anno 609, il faraone Neco fece deporre Ioachaz, lo trasferì in Egitto dove più tardi morì, e mise sul trono di Gerusalemme il primogenito di Giosia, Eliakim, al quale diede il nome di Ioiakim. Il mutamento del nome per ordine del faraone era il segno palese del suo vassallaggio nei confronti dell'Egitto. Alla supremazia assira si era semplicemente sostituita quella egiziana.

Il popolo di Giuda continuò così a vivere in una situazione di precarietà nella quale gli era impossibile essere se stesso. Ricomparvero usi culturali idolatrici di origine straniera e la corte compensò la propria inferiorità dovuta al vassallaggio con una politica dispendiosa di lusso e con un dominio assolutistico. Tra la gente esistevano due correnti o, se si vuole, due partiti. Alcuni attribuivano la brutta situazione in cui si era caduti proprio alla riforma di Giosia: essa sarebbe stata, ai loro occhi, un peccato perché aveva diminuito i luoghi di culto accentrando tutto a Gerusalemme e perché aveva favorito un rigorismo jahvista, che isolava il popolo dal contesto religioso internazionalmente più diffuso e che si considerava fosse più adatto ad assicurare la protezione divina.

Altri sostenevano, invece, che i mali presenti derivavano dalla fiacchezza e dalla poca coerenza con cui si era posta in atto la riforma di Giosia. Questi ultimi sostenevano che l'unica fonte di salvezza poteva essere soltanto la dedizione senza limiti al culto nel tempio di Gerusalemme, unico baluardo dell'indipendenza e dell'identità del popolo.

In questa situazione prese posizione Geremia con il suo celebre discorso contro il tempio, che si legge - in due diverse redazioni - nei capitoli 7 e 26 del suo libro.

Il discorso è stato certamente ritoccato dopo l'esilio per adattarlo alla mutata situazione e renderlo un messaggio valido per gli esiliati, ma è ancora possibile rintracciare il nucleo originario delle parole di Geremia. È anche significativo che, nel medesimo periodo, Geremia abbia anche pronunciato un oracolo contro la reggia di Ioiakim. Egli veniva così ad attaccare i due pilastri dell'ideologia politico-religiosa gerosolimitana: il tempio e la reggia, che, fin dai tempi di Salomone, erano stati sentiti come un binomio indissolubile, come l'insieme delle più salde mediazioni di salvezza per la città di Gerusalemme e il regno di Giuda (si veda l'oracolo contro il palazzo di Ioiakim in 22,13-19).

È necessario sottolineare la svolta compiuta in questi discorsi da Geremia nei confronti della visione teologica tradizionale del regno di Giuda, che aveva trovato la sua massima espressione profetica negli oracoli di Isaia, specialmente in quelli dell'Emanuele e in quelli legati alla crisi del 701.

Isaia era stato il più acuto interprete del "dogma" (se si permette il termine) dell'inespugnabilità di Sion e di Gerusalemme a causa proprio della dimora di Dio nel tempio concepito a sua volta come santuario della monarchia e, quindi, strettamente legato alla 'casa' di Davide, intesa sia come palazzo (simbolo del governo) sia come dinastia.

Nel corso della guerra siro-efraimita del 735, Isaia aveva annunciato ad Acaz che Dio non avrebbe mai permesso la fine della dinastia davidica e avrebbe dato un segno di sicura ripresa dopo la crisi anche se esso non veniva chiesto da Acaz (Is 7,10-17).

Più tardi, durante l'assedio di Sennacherib, Isaia aveva dichiarato che il Signore avrebbe fermato la potenza distruttrice dell'Assiria, sia pure un attimo prima della catastrofe, perché nel suo piano l'Assiria era soltanto strumento di castigo ma non di distruzione totale (Is 37,22-29).

La ragione ultima di questa fede di Isaia stava nella promessa dell'impegno divino a favore di Gerusalemme, significato e, in un certo senso, incarnato nella presenza all'interno della città delle istituzioni della casa di Davide: la dinastia, la reggia, il tempio. Il miracoloso avverarsi delle profezie di Isaia, quando inesplicabilmente e improvvisamente l'assedio di Sennacherib venne interrotto, aveva creato nel popolo una fiducia ancora più incrollabile nell'inespugnabilità di Sion grazie al suo tempio. Questa fede è ancora viva ai tempi di Ioiakim ed era stata anche, almeno in parte, ispiratrice della riforma di Giosia. Geremia assume una posizione teologica nettamente opposta a questa visione tradizionale. Egli afferma che la fiducia *incondizionata* nel tempio non ha fondamento, altrimenti il tempio diviene un alibi per sottrarsi all'impegno della fedeltà a Dio e della giustizia, come un covo in cui i ladri si sentono al sicuro e progettano i loro nuovi misfatti. Ancora più esplicitamente Geremia annuncia che il tempio sarà distrutto come era stato distrutto il santuario di Silo nel territorio del nord. Questa predicazione di Geremia mette in crisi il fondamento della tradizionale fede del regno di Giuda nell'impegno di alleanza preso da Dio con il suo popolo e la casa di Davide. Suona quasi come una bestemmia e ciò spiega la reazione rabbiosa contro il profeta.

Chi saranno gli esecutori del castigo definitivo di Dio contro Gerusalemme e della distruzione del tempio? La risposta di Geremia a questa domanda sembra rivelare nel profeta una straordinaria capacità di intuizione storica che, alla luce della fede, può apparire come una prova che egli era veramente illuminato da Dio nella sua predicazione.

Probabilmente già durante il regno di Giosia, ma certamente all'inizio di quello di Ioiakim, Geremia annuncia un'oscura minaccia dal nord. Ora, se si tien conto della situazione di decadenza dell'Assiria di cui già abbiamo parlato e del predominio egiziano su tutta la regione, questa identificazione del castigo con una generica provenienza dal nord appare davvero sorprendente. Alcuni studiosi preferiscono trovarne una spiegazione naturale fondata su fatti storici contemporanei e puntano l'attenzione su una invasione degli Sciti, per altro storicamente molto incerta, di cui abbiamo notizie confuse in Erodoto. Altri pensano alla ripresa di un *cliché* tradizionale dal momento che per la Palestina tutti i più gravi pericoli, da secoli, erano sempre venuti dal nord. Altri ancora parlano invece di una vera straordinaria acutezza di previsione, da parte

di Geremia, della futura minaccia babilonese. Di fatto egli chiamerà per nome questi nemici verso la fine del regno di Ioiakim.

