

CENTRO DI STUDI
GERMANO



TEOLOGICI
PATTARO

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

NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VIII - n. 4 - Ottobre-Dicembre 1995 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

TEOLOGIA OGGI



PENSARE L'ESISTENZA DI DIO OGGI*

Marco Da Ponte

Possibilità di una definizione antropologica

L'impostazione del problema "an Deus sit" può essere rovesciata: invece di porsi sul terreno dell'ontologia metafisica, si può partire da un'analisi esistenziale e fenomenologica dell'uomo.

La filosofia fenomenologica del nostro secolo ha chiarito che un elemento costitutivo dell'esistenza dell'uomo è l'*apertura* rivolta non solo alle cose, immediatamente disponibili e "consumabili", ma a qualcosa che le supera. E' quella che viene definita "apertura al trascendentale" o anche apertura al "totalmente altro" (per usare un'espressione divulgata da Horkheimer e che ha riscosso un grande successo).

Questa apertura è ciò che consente all'uomo di essere libero, vale a dire che gli consente di non essere totalmente condizionato dal dato di fatto.

E' l'esperienza dell'interrogazione radicale, di una domanda che spinge a ricercare sempre le condizioni che determinano le cose e l'uomo stesso nella sua esistenza limitata. Equivale a ciò che in altri tempi veniva definito "ricerca dell'infinito" oppure "autotrascendimento" dell'uomo.

Quando l'uomo prende consapevolezza della limitatezza del suo essere, prende consapevolezza anche che questa limitatezza gli rivela che dall'altra parte sta un'apertura, che è *mistero*: ciò che sempre si sottrae mano a mano che la ragione dell'uomo procede nella sua opera di determinazione. E' vero che usualmente a chi propone queste considerazioni viene rivolta un'obiezione di stampo "scientifico" e positivista, basata sulla convinzione che la scienza riesca col tempo a determinare ogni aspetto e ogni angolo della realtà, che potrebbe essere riassunta in questi termini: "Non c'è il mistero, c'è solo quello che la scienza non ha ancora conosciuto". Ma non è proprio questo il mistero? Potrà mai la scienza esaurire tutto il conoscibile? Se fosse così, se si potesse mai intravedere il traguardo ultimo della scienza, avrebbe ancora un senso la ricerca scientifica?

Anche la teologia, nel nostro secolo, ha assunto una prospettiva antropologica,⁹⁾ che si è sviluppata attraverso

so un percorso faticoso di revisione critica e di dialogo con la cultura, ma soprattutto con le vicende storiche; vorrei prendere in considerazione qui la prospettiva teologica di Karl Rahner. Egli propone la chiave della nuova teologia in una formula che costituisce il titolo del suo libro più famoso: *Uditori della Parola*. La formula va intesa così: *uditori* sta a significare che è la struttura stessa dell'uomo che lo apre, non tanto a ricercare qualcosa, ma piuttosto a *ricevere*, ad ascoltare qualcosa *da* qualcuno; *della Parola* sta a significare che ciò che l'uomo riceve non può venire da lui stesso, altrimenti non soddisferebbe l'esigenza che l'uomo ha di superarsi, di aprirsi a ciò che è "totalmente altro". La condizione propria dell'uomo, che lo caratterizza come essere che quanto a ciò è unico in tutto l'universo, è di essere costitutivamente aperto all'ascolto di un messaggio che proviene da un soggetto - meglio: dal Soggetto - che lo trascende. L'incontro con Dio non costituisce, per Rahner, solo un evento, bensì il compimento della tensione strutturale che anima l'essere dell'uomo, giacché egli è colui che «ha l'orecchio teso a qualunque parola che possa venire dalla bocca dell'eterno».⁹⁾

In questa prospettiva, il problema dell'esistenza di Dio va riferito all'origine della Parola che l'uomo si appresta ad udire. Solo Dio può avere una Parola che possa essere autenticamente udita, perché solo Dio è così totalmente mistero, così "totalmente altro" rispetto all'uomo. L'esistenza di Dio può essere così intesa, almeno in termini approssimativi, come il reciproco della inestinguibilità della tensione dell'uomo verso la trascendenza assoluta. L'affermazione "Dio esiste" è il *pendant* oggettivo del fatto che l'uomo sia costitutivamente *capax Dei*.¹⁰⁾

Ma, in ogni caso, così si raggiunge solo l'*esistenza* di Dio: quello che Dio è (la sua *essenza*, oppure, con un linguaggio più vicino a quello biblico, il "volto di Dio") rimane fuori di questi discorsi. Rimane al di là delle effettive possibilità della teologia naturale.

Se il Dio che per noi ha significato è quello che ci è stato annunciato dalla predicazione apostolica come il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, cioè di colui che

ce lo ha rivelato come Padre suo e che nella sua morte e resurrezione lo ha rivelato come Padre nostro, non è irrilevante il fatto che attraverso le prove noi raggiungiamo, invece, un Dio che ha senso solo riferito al mondo e all'uomo, ma che non ha nessun riferimento alla sua vita trinitaria e storico-salvifica: non è il Dio dell'Antico Testamento, non è il Dio di cui parla Gesù nel Vangelo, nè quello predicato da san Paolo. Pascal lo aveva già constatato, in aperta polemica non solo con Cartesio ma con tutta la tradizione scolastica: «Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe; non Dio dei filosofi e degli scienziati».¹¹⁾

Abbiamo già notato che la Bibbia ci mostra che conoscere Dio non è mai un atto speculativo, ma è sempre legato a due condizioni fondamentali.

In primo luogo, è legato a un'esperienza esistenziale e storica, a una storia di salvezza; lo troviamo confermato dal modo in cui i redattori del libro dell'Esodo esprimono l'autorivelazione di Dio a Mosè sul Sinai e che costituisce la premessa, che è però piuttosto il fondamento, del Decalogo: "Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù" (Es 20,2).