Geremia il profeta perseguitato

La predicazione di Geremia resta inascoltata, anzi provoca dure reazioni contro la sua persona. Il profeta entra così in una profonda crisi. L'elemento più acuto è dato non tanto dal mancato ascolto della gente e dei capi della città (anche altri profeti si erano trovati nella stessa situazione) quanto dalla personale sofferenza di Geremia di fronte alla durezza del messaggio che, in nome di Dio, egli deve annunciare. Anche Geremia ama Gerusalemme e il suo popolo e non è indifferente di fronte alla prospettiva del castigo senza limiti. Egli vive come un peso insopportabile la fedeltà alla missione che Dio gli ha affidato di annunciatore del castigo ed esprime la sua crisi interiore in celebri testi che vengono denominati le 'confessioni' di Geremia. Si possono leggere in 15,10-11.15-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-11.13-18.

Oggi alcuni commentatori si domandano se questi testi siano davvero così sicuramente autobiografici come si riteneva. In realtà si trovano nelle confessioni molte espressioni stereotipate, frasi ricorrenti nei salmi di lamentazione dei giusti perseguitati o di lamentazione pubblica. Non si intende negare la storicità della crisi di Geremia, ma ci si domanda se questi testi siano testimoni soltanto di essa o non anche di altre situazioni. Di fatto la tradizione che ha conservato e rielaborato le memorie su Geremia ha tenuto presente la situazione spirituale degli esiliati già colpiti dal castigo e ormai consapevoli che il grande errore dei loro padri era stato il mancato ascolto della predicazione profetica. Il lamento del profeta inascoltato e il dubbio del predicatore del giudizio può allora impersonare anche il rammarico e la rievocazione penitente del passato da parte di coloro che tardivamente si erano resi conto della loro indisponibilità ad accogliere la parola di Dio e delle conseguenze catastrofiche che questo fatto aveva provocato. E' quindi probabile che un originario nucleo di lamenti personali di Geremia sia stato rielaborato per trasformarlo nel lamento di tutto il popolo colpito dal castigo, del quale Geremia era stato non solo il profeta ma anche il vivente segno anticipatore.

Il profeta sarà d'ora innanzi contestato dai principali esponenti del popolo, dai re, dagli ufficiali della corte, da altri profeti. Molti suoi oracoli saranno rivolti "contro" profeti, sacerdoti, re e saggi. Ma, prima dell'esplosione di questi contrasti ripetuti, avviene, secondo Geremia 36, un fatto importante: il profeta impedito di parlare liberamente consegna a uno scritto i suoi oracoli e, quando il rotolo viene distrutto dal re che ne rifiuta l'ascolto, Geremia dà ordine a Baruc, suo segretario, di comporre un secondo rotolo affinché le sue parole rimangano a testimonianza per il futuro.

Giustamente è stato osservato che questo episodio, più che un momento della biografia di Geremia, è un punto fermo nella teologia biblica della parola. E' il riconoscimento che la parola profetica mantiene tutta la sua validità anche quando non è ascoltata, anche quando il dialogo che essa vorrebbe instaurare non si attua per colpa degli uomini. La parola mantiene la sua efficacia e attende di essere riscoperta dalle generazioni successive. La parola profetica, originariamente predicata e rivolta ai contemporanei del profeta, comincia a diventare libro che

trascende il momento contingente e tende a diventare normativo per i tempi futuri. Si prepara la nascita del concetto di Bibbia, come "libro" che chiama all'ascolto ogni generazione.

Il regno di Sedecia

Durante il regno di Ioiakim la situazione politica internazionale si era andata chiarendo del tutto a favore dei Babilonesi. Medi e Babilonesi, che avevano cooperato alla distruzione dell'impero assiro, si divisero le zone d'influenza: i Medi controllarono le regioni settentrionali della Mesopotamia fino all'Asia Minore; i Babilonesi si occuparono del resto della Mesopotamia, della Siria e della Palestina. La resistenza egiziana fu eliminata nella famosa battaglia di Karchemish del 605 e, dal 604 in poi, cominciarono le spedizioni babilonesi nella zona mediterranea con lo scopo di assoggettare tutti i territori, Egitto compreso. Durante una di queste spedizioni i Babilonesi imposero il giuramento e il tributo di vassallaggio a Ioiakim. Purtroppo nel 600 quest'ultimo si ribellò appoggiandosi all'Egitto e nel 598 Nabucodonosor, re di Babilonia, marciò contro il regno di Giuda. Intanto Ioiakim morì.

Gli successe suo figlio Ioiachin che tentò di continuare la resistenza, ma, dopo solo tre mesi, fu costretto a consegnarsi agli assediati con tutta la corte e fu deportato in Babilonia insieme con tutti i membri di quelle famiglie più autorevoli che non avevano apertamente parteggiato per i Babilonesi. Ciò avvenne nel 597.

Questa prima deportazione mise a nudo anche il problema teologico dei deportati. Per comprenderlo occorre rifarsi anche in questo caso ad alcuni assiomi tradizionali della visione religiosa del regno di Giuda.

Molte volte nella storia tale regno aveva subito distruzioni anche se mai erano avvenute vere deportazioni delle classi dirigenti. Anche i profeti avevano più volte annunciato castighi e decimazioni della popolazione del paese. Con molta naturalezza si tendeva ad identificare gli uccisi o i prigionieri con le vittime del castigo e i superstiti con i salvati. Il concetto di "resto salvato" oscillava ancora tra qualche tentativo di definirlo qualitativamente o moralmente sulla base della sua fedeltà a Dio e la tendenza ad identificarlo con i superstiti di fatto.

Come si doveva ora giudicare la posizione dei deportati e dei rimasti? Se questi ultimi erano i salvati, avevano il dovere di continuare la resistenza? La risposta a queste domande poteva essere suggerita da un punto tradizionale della fede ebraica: Dio aveva costituito il suo popolo come destinatario del possesso della terra, per cui il popolo di Dio sembrava essere indissolubilmente legato alla residenza nella terra palestinese che il Signore gli aveva dato. Sembrava quindi di dover dedurre che anche questa volta i rimasti erano il vero popolo di Dio e che occorreva difendere a tutti i costi il possesso della terra.