In secondo luogo è connesso con una testimonianza che allarga la dinamica dell'atto conoscitivo in un annuncio che pone a tema la storia di salvezza; anche in questo caso possiamo trovare una testimonianza di ciò nell'Esodo, nell'episodio del roveto ardente, osservando il motivo che spinge Mosè a chiedere a Dio di rivelarsi: "Mosè disse a Dio: 'Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io cosa risponderò loro?'" (Es 3,13); solo dopo, e dunque solo in questo contesto caratterizzato dallo scopo kerigmatico, segue l'autorivelazione.

E' solo in questa dinamica che ha senso la rivelazione di Dio. Ma è necessario ancora chiarire che questa rivelazione è comunque sempre rivelazione e nascondimento insieme: basterebbe a confermare ciò l'enigmaticità della denominazione che Dio stesso si attribuisce: *ehejeh asher ehejeh* - di cui un numero quasi infinito di esegeti, filosofi e teologi hanno cercato di sondare il significato e per la quale, come è oramai arcinoto, ogni traduzione in lingua italiana è insoddisfacente.

Un problema molto vicino a questo è tematizzato nell'episodio di Emmaus (Lc 24,12-35): non è nell'esegesi delle scritture che i discepoli riconoscono il Cristo, ma nello spezzare il pane; la conoscenza intellettuale esercitata nell'esegesi non è sufficiente a far sì che lo riconoscano. Prima di incontrarlo lungo la strada, i due discepoli erano turbati perché non comprendevano il senso di ciò che era stato loro detto dagli altri discepoli sulla risurrezione; in altre parole essi *non credevano* - non ancora - in Cristo e a far scaturire la fede non basta neppure la spiegazione delle Scritture, sebbene ad illustrarne il senso sia Gesù stesso. Solo l'atto di spezzare e benedire il pane compiuto da Gesù "apre i loro occhi": solo allora lo riconoscono e solo dopo di ciò si illumina per loro anche il senso delle Scritture.

Infine, un ultimo esempio: il discorso ad Atene (At 17,22-34), in cui san Paolo segnala l'insufficienza di un approccio filosofico a Dio; anche in questo caso, il senso della conclusione non è gnoseologico, ma cristologico e soteriologico: ciò che conta per Paolo non è il

conoscere Dio, ma il *fatto* che Dio giudicherà il mondo e che gli uomini possono salvarsi per la risurrezione di Cristo (cfr. vv. 30-31).

Pensare l'esistenza di Dio oggi

Lo sviluppo culturale del nostro secolo - in particolar modo quello della filosofia - ha ormai fatto giustizia della concezione strettamente logicistica della verità, per la quale solo le procedure dimostrative garantiscono la dignità del pensiero; all'interno della filosofia, ma anche all'interno della teologia, sono ormai accreditate diverse modalità di pensiero: filosofia ermeneutica, fenomenologia, teologia mistica, teologia narrativa, ecc. E' merito della cultura del nostro secolo aver chiarito definitivamente che "pensare" non equivale a "dimostrare", che il pensare può assumere diverse modalità, dal poetare al narrare, e che il pensiero scientifico - sul quale si modella la struttura dimostrativa - è solo una, e non la più importante, modalità.

Per rapporto alla nostra questione, ciò significa che può avere un senso impegnare il pensiero in una riflessione razionalmente corretta e approfondita sull'esistenza di Dio senza sentirsi legati alla struttura argomentativa propria delle "prove". Tuttavia esse appartengono a una tradizione, della quale sarebbe sbagliato volersi semplicemente sbarazzare, poiché fanno ormai parte integrante del bagaglio dell'apologetica cattolica. E' necessario perciò domandarsi se possano avere ancora un senso *oggi*.

Da un certo punto di vista no, ovvero se noi le consideriamo come argomentazioni inattaccabili e che possano risultare ancora efficaci quanto alla loro valenza ontologica; in questo senso, infatti, sono già state messe fuori causa dallo sviluppo della cultura moderna e contemporanea: nella loro formulazione esse sono perciò da considerarsi anacronistiche.

Tuttavia esse esprimono un'*esigenza* che, invece, è ancora viva nella nostra cultura contemporanea anche là dove non è esplicitamente tematizzata: l'esigenza di spingere la ragione a porsi un interrogativo radicale riguardo a ciò che sta al di là delle cose immediatamente disponibili e alla loro fruibilità; l'esigenza di una domanda metafisica a cui la cultura filosofica contemporanea, dopo aver tolto di mezzo le risposte date nel passato, non ne ha ancora saputo dare una soddisfacente. E' questo, a ben guardare, il motivo per cui anche Giovanni Paolo II ne ripropone l'attualità, notando che «l'interrogativo sull'esistenza di Dio è intimamente unito con la finalità dell'umana esistenza» e ponendo perciò tutta la questione in un'ottica in cui la componente metafisica è strettamente correlata a quella antropologica: «Se Dio è oggetto di conoscenza, lo è [...] sulla base dell'esperienza che l'uomo fa sia del mondo visibile sia dello stesso suo mondo interiore». Del resto non può essere che così, dal momento che «la nostra fede è profondamente antropologica».¹²⁾

Bisogna però porre attenzione alla direzione in cui si spinge l'interrogativo che viene mosso da questa esigenza: non deve pretendere di chiudere, di "catturare" il mistero in un concetto, perché così facendo ricadrebbe di nuovo nel medesimo tranello in cui è caduta la teologia a base ontologica del passato. Deve piuttosto chieder conto di ciò che sta oltre il limite del finito - oltre il limite dei concetti - sapendo che questo interrogativo può essere posto soltanto con mezzi finiti e quindi

che c'è una *sproporzione* incommensurabile tra lo strumento razionale e il mistero.

Se il pensiero dell'uomo è disposto ad accettare di muoversi in questo "abisso senza fondo", allora pensare l'esistenza di Dio può significare appunto accettare che sospese su questo abisso stiano insieme tanto la ragione quanto la fede, che in questa condizione si trova per sua propria definizione. Significa comprendere di più le ragioni di chi non crede - come propone il Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes* 19-21 - e nello stesso tempo comprendere che le ragioni di chi crede non potranno mai bastare a colmare questo abisso.