Geremia ebbe l'ardire di prospettare sempre più chiaramente una soluzione diversa. A suo giudizio Dio aveva dato il potere ad un popolo pagano, i Babilonesi, per metter fine all'esistenza del suo popolo sulla terra. Occorreva quindi sottomettersi a questo giudizio di Dio e, conseguentemente, accettare il vassallaggio o la resa o anche la deportazione. Ne risultava che, paradossalmente, il resto salvato finiva per essere costituito da coloro che accettavano la deportazione come castigo imposto da Dio per mano dei Babilonesi. Anche questo era, per la mentalità

tradizionale, pensiero sconcertante e scandaloso, difficile da accettare. Per di più nella situazione di una città assediata poteva suonare politicamente come disfattismo o addirittura come collaborazionismo con il nemico, e di tutto questo Geremia fu accusato.

Dopo la deposizione di Ioiachin, Nabucodonosor pose sul trono di Gerusalemme un altro figlio di Giosia di nome Sedecia. Le condizioni di sopravvivenza erano la completa fedeltà agli impegni di vassallaggio.

Geremia consigliò il re in tal senso ed egli non sembrava contrario a seguire i pareri del profeta, ma, per debolezza, finì invece per seguire i pareri dei nazionalisti e dei profeti tradizionali a servizio della politica di corte.

I primi puntavano sull'aiuto dell'Egitto, i secondi su quello del Signore, che non sarebbe potuto mancare per la sua fedeltà a Sion. Così nessuno pensava veramente a lasciar da parte l'orgoglio nazionale per riorganizzare la vita accettando il dominio babilonese.

Vennero a Gerusalemme inviati di Edom, Moab, Ammon, Tiro e Sidone per indurre Sedecia alla ribellione all'Assiria. Geremia intervenne con l'oracolo del capitolo 27 e la ribellione non avvenne. Anzi, Sedecia si affrettò a mandare una delegazione a Babilonia per spiegare la situazione e discolpare se stesso. In questa occasione, probabilmente, Geremia approfittò per inviare una lettera a coloro che già erano stati deportati per esortarli a ricostruire con fiducia la loro esistenza in quella terra perché in questo modo il Signore li avrebbe benedetti (Ger 29). Questa lettera, autentica nella sostanza, è tra le testimonianze più chiare della lucida visione teologica di Geremia.

Ad un certo punto però fu il faraone Ofra d'Egitto a tentare di strappare ai Babilonesi il predominio sulla Palestina e, questa volta, Sedecia non poté o non volle tirarsi indietro. Nel 589 ruppe il giuramento di fedeltà e iniziò la rivolta.

Nabucodonosor reagì con grande rapidità e l'assedio di Gerusalemme ebbe inizio nel gennaio del 589. Tranne una breve interruzione per un intervento egiziano, durò fino all'agosto del 587 quando Gerusalemme fu presa, incendiata e la sua popolazione, tranne i più poveri, massicciamente deportata. Durante l'assedio Geremia aveva annunciato la prossima sconfitta, aveva consigliato la resa (38,14-23; 39,1-10) e, per questo, era stato praticamente incarcerato, partecipando così con una sua passione personale alla passione dell'intera città. *Sottomissione o castigo*: in questa alternativa può essere sintetizzata l'ultima proposta di Geremia al suo popolo.

Dal caos alla salvezza?

Dopo che la città era stata conquistata, i Babilonesi ne fecero probabilmente un territorio a statuto speciale con un commissario o governatore nella persona di Godolia. Per i pochi e poveri rimasti sarebbe ancora stato possibile seguire il consiglio di Geremia alla sottomissione. Ma un gruppo di fanatici uccise Godolia e, in seguito, terrorizzato dalla prospettiva di una nuova vendetta babilonese, decise dopo molte incertezze di fuggire in Egitto, trascinandosi con sé il riluttante Geremia che dovette probabilmente finire i suoi giorni nell'esilio opposto a quello a cui aveva affidato le sue speranze per il futuro.

In quest'ultimo periodo, dopo la caduta della città, non possiamo precisare esattamente quando, è probabile che

Geremia abbia pronunciato alcuni decisivi oracoli di salvezza, forse rimaneggiando alcuni testi dei suoi primi anni, quelli che aveva usato nella predicazione all'ex regno del Nord durante la riforma di Giosia. Tra questi testi il più celebre e importante è il famoso Ger 31, 31. È un oracolo di salvezza, il quale però non smentisce ma ribadisce la visione teologica precedente di Geremia.

Questo testo parla, infatti, di "un'alleanza nuova, non come quella - dice il Signore - che conclusi con i vostri padri, alleanza che essi hanno violato". Un'alleanza di nuovo tipo suppone che la precedente è invalidata, che non ha avuto nessun esito positivo e non può più essere recuperata. Per di più Geremia afferma che la nuova alleanza non avrà più bisogno di insegnamenti impartiti da maestri a discepoli, ma sarà fondata sul diretto influsso del Signore sulle coscienze dei membri del popolo. Orbene, questo significa implicitamente la fine delle strutture del popolo stesso, anzi, in un certo senso, la sua stessa fine come popolo. Anche l'alleanza nuova dà origine a un popolo, ma esso si basa sulla trasformazione delle coscienze operata da Dio e, quindi, si tratta di un popolo *sui generis*, non più di un'entità totalmente incarnabile in una struttura statale di qualsiasi tipo. Geremia non abbandona il tradizionale messaggio del possesso della terra e pronostica un ritorno, ma, evidentemente, anche la terra non può più essere il supporto per un'istituzione sociopolitica soltanto, perciò il profeta preannuncia un rapporto nuovo tra la sostanza carismatica dell'appartenenza al popolo di Dio e le sue relazioni con le strutture storiche visibili.

Giustamente è stato detto che nessun oracolo come questo annuncia con pari forza che Israele, inteso come regno o struttura, non ha più futuro.

Gli ultimi anni del regno di Giuda meritano veramente il nome di "caos" non soltanto perché sono un periodo confuso e pieno di ambiguità e incertezze, ma perché con essi giunge a termine quell'ordine costitutivo dell'alleanza con la casa di Davide che per anni aveva dato stabilità alla vita del popolo e si rende necessaria una nuova creazione come da un nuovo caos.

Geremia fu storicamente la persona che più di tutti intuì questo fatto. Al termine della sua vita ebbe anche il coraggio di prospettare una ripresa su altre basi, una nuova creazione operata da Dio. Non fu capito durante la sua vita se non da un ristretto gruppo di discepoli, soffrì persecuzioni e, dall'interno stesso del suo animo, fu trafitto dal dolore per il contrastante amore per la parola di Dio e per il suo popolo.

Si potrebbe osare di dire che, nel momento del caos, il vero popolo di Dio si concentrò in Geremia e nella sua passione.