Conclusione

Vorrei concludere con due brevi riflessioni bibliche. La prima si riferisce a Rm 1,19, che è uno dei testi del Nuovo Testamento canonici per i fondamenti biblici della teologia naturale. San Paolo, riferendosi ai pagani che non conoscono Dio, afferma: "ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato". Ho sottolineato le prime parole del versetto perché sono quelle su cui vorrei attirare la vostra attenzione, perché esse ci ricordano che per san Paolo *non tutto di Dio* si può conoscere; ciò significa che la teologia naturale rimane inevitabilmente parziale e insufficiente. Questo problema viene affrontato da san Paolo anche in un altro testo, in cui esso viene inserito in una tematica a sfondo escatologico: in 1 Cor 13,8-12 viene tematizzata la differenza tra il tempo storico attuale e il tempo escatologico e si afferma che nel tempo storico "la nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia. [...] Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto." E' un passo molto noto e non necessita quindi di particolari sottolineature, salvo, forse, questa: che la conoscenza attuale, ossia quella naturale umana, sia imperfetta è del tutto evidente e risaputo, ma san Paolo ci fa notare che in questo tempo è imperfetta *anche la profezia!* Mi pare interessante notare che con queste parole san Paolo ci invita a non creare una contrapposizione fasulla tra conoscenza razionale e parola profetica, come se fosse lecito stabilire una superiorità illusoria delle capacità profetiche degli uomini su quelle razionali: in quanto appartenenti alla dimensione umana e in quanto esercitate da uomini esse sono comunque imperfette *in questo tempo*, perché solo nel tempo escatologico troveranno la loro perfezione e, anche in questo caso, *entrambe*, non una sola a svantaggio dell'altra.

La seconda riflessione riguarda Mosè che sulla montagna chiede a Dio di mostrargli la sua Gloria; ma Dio non glielo concede e gli ordina di stare all'interno di una grotta mentre egli passa lì davanti: "ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere" (Es 33,22-23). Perfino Mosè (che nell'Antico Testamento è il mediatore per eccellenza tra Israele e Dio, colui che più di ogni altro ha avuto contatto con lui) non vede il volto di Dio ma solo le sue spalle. Trovo che questa immagine, di Mosè dentro la caverna che guarda le spalle di Dio che avanza, possa essere emblematica e riassuntiva del tema che abbiamo affrontato: il desiderio di conoscere Dio per via di ragione è un desiderio insopprimibile ma può essere realizzato solamente per accenni, per visione imperfetta, come è imperfetta la conoscenza che noi possiamo avere vedendo una persona di spalle: possiamo intuire di chi si tratta, possiamo avere degli indizi sufficienti a farci supporre che sia proprio la persona che cerchiamo, ma la parte più importante di lei, il volto, la parte della persona attraverso la quale si può stabilire il dialogo tra noi, ancora ci manca e ci manca perciò la possibilità di ascoltare e di parlarle: non ci resta che rincorrerla fino a che saremo "al suo cospetto", davanti al suo volto. Penso che questo valga anche per la ricerca razionale di Dio che gli uomini da sempre hanno intrapreso: egli cammina sempre davanti a noi e noi lo "inseguiamo", vedendo bene le sue spalle, ma solo quelle; e tuttavia questa presenza misteriosa di Dio è sufficiente per "riscuociarci" sempre in avanti, per attirare la nostra ragione nella profondità del mistero. (2 - fine)

NOTE

8) Questo percorso è stato ricostruito da don Germano Pattaro nel suo libro *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, EDB, Bologna 1990.

9) K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967, p. 99.

10) Ciò, peraltro, è stato già chiarito, ben prima della svolta antropologica della teologia del '900, da sant'Agostino (Cfr. *De Trinitate*, 14, 8, 11).

11) E' la famosa affermazione contenuta nel *Memoriale*; più avanti ripete due volte: «Si trova soltanto attraverso le vie insegnate dal Vangelo» (cito da B. PASCAL, *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 44-45).

12) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, pp. 29-38; le sottolineature sono nell'originale.

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



PASSIONE NELLA CARNE?

Paolo Bettolo

Valore della carne

Nelle sue lettere Ignazio d'Antiochia accosta ad una intelligenza "doceta" del mistero del Cristo una condotta negligente nei confronti di vedove, orfani o infermi; un tenersi a distanza dall'eucaristia e dalla preghiera - almeno quella celebrata "sotto la presidenza del vescovo o di colui che egli ha autorizzato". Chi trascura l'uomo secondo la carne, il pane come "carne del salvatore nostro Gesù Cristo", lo fa, dunque, perché, a suo avviso, il Cristo "ha patito in apparenza" - lui che, invece, "realmente è nato, ha mangiato e ha bevuto; realmente fu perseguitato sotto Ponzio Pilato, realmente fu crocifisso e morì, al cospetto dei celesti, dei terrestri e degli inferi; che anche realmente resuscitò dai morti, avendolo resuscitato il Padre suo, che, a sua somiglianza, resusciterà anche noi (in lui), senza il quale non abbiamo il vero vivere".

Vero vivere: la carne stessa è creata per "vivere e più che vivere"; ha benedizione nell'anima vivente, nello spirito vivificante soffiati in lei.

Non è male la materia; non è principio o indizio di corruzione, di una corruzione abolita, sospesa solo fuori da lei o nella sua distruzione.

Creatura, non ha da Dio distanza più intransitabile di quella di ogni altra creatura: "Siamo lontani tutti", confessano di sé gli angeli più luminosi in rapporto a Lui.

Per questo il Cristo non è divenuto uomo solo in apparenza, indifferente alla carne; per questo non si è commosso per l'ignoranza o le passioni dello spirito solo, ma, uomo che anche suda e soffre corporalmente, ha patito per le pochezze, le malattie e lo sfacimento delle carni stesse dell'uomo.