Per questo, negli anni dell'esilio, la sua biografia - fatto unico nella tradizione profetica - venne ricostruita redazionalmente quasi per servire da parabola in cui l'intero popolo potesse riconoscere se stesso, i suoi errori, le sue false ideologie e anche le sue speranze e perché potesse rintracciare i tratti più veri del volto di Dio.

Questo "Geremia oltre Geremia" sta forse alla base di quella figura ideale che sarà il servo sofferente dei canti del Secondo Isaia. Nella successiva tradizione cristiana egli divenne addirittura figura di Cristo sofferente, il più messianico dei profeti non tanto per il contenuto dei suoi oracoli ma per la sua stessa esperienza esistenziale.



L'IDEA RUSSA: UN'ALTRA VISIONE DELL'UOMO ALLA LUCE DEL MISTERO CRISTIANO

Tomáš Špidlík

Il pensiero russo - afferma V. Zen'kovskij nelle prime pagine della sua storia della filosofia russa - è "antropocentrico". Ciò che in primo luogo interessa al pensiero russo è l'uomo, il suo destino, la sua evoluzione. L'interesse per l'uomo concreto condusse alcuni dei pensatori russi dell'Otto-Novecento alla "conversione" dall'astrattismo hegeliano alla realtà cristiana. Essi proseguirono su questa strada così radicalmente che qualcuno di loro, come ad esempio Basilio Rozanov, accusò il cristianesimo storico di aver ceduto alla tentazione dell'astrattismo, predicando le "regole" invece del Cristo incarnato.

La conoscenza di Dio, la teologia, in questo pensiero russo è quindi antropologica. "Essendo stato creato immagine di Dio uno e trino - scrive Paolo Evdokimov - l'uomo è un vivo enigma teologico e diviene luogo teologico per eccellenza". Nesmelov ha tanto insistito su quest'aspetto che rigettò la possibilità della conoscenza di Dio a partire dall'universo: "L'unica via [della teologia] - sostiene - è la ricerca scientifica che concerne l'uomo vivo".

La scoperta russa del personalismo

In che cosa consiste la grandezza dell'uomo?

La sentenza comune dei Padri della Chiesa afferma che, essendo l'uomo immagine di Dio, la sua vera "natura" è divinizzata e "vivere secondo la natura" è la prima regola morale cui egli deve sottostare. Attraverso lunghi secoli gli autori spirituali, sia dell'Oriente sia dell'Occidente, seguirono questa linea di riflessione. Ma presso i pensatori russi, a partire dal secolo scorso, appare un'idea nuova. Essi s'interessano meno delle prerogative della "natura" umana e cominciano ad insistere sul fatto che l'uomo è in primo luogo "persona", immagine di Dio personale. Il concetto di persona era stato messo in evidenza già dai Padri nell'insegnamento sulla Trinità e nella cristologia ma non nell'antropologia. Nella filosofia russa, invece, si contano numerosi sostenitori del "personalismo", il cui carattere è religioso e cristiano. Solo la fede cristiana - scrive il discepolo di Berdiaev, S. Frank - salva la piena dignità della persona umana nella relazione con Dio personale.

Per avvicinare il mistero della Santissima Trinità, il medio evo latino rimase fedele alla via tracciata da Boezio, che si può così sintetizzare: noi crediamo in un solo Dio (e questa verità è raggiungibile con l'intelletto umano); la fede cristiana ci insegna, poi, che nell'assoluta unità divina ci sono le tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che, tuttavia, non sono tre divinità, ma sono costituite da tre "relazioni".

In questo modo il mistero rivelato sembra essere più accessibile alla nostra ragione, ma non risulta di grande importanza per la vita spirituale. I Padri greci scelsero un altro punto di partenza: esiste un solo Dio che si è rivelato come Padre, il suo Figlio è Dio vero da Dio vero, lo Spirito Santo è la terza persona divina. Alla domanda "Come queste tre Persone possono unirsi in modo così eccellente da formare un solo Dio?" si risponde

che la loro unione è l'esempio sublime della Chiesa: fondata a Gerusalemme, la comunità dei fedeli, la comunità delle numerose persone che la costituiscono, aveva "un cuore solo e un'anima sola" (Atti 4,32).

Nell'antropologia, Boezio segue la stessa via che lo aveva guidato nella riflessione sulla Trinità. Mette in primo luogo la comune "natura umana" e cerca di determinarne le proprietà. In essa si trovano numerosissimi individui umani, che hanno quindi le stesse proprietà, le stesse regole di vita, gli stessi diritti. Ma questi individui non sono perfettamente uguali, perché hanno l'intelligenza e la libera volontà, privilegi, questi, che costituiscono la persona. Boezio quindi definì la persona come "l'individua sostanza della natura razionale". E questa definizione rimase tradizionale attraverso gli scolastici fino a Kant.

La considerazione sembra astratta, però ebbe un enorme influsso pratico per la società europea. Mettendo in primo luogo la natura comune, gli uomini cercarono soprattutto di costituire un buon ordine sociale attraverso le leggi valide per tutti. Ma siccome un ordine assoluto soffoca la libertà individuale, nella storia europea si manifestò una continua lotta per l'autonomia personale. Questa, infatti, viene garantita da un buon governo, ma solo entro certi limiti per non distruggere altrimenti l'ordine sociale. La libertà quindi appare come un privilegio, maggiore o minore, secondo le diverse circostanze, ma non può in nessun modo crescere all'infinito.

Questa soluzione generalmente accettata venne messa in dubbio da Dostoevskij nella sua famosa "Leggenda del Grande Inquisitore": questi è presentato come il difensore dell'ordine e si contrappone a Cristo, portatore della piena libertà dei figli di Dio. Per uscire dall'imbarazzo, ivi proposto, i pensatori russi recenti ebbero il coraggio di stabilire un nuovo itinerario, partendo dalla persona per arrivare alla natura, come avveniva nella teologia trinitaria dell'Oriente.

La persona: essere unico e libero

La persona è irripetibile. Per dimostrarlo, V. Losskij utilizza l'esempio dell'arte. "Quando diciamo: 'Questo è Mozart' - scrive - o 'questo è Rembrandt', ci troviamo sempre in un universo personale che non ha equivalenti in nessuna parte". S. Bulgakov, che non teme le espressioni coraggiose, fa una distinzione fra la natura e la persona, nel senso che la natura nell'uomo denota la sua condizione peccaminosa, la sottomissione al determinismo, alla necessità, mentre la persona sarebbe qualche cosa di "increato". Con ciò probabilmente fa allusione alla condizione dell'uomo che è immagine di Dio. Questa interpretazione concorda con ciò che scrive P. Florenskij. La persona è il volto spirituale dell'uomo, quindi qualcosa di unico. Si oppone, per conseguenza, alla natura che è comune. "La persona - secondo Berdiaev - dice una vocazione; essa quindi sta divenendo, quando pone gli atti che la creano".

È in conseguenza del peccato che la persona si confon-

de con la natura e l'uomo diviene sottomesso al determinismo.

L'irripetibilità della persona proviene dalla sua libertà. Ma il concetto di libertà è ugualmente misterioso come quello di persona. Di solito lo riduciamo a *liberum arbitrium*, cioè alla possibilità di scegliere una cosa o un'altra. Ma una tale libertà non aiuta l'individuo ad uscire dal suo isolamento. Lo racchiude piuttosto in se stesso e tronca ogni relazione con ciò che è al di fuori di lui.

Tale è il Dio aristotelico. Siccome è l'Essere perfettissimo, pensa solo a se stesso, desidera se stesso, non ha bisogno di nessun altro all'infuori di se stesso. E' la perfetta *aseitas*. Non può quindi amare il mondo. E' come il sole che è amato dagli uomini, ma non ama nessuno sulla terra. Perciò il Dio filosofico non è creatore e non è neanche persona. E' il primo principio di tutto ciò che si muove, ma in sé è immobile. E' *actus purus*. S. Bulgakov quindi nega il valore degli argomenti aristotelico-tomistici relativi all'esistenza di Dio. Con essi non si prova che Dio è creatore e tanto meno che Dio è Padre.

La libertà divina deve quindi essere di un altro tipo: deve essere creativa e deve includere l'amore, l'*agàpe*. Solo l'amore fa uscire l'essere dal suo isolamento, fa stabilire delle relazioni con gli altri: in altre parole, costituisce la persona.

L'apertura all'amore

Già i Padri della Chiesa, in specie Gregorio di Nissa, avvertirono che il concetto di libertà è inseparabile dall'amore. Lo sposo è libero quando non vi sono ostacoli che gli impediscano di entrare in relazione con la sposa. Le relazioni d'amore costituiscono le Persone divine nella vita della Santissima Trinità, l'amore è il fondamento della creazione del mondo, Dio è Padre perchè ha il Figlio e i "figli".

L'amore deve quindi fare parte della formazione delle persone umane. Senza di esso la libertà umana - scrive V. Vyseslavcev - sarebbe satanica.

Berdiaev aggiunge: quanto più una persona diviene universale nella sua comunione, nell'amore che è insieme "erotico" e "agapico" (nel senso che possiede sia il desiderio di Dio che la compassione per quelli che Dio sembra abbandonare), tanto più essa si rivela unica. Un tale amore riflette l'amore che è fra il Padre e il Figlio nella Trinità. Berdiaev nota però giustamente anche la differenza. Le Persone divine sono puramente "agapiche", mentre l'uomo resta anche "erotico", cioè in certo senso chiuso in se stesso, non avendo la perfezione dell'amore divino.

Ma l'*agàpe* resta anche per lui la misura della sua perfezione. "Io" e "noi" - conclude S. Frank - sono quindi le categorie che formano la persona. L'"io" è impossibile senza il "tu" e questa opposizione è superata nel "noi". L'amore cristiano è cristologico, partecipazione all'amore del Figlio di Dio. Lui è quindi l'esempio sublime della formazione della persona umana. Vi consentono tutti i fedeli cristiani. Ma della pienezza di Cristo ognuno realizza più o meno un certo aspetto: così si può dire - afferma P. Evdokimov - che esiste un Cristo spagnolo, un Cristo italiano, un Cristo fiammingo. Lo testimoniano le diverse immagini create dall'arte. E quale sarebbe il Cristo tipicamente russo? si domanda lo stesso autore. Risponde che il Cristo russo è

"kenotico": "Questo termine, in se stesso contiene una profonda filosofia della persona".

Il fondamento di questa riflessione è il testo paolino (Filippesi 2,7), nel quale si dice che il Figlio di Dio *ekènosen*, "si è svuotato" per prendere la "forma dello schiavo" e si è fatto ubbidiente fino alla morte. Se lasciamo da parte i grandi esegeti, l'interpretazione popolare di questo testo è più o meno la seguente: il Figlio di Dio ebbe dall'eternità la felicità perfetta presso il Padre, ma egli liberamente, nella pienezza dei tempi, rinunciò alla sua gloria celeste, prese su di sé le sofferenze umane e la morte, ciò che dobbiamo soffrire noi stessi, e così salvò il mondo; dopo aver adempiuto la sua opera, egli ritornò nella sua gloria e nella felicità divina.

Fu soprattutto S. Bulgakov ad avvertire che questa interpretazione è giusta, ma non può essere considerata completa. Pone certi interrogativi. Dobbiamo identificare la *kénosis* con la sola sofferenza? Non piace ai teologi russi una esagerata "mistica della sofferenza". Inoltre: Cristo soffrì come uomo, perché come Dio non poteva soffrire, afferma la sentenza comune; e allora la salvezza del mondo sarebbe opera di Cristo come uomo e non come Dio?

La risposta a questa domanda è facile. Esiste la così detta *communicatio idiomatum*: ciò che fece Cristo come uomo si attribuisce a Cristo Dio e viceversa, perché il soggetto delle azioni è la persona. La persona del Verbo incarnato appare come una forza tale, che riunisce ciò che è abissalmente diverso: Dio e uomo, la vita nel tempo e l'eternità. Però anche sotto questo aspetto - pensa Bulgakov - sorge qualche dubbio. Ammiriamo chi riesce a riunire le cose distanti, ci sembra però confusionario unire le cose opposte. Ma la felicità e la sofferenza non sono forse condizioni contraddittorie? La *kénosis* di Cristo può quindi significare il suo grande amore che si sacrifica, ma non può essere radicalmente opposta alla sua gloria e alla felicità divina.

Bulgakov sviluppa il suo pensiero nel modo seguente. La *kénosis*, come tale, esiste anche nella vita della Santissima Trinità, ma in modo sublime. Il Padre "si svuota", dona se stesso interamente al Figlio. Il Figlio "si svuota", non trattiene niente di proprio, ma riceve tutto dal Padre. Questa eterna *kénosis* certamente non dice sofferenza, al contrario è l'eterna beatitudine, con essa vengono costituite le Persone divine: il Padre diviene Padre e il Figlio si costituisce Figlio.