Resurrezione, allora, non è mero sinonimo di conoscenza, perfetta già ora in chi abbia ricevuto lo Spirito della Verità, che scruta gli abissi di Dio, senza che le vicende del "suo" corpo possano essere ormai più che un temporaneo, estremo assalto di quanto è, in lui o intorno a lui, tenebra, tenebra peritura, invidiosa della luce.

No: resurrezione è anche carne ridesta, è anche ricomporsi e stare, vivo, incorruttibilmente vivo, di quanto è più caduco e perduto dentro a cui Dio "si sente bene" e gioisce: tutto in tutto, senza offesa per alcunché.

Voce e vita

In riferimento alla condotta di doceti e gnostici dinanzi al martirio, alla testimonianza ultima, in carne e sangue, della propria vita nuova in Cristo, si è spesso parlato di una "teologia della viltà". Chi sa che "carne e sangue non ereditano il Regno", non ritiene nodale testimoniare in loro la pienezza, e per questo si sottrae, almeno tendenzialmente, alla morte per il Signore. V'è davvero in ciò solo viltà?

Uno scritto gnostico situabile tra secondo e terzo secolo osserva, a proposito dei cristiani della "grande chiesa", nel loro zelo per il martirio: "Quando essi portano a compimento la passione,

questo è il pensiero che hanno dentro di sé: Se noi offriamo noi stessi alla morte a motivo del Nome, saremo salvi". "Però - prosegue quel testo - le cose non stanno in questo modo". Come stiano, aiuta forse a comprenderlo una citazione trasmessaci da Clemente alessandrino, nei suoi *Stromati*, da un commento di Eracleone, discepolo di Valentino, a Lc 12,8 ss - le parole di Gesù relative alla confessione o al ripudio del Figlio dell'Uomo. Dunque, Eracleone annotava: "C'è una confessione secondo la fede e la condotta di vita e una confessione secondo la voce. La confessione secondo la voce si fa anche dinanzi alle autorità, e i più ritengono a torto che questa sola sia la confessione, mentre anche gli ipocriti possono confessare questa confessione" - cioè coloro che solo allora, in quel caso affatto singolare, si danno cura di una condotta cristiana. La confessione "cattolica", infatti, esige non solo la voce, ma anche (e innanzitutto) "le opere e le azioni che corrispondono alla fede (nel Salvatore)". Solo così, aggiunge Eracleone, si potrà pervenire "in modo sano" anche alla confessione "particolare, dinanzi alle autorità, qualora sia necessario e il Verbo spinga a ciò".

Si vede: non v'è rigetto del martirio. Quanto qui si critica è, piuttosto, una sua pratica superstiziosa, entro un più ampio sospetto - si deve aggiungere - circa un'intelligenza e un uso "magici" dei sacramenti da parte dei più.

Chi si sia convertito, è nel suo vivere quotidiano che rende testimonianza, nel suo quotidiano rinunciare al mondo, alla sua pompa e alle sue seduzioni - come si diceva un tempo.

Se la testimonianza estrema non si iscrive entro questo vivere - entro, almeno, l'ascesi che a questo vivere conduce; se vi ci si affida come ad atto che ci assolve automaticamente, esonerandoci dalla fatica di una quotidiana correzione, allora invano confidiamo di trovarvi salvezza, perché solo per risparmiarci ci perdiamo, misconoscendo, per di più, che solo Dio dà vita.

Certo, queste riserve in ambito gnostico si approfondiscono a motivo dell'equivoco blasfemo, in cui sono giudicati perseverare i comuni credenti, circa la realtà dell'incarnazione, morte e resurrezione del Signore - mentre ogni "sano" sentire, si sostiene, vorrebbe riconosciuta la radicale eterogeneità del divino (di Dio e di quanto il divino accoglie, nella misura in cui sono separabili) al mondano ... Ma queste riserve, come le tesi teologiche appena citate, denunciano pure (e soprattutto) l'esigenza, in chiunque creda, di un sempre più generoso, limpido esercizio di volontà e intelligenza, perché, per quanto sta in noi, più chiara appaia la Parola - pur accogliendo, come Paolo, contro ogni cruccio per la nostra pochezza, la testimonianza del Signore: *Ti basta la mia grazia, perché la Potenza trionfa nella debolezza.*



RISCOPRIRE "IL SACRO"

Le riflessioni che seguono sono state originate dalla lettura di un libro (*Il sacro* di RUDOLF OTTO, traduzione di Ernesto Buonaiuti dall'edizione tedesca del 1936, Milano 1966) che, nonostante sia apparso molti decenni fa, ho potuto leggere solo di recente. Durante la lettura mi veniva spontaneo il paragone fra quanto andavo leggendo e quella che amerei definire *cultura media*, cioè quella cultura che troviamo quotidianamente proposta - o imposta - attraverso giornali, riviste, mostre, concerti, televisione, incontri. Si tratta di un ricchissimo ventaglio di temi che spaziano nei più svariati campi - sociologico, politico, letterario-musicale-figurativo, medico, scientifico, e così via - anche sfruttando una tecnica di diffusione dell'informazione sempre più perfezionata ed efficiente, in grazia della quale il materiale in arrivo all'utente è oggi di dimensioni numeriche così elevate da non trovare riscontro in nessuna epoca passata. Credo tuttavia che non ci si possa sottrarre all'impressione che una tanto esuberante (in senso orizzontale) ricchezza di temi rimanga sostanzialmente, nella maggior parte dei casi, allo stadio dell'informazione - magari con qualche contraccolpo emotivo immediato - ma non arrivi ad un coinvolgimento totale di pensiero, poiché non trova adeguato riscontro nell'approfondimento e nell'invito alla riflessione.