Che cosa avvenne nell'Incarnazione? Cristo portò questa vita divina nella sfera dell'esistenza umana. Anche questo fatto, in se stesso, non dovrebbe comportare la sofferenza. Vi è però una circostanza speciale che la causa: la vita divina scende nello stato umano peccaminoso, nella natura corrotta dal peccato. Allora l'Incarnazione del *Logos* è una croce che egli prende su di sé. La *kénosis* diventa "sofferenza". Egli prese su di sé il peccato che deve essere "sofferto" sino alla fine. Così possiamo dire che Dio-Uomo ha sofferto ciò che è equivalente al peccato universale (ma in una maniera differente che nell'inferno) per bruciare la malizia con il suo fuoco.

Analogicamente succede anche nella nostra vita. Creando la relazione di amore con gli altri, non raramente soffriamo, ma è sofferenza purificatrice e creativa: non distrugge, bensì afferma la persona.

La redenzione della persona

La persona umana, tuttavia, si scontra con una realtà

negativa: l'esperienza del peccato. Secondo l'espressione tradizionale sia in Oriente sia in Occidente, il peccato è "contro la natura". I pensatori russi dicono diversamente: è contro la persona. In questo contesto si comprende V. Loskij, quando afferma che il peccato è una "caduta dalla persona alla natura" o la "confusione della persona con la natura". La persona è costituita per mezzo delle relazioni d'amore; al contrario, il peccatore "afferma se stesso come proprietario della natura", egli si identifica con se stesso.

Notiamo l'espressione "proprietario della natura". Nella Santissima Trinità la natura è comune alle tre Persone, è strumento del dono reciproco. Nel peccato, al contrario, la donazione viene esclusa. Evdokimov osserva che questo stato è magistralmente descritto da Dostoevskij nel romanzo *Delitto e castigo*. Il personaggio principale porta il nome Raskolnikov, che deriva da "raskol", equivalente a scisma, separazione, isolamento. Il delitto isola, separa dal mondo: "lasciatemi - egli grida - lasciatemi solo. Qualsiasi cosa succederà, che io mi perda o no, voglio essere solo".

La persona dice libertà: l'uomo dal fondo del suo cuore desidera essere sempre e pienamente libero. Purtroppo dovunque egli si trovi, scopre di essere schiavo, afferma Dostoevskij, il grande profeta della liberazione personale per mezzo di Cristo.

Il pensiero dello scrittore è sparso ovunque nei suoi romanzi e nel suo Diario, ma possiamo sintetizzarlo in alcune affermazioni fondamentali. Una delle principali caratteristiche della libertà è che essa vuole essere illimitata, non sopporta le restrizioni, non si accontenta delle modeste concessioni ammesse dal Grande Inquisitore nei *Fratelli Karamazov*. Essa è inoltre meta-logica, irrazionale. L'uomo libero non agisce sempre "ragionevolmente". A causa di queste sue proprietà, la

libertà piena non trova il suo posto nell'ordine del mondo. Vi appare come un elemento "demoniaco". Quelli che non conoscono limiti alle loro azioni libere sono come "posseduti", sia dalle passioni (come Fiodor e Dimitri) sia dal razionalismo (come Ivan). Diventano quindi di nuovo schiavi.

Vi è però una sola "possessione" che non distrugge ma libera l'uomo, quella di cui è tipo Alioscia, sempre nei *Fratelli Karamazov*: la possessione della grazia, l'identificazione con Cristo. Chi si è identificato con Cristo può fare tutto ciò che vuole e cresce nella libertà spirituale.

Cristo e lo Spirito Santo sono quindi gli ultimi necessari componenti della persona umana. Ma della pienezza di Cristo e dello Spirito chi può vantarsi? Essa è perfezione escatologica. A questa conclusione giunge Alioscia dopo aver vinto la sua ultima tentazione. L'occasione fu la corruzione del corpo morto del suo venerato *staretz* Zosima, mentre tutti si aspettavano che esso rimanesse incorrotto come segno della santità raggiunta. Alioscia ne rimase sconvolto. Ma in seguito a un sogno egli comprese che la liberazione piena avverrà solo alla seconda venuta di Gesù Cristo, con la distruzione definitiva del male. Allora, solo allora, avendo relazioni d'amore con tutto e con tutti, l'uomo sarà persona nel pieno senso della parola.

* Nostra trascrizione della conferenza tenuta da Tomáš Špidlík il 6 settembre 1994 al Simposio intercristiano di Venezia su "Spiritualità e vita ecclesiale in Oriente e in Occidente". Negli Atti del Simposio il testo apparirà con il suo apparato documentario. I temi della conferenza sono comunque sviluppati nella recente pubblicazione di p. Špidlík *L'idee russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994.

DALLA BIBLIOTECA



PROPOSTE DI LETTURA

BAS VAN IERSEL, *Leggere Marco*, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, pp. 388, L. 22.000

Parola di Dio e Bibbia sono termini che richiamano alla mente di ciascuno qualcosa di unitario e compatto, ma è innegabile che invece le modalità con cui poi il credente, anche quello che si è impegnato ad approfondire la propria fede attraverso lo studio, si rapporta al testo sacro, appaiono ben diverse e la compattezza del testo si frantuma in moltissime storie, pericopi, che vengono spiegate, memorizzate, recepite, solo in quanto storie a sé stanti. Sia l'uso liturgico, sia l'impostazione dei commentari, infatti, tendono a frammentare il testo sacro, per ovvi motivi, diversi nei due casi ma inevitabili, almeno nel primo.

Ora accade che lo studioso, o il credente che studia, sanno che per procedere ad una corretta esegesi bisogna ricollocare il frammento all'interno del contesto che gli è proprio, mettendolo in relazione con ciò che vi è prima e ciò che segue. Talvolta anche il credente meno addottrinato, se trova nel predicatore una persona sensibile alle questioni esegetiche, viene guidato a que-

sto tipo di procedimento.

Ciò non toglie però che il punto di partenza sia sempre un testo frammentario, o meglio, un frammento di testo. Operando in questo modo, il testo viene sottoposto ad una violenza, perché se è pur vero che, come la ricerca esegetica ha finora dimostrato, i diversi libri della Bibbia sono il frutto di un lavoro redazionale che ha riunito e organizzato contenutisticamente pericopi che avevano avuto genesi diverse, tuttavia l'accento è stato generalmente posto sui frammenti e non sulle visioni d'insieme, se non per trarne le linee teologiche che, nei diversi stadi della formazione di un testo, gli erano sottese.

Le attuali tendenze della critica letteraria invece focalizzano l'attenzione sul testo in sé, in quanto ogni opera deve essere considerata come un tutt'uno: se non si terrà conto di ciò, non si potrà cogliere appieno il messaggio che l'autore ha voluto comunicare. Recentemente si è cominciato ad applicare questa metodologia d'indagine anche ai testi sacri, e ciò è tanto più necessario per quelle opere, quali i vangeli, la cui struttura narrativa è predominante, anche in considerazione del fatto che l'evangelo è annuncio di qualcosa che è accaduto e il cui racconto è ciò che dà ragione della fede ed è perciò alla base dell'annuncio stesso.

Il commento di Van Iersel parte dunque da questi pre-

supposti per proporre una nuova lettura del vangelo di Marco, nuova sicuramente nel metodo, anche se non sempre nelle interpretazioni o nelle conclusioni a cui giunge; d'altra parte non è richiesto ad un diverso approccio analitico di rivoluzionare dalle fondamenta ciò che altri tipi di indagine hanno rivelato: anche la conferma dei dati, infatti, può risultare di una qualche utilità.

La similitudine che l'Autore usa, all'inizio del libro, per motivare le sue scelte metodologiche, appare assai significativa: il testo del vangelo è paragonato ad una collana che non viene analizzata prestando attenzione alle singole perle (lavoro che senza essere negato nella sua validità, tuttavia non è ritenuto sufficiente), ma si può finalmente ammirare nel suo insieme, in quanto collana. In questo modo l'evangelista, fino ad ora definito dall'esegesi un redattore, viene per così dire riabilitato in quanto autore, cioè in quanto persona che avendo qualcosa da dire, ha scelto come strumento della sua comunicazione una narrazione e, conseguentemente, un libro. Per capire il messaggio, quindi, il testo va analizzato alla luce delle tecniche di comunicazione.

L'opera si apre con alcune premesse metodologiche tramite le quali l'Autore dà ragione del suo lavoro e sulle quali vale la pena di soffermarsi.

Innanzitutto viene preso in esame lo statuto proprio del commento: si tratta di un libro scritto per spiegare un altro libro, del quale però non si propone di essere, né deve venir considerato un qualcosa di sostitutivo. Il vangelo rimane l'imprescindibile punto di partenza, un testo carico di significati che solo in parte potranno essere svelati dal commento.

Inoltre nel presentare il suo lavoro l'Autore sottolinea che esso differisce dagli altri commenti in quanto è finalizzato non all'analisi ma alla lettura. L'analisi è evidentemente sottesa, ma ciò che si propone è una lettura del testo, presupponendo dunque un atteggiamento mentale diverso: il vangelo di Marco è stato scritto e ci è stato trasmesso per essere letto, e per questo motivo l'evangelista ha scelto un genere letterario, quello del racconto. Ciò significa che il primo impatto del destinatario dell'opera, il lettore appunto, avviene con la storia narrata, nella quale egli si sente coinvolto; solo in un secondo momento, indirettamente, il lettore viene raggiunto anche dal messaggio. Coerentemente con questa impostazione, Van Iersel, consapevole del fatto che in un'analisi testuale che si rispetti vanno esaminati gli elementi costitutivi della narrazione e le relazioni che intercorrono fra essi, struttura la sua opera su questa base: dopo aver suddiviso il testo in nove nuclei narrativi, li analizza prendendo in esame i personaggi, lo spazio e il tempo, il legame intercorrente tra le sezioni e il resto del racconto, passando quindi all'individuazione delle tematiche chiave delle singole sezioni e al rapporto con l'Antico Testamento. Ed è significativo che non vi siano riferimenti invece al Nuovo Testamento, assenza giustificata dall'Autore nell'introduzione e che si colloca sulla linea scelta, cioè di leggere il testo nella sua autonomia, per quello che è e che voleva essere: perché i riferimenti all'Antico Testamento erano ovvi e voluti (in analisi letteraria esiste un procedimento analogo che va sotto il nome di "allusione"), ma questo non vale nel caso del Nuovo Testamento: in Marco infatti non ci sono riferimenti intenzionali agli altri vangeli, peraltro comunemente ritenuti posteriori, poiché ciò che oggi viene riconosciuto

comune ha origine e motivazioni diverse dalla volontà allusiva dell'autore antico. Pertanto basare un'interpretazione di un passo sul confronto con un passo analogo di un altro vangelo risulta essere quanto mai scorretto dal punto di vista metodologico. Inoltre, poiché questo commento tratta il vangelo come un testo letterario, non interessandosi alla storia della sua formazione, non vi troviamo risposte ai quesiti che troppo spesso si pongono ai vangeli: la storicità o meno di detti e azioni di Gesù, se aveva fratelli o meno, la veridicità dei racconti di miracoli, ecc., non perché non sia legittimo porsi certe domande, ma perché non è questa la sede per farlo, non è questo il testo cui tali domande vadano poste: le finalità del vangelo in quanto narrazione e conseguentemente di questo commento sono diverse; altri sono gli studi che si occupano di simili problemi. E ciò non è privo di importanza: restituendo al vangelo la sua dimensione narrativa, si escludono tutti quei discorsi che rispetto alla radicalità dell'annuncio di fede risultano alla fine marginali.

Il fatto che l'analisi non sia condotta, come avviene generalmente nei commenti classici, versetto per versetto o quasi, ma avendo presente una visione d'insieme, porta con sé alcune interessanti conseguenze, che costituiscono il pregio del libro.

Innanzitutto il linguaggio risulta molto discorsivo e di facile lettura, anche se va detto che forse appare meno divulgativo di quanto probabilmente era nelle intenzioni dell'Autore.

Grazie al procedimento utilizzato, poi, risulta più facile scorgere le connessioni, altrimenti non sempre evidenti, tra diverse parti del vangelo. Infatti l'analisi del racconto, suddiviso in sequenze o unità narrative, permette di individuare nel vangelo di Marco l'uso frequente di una struttura, definita "a sandwich", riconoscibile sia in singole sezioni, sia nell'impianto generale della narrazione: grazie a questo accorgimento stilistico l'evangelista riesce a richiamare l'attenzione su alcuni concetti evidentemente molto importanti.