Crudeltà, morte, violenza ad esempio sono temi certo non ignorati, e che troviamo anzi sciorinati con dovizia di particolari ad ogni apertura di giornale o di televisione; ma il perché della crudeltà, il perché della violenza, il significato della morte; che cosa rappresenti tutto questo per l'uomo, quale atteggiamento si debba assumere di fronte a questi crocevia e in nome di quali principi; queste domande, non che ricevere risposta, non vengono spesso neppure formulate. Allo spettacolo della guerra in Bosnia segue a ruota l'immagine del calciatore platealmente esultante per la sua incredibile prestazione e che corre in tripudio per il campo con il dito alzato, per finire poi nella rituale ammucchiata con i compagni di squadra. E così la guerra in Bosnia viene rapidamente sostituita, nell'immagine e nel pensiero, con quell'elemento equilibratore e ottimistico di cui sarebbe diseconomico privare il teleutente. Pare di assistere ad una rimozione collettiva, ad un rifiuto o ad una incapacità di andare oltre quello che si vede. Non credo di forzare la mano se scorgo in tutto questo un sotterraneo, non espresso, ma per me evidenterissimo e logico collegamento con l'esperienza di dissacrazione che dall'illuminismo - attraverso idealismo e positivismo - è arrivata fino ad oggi. Dissacrazione non derivante certo da un partito preso, che nella maggior parte dei casi non c'era, ma innegabile, come effetto prodottosi nella cultura media attraverso quelle tre epoche di pensiero prima accennate, le quali - anche se per vie diverse - sono arrivate tutte allo stesso risultato di eliminare gradatamente la dimensione religiosa dalla coscienza co-

mune. A quest'opera teorica di rimozione della religione dalle coscienze si sono validamente affiancati altri elementi irresistibili, come la cultura dell'edonismo in tutte le sue gamme (dal collezionismo, magari di oggetti d'arte, alla gastronomia, alle sfilate di moda, ai concorsi per Miss Italia) o i miti della potenza, della ricchezza, della riuscita nel mondo con ogni mezzo.

Inutile soffermarsi più a lungo su questi temi, sciorinati quotidianamente in una nutrita gamma di versioni, dall'allettante al ripugnante. Rivolgamoci piuttosto a *Il sacro*: studio di Rudolf Otto, tedesco, vissuto fra il 1869 e il 1937, filosofo della religione e teologo protestante, con forti inclinazioni mistiche e antirrazionalistiche. E' un libro che nel contesto di dubbia civiltà sopra delineato si pone come elemento di rottura, esercitando fin dalle prime righe un fascino evocativo che nel clima dell'oggi ha quasi il sapore della novità: quel fascino che si avverte sempre quando si viene tutt'a un tratto strappati dalla contingenza del quotidiano per essere inseriti nel flusso dei temi fondamentali e solenni della filosofia di tutti i tempi. Già lo preannuncia il titolo del libro; ma anche marginalmente al nocciolo del problema Otto propone spesso spunti di riflessione occasionati da circostanze apparentemente banali e di esperienza comune, che passano per lo più inosservate o - essendo date come scontate - non sono seguite che da pensieri di *routine*, mentre potrebbero essere punto di partenza per immettere nel vivo dei grandi problemi. Era già successo: ricordiamo ad esempio quello che dice Socrate in prigione, quando gli propongono di fuggire, o quando gli tolgono le catene; o i *Discorsi* di Fichte occasionati dall'occupazione francese di Berlino. Otto invece nel suo discorso si imbatte sulle pressioni che vengono alla normalità dall'erotico (pressioni dal basso, simmetriche a quelle che possono venire dall'alto, ad esempio appunto dal sacro) (a p. 58), o sull'irrazionale, del quale ci dà una efficace panoramica (p. 67), o sulla musica (pp. 59 e 79-81); interessante al riguardo, sia in sé sia come contrappeso ai *decibel* dei diffusori a tutto volume che tormentano la nostra epoca, il rilievo sul valore del *silenzio* nella musica: rilievo che mi ricorda la *Teologia della musica* del padre Ernetti, dove questo suggestivo tema era stato trattato a fondo. Non si può invece essere d'accordo con Otto, quando egli vede solo nelle *Messe* la religiosità della musica. La religiosità trova le sue strade per esprimersi, e queste non coincidono necessariamente con le nostre etichette classificatorie. L'*Agnus Dei* della *Missa solemnis* di Beethoven, ad esempio, non pare ci porti in regioni diverse da quelle fatte intravedere dallo stesso Beethoven con il secondo tempo della *Sonata* op. 111, o il terzo della *Nona sinfonia*, o la *Canzona di ringraziamento* del quartetto op. 132.

Per ritornare all'opera di Otto, il suo impianto filosofico si fa sentire non solo in cenni occasionali come quelli qui sopra accennati, ma anche con i frequenti, e sempre calzanti, riferimenti a grandi pen-

satori soprattutto tedeschi dello scorso secolo, con i quali egli intreccia un dialogo continuo e stimolante, che corregge a fondo le idee - definiamole laiche - veicolate dalla cultura illuministico-idealistico-positivista prima accennate. Il sacro non è una perversa invenzione che violente caste di sacerdoti in malafede hanno inoculato a dosi massicce in sprovvediti incapaci di reagire: la categoria del sacro appartiene invece all'essenza della natura umana, si radica in essa fin dalle sue prime manifestazioni, e quindi il tentativo di estirparla è forse più innaturale che quello di spiegarne l'ineliminabile presenza. Per dare una ragione storica di queste idee di Otto solitamente si ricorre alla fenomenologia di Husserl; ma penso sia più calzante vedervi un collegamento con l'*apriori* kantiano, al quale del resto Otto stesso si riferisce esplicitamente più di una volta (pp. 113 e 134 ss.), escludendo anche una formazione evolutiva del senso del sacro (p. 115), che viceversa deve essere presupposto in ogni ricerca che si occupi dell'umano. Invece di *apriori* potremmo parlare di *predisposizioni* (p. 116), che ad un certo momento - sotto gli stimoli dall'esterno, o in virtù della stessa pressione intima - diventano impulso religioso (p. 117). Ma in ogni caso si tratta di componente essenziale della natura umana, non di deviazione dell'umanità. Direi che anche queste puntualizzazioni sono benefiche e mantengono oggi tutto il vigore che avevano quando sono apparse.

Che cosa sia questo *sacro* è oggetto dei primi capitoli del libro, la cui lettura Otto sconsiglia a chi non abbia mai avuto momenti di commozione religiosa (p. 19). La precisazione ha un suo interesse, anche perché situa subito la ricerca, definendo l'ambito in cui essa si svolge. Che è emozionale, proprio più della teologia negativa che di quella positiva: l'atmosfera che Otto esamina è di derivazione luterano-kierkegaardiana più che tomistica, si svolge più nel mistico che nel razionale. Ricuperi ed esclusioni che da un lato valorizzano esperienze essenziali, ma dall'altro forse limitano e circoscrivono un tema che potrebbe pretendere un respiro più ampio.

Le componenti del *sacro* individuate da Otto confermano questa impostazione. La commozione religiosa non va confusa con altri sentimenti: ha ragione Schleiermacher quando la definisce "sentimento di dipendenza", ma si tratta non di una dipendenza di fronte ad anonime forze naturali (si può forse pensare al kantiano sentimento del *sublime*, a cui Otto espressamente si richiama alle pp. 54 e 75), bensì di dipendenza da un *soggetto* esterno all'io (p. 21), che si impone come qualcosa di nascosto, non manifesto, non compreso: mistero (p. 23), che provoca una inquietudine (p. 25) di qualità completamente diversa da ogni terrore naturale (p. 26). Questo *tutto*, in confronto a cui noi siamo *nulla*, è una energia che, quando la sperimentiamo, attraverso noi si riflette sul mondo (pp. 32-33), senza peraltro che ciò significhi immedesimazione fra noi e il *numinoso* (come Otto chiama il divino), il quale anzi rimane inaccessibile alle nostre categorie intellettuali: un "totalmente altro" (pp. 34-35), posto oltre un limite per noi invalicabile (pp. 36-39).

Queste le principali caratteristiche del *sacro* che, anche se in forme differenziate, appaiono secondo

Otto in tutte le religioni. Ma è proprio qui che la lettura fa sorgere una prima perplessità. Devo confessare che, nonostante la mia buona volontà, mi è difficile, per non dire impossibile, mettermi sul piano delle religioni comparate, piano che è invece un denominatore comune sotteso a tutto il libro di Otto, e che mi sembra non possa non richiamare quei presupposti storicistico-positivistici da cui il libro sembra prendere le distanze. Il curioso paragone del grosso pesce, in cui egli sembra sintetizzare la sua ricerca (p. 131), sinceramente sembra del tutto inadeguato all'oggetto della ricerca stessa. La lettura suscita l'impressione che quel sacro di cui si va in cerca si dilegui nello stesso momento in cui si crede di vederlo più da vicino.

Non si può non rilevare che da tutto il libro una religione - proprio quella di Otto, la cristiana - esce alquanto malconcia. Anziché essere colta nella sua individualità, viene in qualche modo confusa con le altre. Non che Otto non affronti specificamente e in più riprese il tema della peculiarità del cristianesimo: ma purtroppo è sempre in agguato la tentazione di ricorrere ad analogie con le altre religioni, o la tentazione correlativa di immettere nella religione cristiana quanto già trovato come caratteristico delle altre. Si parla della predestinazione e della grazia? ecco subito l'Islam (pp. 93-96). Si parla del miracolo? ecco pronte altre religioni (p. 73). E' una religione della salvezza? eccolo sulla linea delle grandi religioni dell'Oriente (p. 155), dalle Upanishad in poi (p. 156). Si parla del bisogno di espiazione? anche qui nulla cambia: il cristianesimo è sulla linea delle altre religioni, distinguendosi solo per ragioni quantitative, e non per una sua propria caratteristica (p. 65). Gli aspetti del Dio ebraico-cristiano (pp. 83-89) sono quelli degli dei di ogni altra religione: ira (l'ira di Jahvè ha la sua riconoscibile corrispondenza nella nozione di una misteriosa *ira deorum* comune a molte religioni: p. 27), *majestas* (per capire la quale viene citato anche un mistico musulmano: p. 30), *mysterium tremendum* (ha i suoi antecedenti crudi e barbarici: p. 23), *sebastòs* (venerando: caratteristica che nasce dall'animismo e dalla paura degli spiriti: p. 25), e così via. Non un cenno sul fatto che la religione cristiana, annoverando fra i suoi massimi valori la persona umana, probabilmente trova proprio anche in questo fatto un elemento (o l'elemento?) che la caratterizza nei confronti delle altre. Il sacro di Dio diventa nel cristianesimo anche il sacro della persona, che Dio ha costruito a propria immagine. Nella natura umana Dio si è incarnato; nell'uomo Dio abita. E invece la grande assente dal libro di Otto è proprio la persona. O meglio: i grandi assenti sono il cristianesimo e la persona, con quanto di inviolabile e di sacro essa ha. Queste sono solo perplessità suscitate dalla lettura, e certamente non tentativi di tracciare un bilancio definitivo o una valutazione storica del libro. Se si trattasse di questo, i problemi verrebbero chiusi, mentre è forse più produttivo e rispondente alle finalità della lettura che rimangano problemi e come tali vengano sentiti.



PROPOSTE DI LETTURA

«Parole di Vita». Rivista bimestrale dell'Associazione Biblica Italiana, Nuova Serie, editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino), un numero lire 6.000.

Viviamo in un tempo di grazia in cui cresce il numero di coloro che, a diverso titolo, si accostano alla Parola di Dio. Lo scopo di tale accostamento non dovrebbe comunque limitarsi alla semplice personale cultura biblica, ma deve configurarsi come un apprendimento del progetto di Dio sull'umanità e con l'umanità da trasmettere e diffondere missionariamente come "mediatori della divina Parola". Per fare ciò occorrono sussidi che aiutino ad attingere alla fonte inestinguibile dei tesori della Sacra Scrittura.