Ciò permette all'Autore di individuare alcune linee tematiche di estremo interesse: ne citiamo due sole, quelle più significative, lasciando al lettore il piacere di trovarne altre. Esse sono il tema del mistero, dell'enigma riguardante la figura di Gesù e, strettamente connesso a questo, il filo che lega le uniche due parabole estese del vangelo - che cioè hanno la struttura del racconto, quella del seminatore e quella dei vignaioli omicidi - al tema del pane e del vino che evidentemente riportano all'Eucarestia.

Infine, l'aver restituito al vangelo la sua dimensione narrativa costringe a vedere con occhio diverso e permette di fornire per certi passaggi problematici alcune interpretazioni sicuramente suggestive.

Interessante a questo proposito risulta la lettura del capitolo relativo alla conclusione del vangelo, quella conclusione che, come è accettato quasi da tutti, si situa in 16,8 con quel finale, così difficile da accettare, delle donne che falliscono nella missione loro affidata. L'analisi strutturale conferma quello che alcuni esegeti hanno ipotizzato partendo da presupposti diversi, e cioè che il vangelo di Marco doveva finire proprio così. Non c'è bisogno di immaginare un altro finale meno imbarazzante (problema che dovette presentarsi già alle origini, visto che si sentì la necessità di aggiungerne uno che si conformasse a quello degli altri sinottici).

Marco ha concluso il suo racconto con un finale aperto, che interpella direttamente il lettore il quale nel corso della narrazione è stato sempre più avvinto dalla narrazione, al punto da identificarsi con i diversi personaggi che lungo lo svolgersi degli eventi sono entrati in relazione con Gesù: come loro infatti si è chiesto chi era quest'uomo, come loro ha vissuto l'esperienza dell'incomprensione (la cecità), del dubbio, come loro è passato attraverso le diverse tappe dello svelamento progressivo, vincendo dove gli altri hanno fallito e arri-

vando alla fine della storia assieme alle donne, quelle che hanno resistito più a lungo. Lo svelamento finale è stato consegnato come messaggio alle donne e, insieme, al lettore. Ma poiché anche le donne hanno fallito, non avendo capito, per paura, la missione loro affidata, l'ultimo depositario del messaggio, l'ultimo che può annunciare la lieta notizia è rimasto lui, il lettore.

Maria Angela Gatti

VITA DEL CENTRO



TESTIMONI DI DIALOGO

Il Novecento è stato un secolo di violenza, segnato dalle Guerre Mondiali, da Auschwitz e da Hiroshima. E' stato però anche un secolo di speranza, attraversato da un'attesa di pace nuova, da semi di dialogo tra le diverse chiese e comunità religiose.

Il corso ecumenico del marzo prossimo - promosso ancora una volta in collaborazione dal Centro Pattaro e dal SAE - è dedicato in particolare ad alcune figure che hanno aperto prospettive inedite, gettando ponti su separazioni che duravano da secoli. La ricerca del filosofo ebraico M. Buber, la testimonianza coraggiosa di D. Bonhoeffer pastore e martire, la novità ecclesiale promossa da Giovanni XXIII sono ormai elementi di un patrimonio comune da rimeditare costantemente. Ritornare su di essi allora significa sì ripercorrere momenti chiave della nostra storia, ma anche far memoria di alcune esistenze che hanno incarnato in modo profondo quella "dimensione ecumenica della fede" che è stata oggetto del corso svoltosi nei mesi di febbraio-marzo 1994.

Diamo, di seguito, il programma e le date degli incontri che si svolgeranno il giovedì, alle 17.45 presso il Centro di Studi Teologici "Germano Pattaro". Per informazioni ed iscrizioni ci si può rivolgere alla segreteria del Centro (Campo S. Maurizio, 2760, San Marco, Venezia, tel. 5238673).

2 marzo 1995

Il Novecento come secolo ecumenico

PAOLO RICCA

(pastore valdese, della Facoltà Valdese di Teologia)

9 marzo 1995

Il dialogo nel pensiero di M. Buber

AMOS LUZZATTO

(saggista, della Comunità Ebraica di Venezia)

16 marzo 1995

Il cammino di A.G. Roncalli in cerca dell'unità

ALBERTO MELLONI

(dell'Università di Roma
e dell'Istituto di Scienze Religiose di Bologna)

23 marzo 1995

Superare gli steccati e marcare i confini: la testimonianza di D. Bonhoeffer

ALBERTO GALLAS

(dell'Università di Milano)

30 marzo 1995

Pionieri del movimento ecumenico

SIMONE MORANDINI

(collaboratore di «Studi Ecumenici»)



NOTIZIARIO

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

Anno VII, n. 4
ottobre-dicembre 1994
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
Maria Angela Gatti
Caterina Novello

Progetto grafico
Alberto Prandi

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

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

SOMMARIO

- | | |
|--|--|
|  _____ Pag. 1
TESTIMONIANZA ECUMENICA:
NEL RICORDO DI DON GERMANO
<i>Paolo Ricca</i> |  _____ Pag. 7
GEREMIA
E LA CRISI DI GERUSALEMME
<i>Romeo Cavedo</i> |
|  _____ Pag. 3
L'INIZIAZIONE CRISTIANA
E L'UOMO NUOVO
<i>Rinaldo Fabris</i> |  _____ Pag. 11
L'IDEA RUSSA: UN'ALTRA VISIONE
DELL'UOMO DEL MISTERO CRISTIANO
<i>Tomás Špidlík</i> |
|  _____ Pag. 6
I FRUTTI DEL NILO
<i>Paolo Bettiolo</i> |  _____ Pag. 13
DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA |
| |  _____ Pag. 15
VITA DEL CENTRO
TESTIMONI DI DIALOGO |

INCONTRI DI TEOLOGIA

12 gennaio 1995
Credo in un solo Dio

19 gennaio 1995
Credo in Gesù Cristo

26 gennaio 1995
Credo nello Spirito Santo e nella Chiesa

I tre incontri intendono essere una ripresa, caratterizzata però da un taglio specificamente pastorale, degli argomenti che sono stati oggetto del corso di teologia fondamentale *Le ragioni della fede* tenutosi nello scorso bimestre ottobre-novembre. Il breve corso di gennaio, rivolto particolarmente a coloro che sono impegnati nella catechesi, offrirà a tutti un'ulteriore occasione di riflessione e confronto sul tema della professione di fede.

Le tre lezioni saranno tenute da don Roberto Laurita, docente di Catechetica allo Studio teologico del Seminario di Pordenone, e si svolgeranno il giovedì alle ore 18.00, presso la sede del Centro. Per ulteriori informazioni ci si può rivolgere alla segreteria del Centro (San Marco 2760, Campo S. Maurizio, Venezia, tel. 5238673).