Uno dei principali problemi per coloro nei diversi ambiti di apostolato (pastorale, catechistico, dell'insegnamento, ecc.) e in generale per chi studia la Parola di Dio è quello di poter disporre di strumenti di preparazione non destinati agli eruditi "addetti ai lavori" ma rivolti a persone che, non avendo conseguito gradi accademici, si accostano umilmente alla Sacra Scrittura desiderosi di comprenderne il significato profondo che dà senso alla vita di ciascuno di noi.

Nel panorama delle riviste bibliche italiane «Parole di Vita», bimestrale dell'Associazione Biblica Italiana, merita di essere ricordata perché corrisponde proprio a questa esigenza. Essa si distingue per il radicale mutamento della sua veste che tuttavia rimane fedele alla sua quarantennale esistenza. Nella sua nuova impostazione, realizzata nel gennaio del 1994, la rivista si propone come uno strumento di accostamento alla Parola di Dio in un modo nuovo che abbraccia modalità differenti di approccio alle Scritture, dall'esegesi all'archeologia, dalla letteratura alla storia, dall'arte alla musica. Anche nella veste grafica è stata opportunamente aggiornata e resa più funzionale all'obiettivo dell'agevole fruizione. Sfogliando un numero qualsiasi di «Parole di Vita», si coglie l'intento di fornire sul tema trattato la visione più ampia possibile per consentire la comprensione delle sue varie sfaccettature. Ogni annata si prefigge di esaminare un argomento particolare (nel '94 l'argomento è stato "Uomini e donne incontro a Gesù" e nel '95 "Uomini e donne in cammino con Dio") che si sviluppa in sei numeri contenenti articoli, studi, schede, e "finestre" che offrono una panoramica sulla trattazione extrabiblica dell'argomento. Non mancano rubriche particolari riguardanti la diffusione di notizie sull'attività dell'Associazione Biblica Italiana e sulle varie iniziative di carattere biblico (è stato pubblicato recentemente un articolo di Maria Leonardi sull'esperienza della nostra Scuola Biblica diocesana), le novità editoriali nonché l'esame di documenti magisteriali riguardanti la Sacra Scrittura. La cura con cui, in particolare, viene presentata di volta in volta la bibliografia per lo studio più dettagliato dei temi trattati denota lo spiccato intento di sollecitare i lettori ad approfondire le tematiche svolte per una più esauriente conoscenza di esse.

A riempire di contenuti questa intelaiatura concorre

uno stuolo di biblisti (don Lucio Cilia, biblista di casa nostra, è nel novero dei collaboratori) ed esperti nelle diverse discipline scientifiche, che con il proprio lavoro si affiancano ad un competente gruppo redazionale.

Una rivista che intende seriamente perseguire lo scopo di diffondere l'amore e la conoscenza della Sacra Scrittura non può non soddisfare le esigenze che il mutare dei tempi impone. I curatori di «Parole di Vita» mostrano di aver ben compreso questo presupposto imprescindibile per la riuscita di qualsivoglia iniziativa editoriale che voglia essere divulgativa (nel senso nobile di tale attributo) senza tuttavia sacrificare il rigore scientifico. Fedele alla sua tradizione, la rivista cerca di rendere il lettore protagonista della lettura e della ricerca, mettendogli a disposizione gli strumenti di lavoro e stimolandolo a proseguire autonomamente, nello studio dei testi e nella *lectio divina*, il dialogo personale con la Scrittura che deve divenire "per i figli della Chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale" (Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 11).

Maurizio del Maschio

NOVITÀ IN BIBLIOTECA

ROBERTO VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano, Glossa 1994, pp. 249, L.28.000

Nella *Prefazione* all'opera, Roberto Vignolo, docente alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, dà questa caratterizzazione fondamentale del vangelo di Giovanni: «la ben nota concentrazione cristologica della teologia della rivelazione del quarto Vangelo ha il suo risvolto antropologico rigorosamente focalizzato intorno alla fede» (p. 1). Questa affermazione può essere ben presa come punto di partenza del discorso che l'Autore svolge. Infatti, il vangelo di Giovanni è un libro che interroga il lettore sulla sua fede: e a questo fine lo pone a contatto con i suoi personaggi, veri e propri "idealtipi" delle varie possibili prese di posizione dell'uomo di fronte al messaggio di Gesù Cristo. Per analizzare i personaggi del vangelo di Giovanni, il metodo esegetico prescelto dall'Autore è quello narratologico, pur tenendo sempre presente - per non scadere in un "semplicismo fondamentalistico" - l'esegesi storico-critica. Lo scopo del metodo narratologico è di "cogliere la strategia di comunicazione narrativa" dell'autore del Vangelo ed i suoi scopi comunicativi nella "costruzione" dei personaggi. L'enfasi che l'Autore pone su questi ultimi comunque lo discosta parzialmente da altri approcci critici di questo tipo, portati in genere a ridurre il personaggio a semplice funzione dell'intreccio narrativo. Dopo un lungo discorso preliminare sulle teorie della critica letteraria contemporanea, l'Autore entra nel vivo della sua trattazione esaminando la costruzione dei personaggi giovannei intesi come "figure della fede cristologica".

La prima figura considerata dall'Autore è Tommaso,

una “figura della fede pasquale” che non è riducibile alla sola personificazione del dubbio di fronte alla resurrezione di Cristo. Il suo è un cammino di fede contrastato, “doppio”, come dice l’Autore, poiché altalena continuamente tra il dubbio e la fede (e il soprannome di Tommaso, “Didimo”, sembra la semplice traduzione dell’aramaico *Tôma*, che significa appunto “doppio”); alla fine, è l’imperativo di Gesù (Gv 20,27: “non essere più incredulo ma credente!”) a far passare Tommaso da un’incredulità condizionata (“se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi...”) ad una fede incondizionata, che culmina con la grande confessione cristologica in 20,28: “Mio Signore e mio Dio!”. Tommaso fa cogliere chiaramente la comunicazione narrativa tra i personaggi (che hanno creduto “vedendo”) e il lettore, che è beato in quanto crede senza aver veduto (cfr. 20,29). Tommaso è un personaggio costruito da Giovanni in modo molto originale, e la sua importanza nell’economia globale del Vangelo è confermata per l’Autore dalla sua collocazione narrativa: egli appare in uno stadio già molto avanzato del racconto, nell’atmosfera già pasquale della resurrezione di Lazzaro (Gv 11,16: “allora Tommaso, chiamato Didimo, disse ai discepoli: ‘Andiamo anche noi a morire con lui!’”), secondo la tecnica narrativa della reticenza, in base alla quale si presentano dei personaggi significativi solo in un momento decisivo nella costruzione dell’intreccio. Tommaso è perciò legato in modo molto stretto al racconto giovanneo della Pasqua. L’itinerario di fede di Tommaso presenta poi dei parallelismi con quello di Natanaele.

Il secondo personaggio analizzato è Nicodemo. Il brano evangelico a lui riferito viene dall’Autore accuratamente analizzato da un punto di vista sincronico e testuale. La figura di Nicodemo porta in sé il contrasto tra la fede in Gesù e il timore del giudizio degli uomini: Nicodemo va da Gesù (momento positivo di fede incipiente), ma ci va di notte (in contrapposizione a Gesù “luce”). Come aveva già notato Kierkegaard, Nicodemo è un “ammiratore” di Gesù, ma non un “imitatore” di lui: Nicodemo considera Gesù come “un” maestro, in senso veterotestamentario, ma non come “il” maestro. Gli è ancora estranea insomma la dimensione di Regno, che Gesù gli pone davanti con il discorso sulla necessità di “rinascere dall’alto”, al quale Nicodemo ribatte fraintendendo le parole di Gesù, secondo un classico *topos* giovanneo nei dialoghi tra Gesù e i personaggi del Vangelo. Ma nonostante questo pavido inizio, nella sua seconda apparizione nel vangelo in Gv 7,50-51, Nicodemo esce allo scoperto per difendere Gesù dalle accuse dei farisei. La terza apparizione di Nicodemo (Gv 19,39) coincide con la sepoltura di Gesù, che è una sepoltura regale: in tal modo, simbolicamente, Nicodemo e Giuseppe d’Arimatea riconoscono la messianicità di Gesù. Nicodemo sembra insomma il paradigma dell’uomo che da una fede paurosa ed ambigua arriva ad una fede matura e pubblica. E’ poi il turno di uno dei personaggi centrali di tutto il Vangelo: la samaritana. Giovanni dà un rilievo tutto particolare ai personaggi femminili. Rispetto ai Sinottici, le donne nel quarto Vangelo sono più numerose, e in particolare svolgono una funzione importante e non stereotipata. Ed è da notare che, rispetto ai personaggi maschili, tutte le donne che vi compaiono, senza eccezioni, hanno un atteggiamento positivo nei con-

fronti di Gesù. Per l’Autore, l’episodio narrato in Gv 4,1-42 non documenterebbe solo l’interesse della comunità giovannea per la missione in Samaria, ma potrebbe essere ragionevolmente un episodio storico della vita di Gesù. Tralasciando le possibili congetture storiche sulla reale ubicazione dell’evento, l’Autore analizza le funzioni della *compositio loci*: segnalare l’incipiente tensione tra Gesù e i farisei; fornire un’informazione ridondante in modo da rassicurare il lettore sull’affidabilità della narrazione; affermare la necessità della missione in Samaria; situare un ambiente e un momento ben definiti, ricchi di suggestioni bibliche. La scena dell’incontro al pozzo è infatti un noto *topos* letterario della narrazione veterotestamentaria (cfr. ad esempio Gen 24, Gen 29, Es 2, 1Sam 9, Rut 2). L’evangelista qui altera lo schema convenzionale, utilizzato nell’Antico Testamento per narrare un fidanzamento, e lo piega ai propri fini, incentrandolo tutto sull’efficacia rivelatrice della parola di Gesù. La scena è per l’Autore un chiaro esempio dell’“ironia” giovannea: invece di una ragazza nubile, Gesù incontra una donna con alle spalle ben cinque matrimoni. La tecnica narrativa induce il lettore a concentrarsi più sul dialogo che sull’azione, in modo da far emergere la complessa interazione tra Gesù e la samaritana, che utilizzano entrambi un linguaggio chiaramente simbolico, ricco di artifici retorici, puntualmente analizzati dall’Autore. “Pozzo” e “acqua” sono parole che rimandano ad una ricchissima simbologia, legata, nell’Antico Testamento, al binomio Legge-Sapienza. L’“acqua viva”, in opposizione all’acqua stagnante, è presente poi soprattutto nelle tradizioni profetica e sapienziale: attraverso il linguaggio simbolico tradizionale, Gesù vuole farsi conoscere come sorgente della parola e dello Spirito, e guida la samaritana, attraverso un dialogo, in un cammino di fede.

I personaggi di Giovanni Battista e del Discepolo Amato sono considerati dall’Autore in coppia. Come Gesù, anche Giovanni Battista riceve da Dio stesso una missione di testimonianza. Ovviamente però esiste una differenza sostanziale: mentre Giovanni Battista testimonia un evento - la venuta del Messia - che non lo riguarda direttamente, Gesù invece testimonia se stesso come evento di rivelazione: in Gesù, se così si può dire, testimonianza e testimone coincidono, e l’auto-testimonia di Gesù, dovuta alla sua divinità, è mediata proprio attraverso le figure di Giovanni Battista e del Discepolo Amato. Posti uno all’inizio e l’altro alla fine del Vangelo, essi sembrano quasi essere la “cornice testimoniale” della missione salvifica di Cristo, il primo nell’annuncio profetico dell’avvento del Messia, il secondo nell’annuncio apostolico dell’evento pasquale. Il Discepolo Amato diventa così la figura simbolica di ogni autentico discepolo, che in quanto tale diventa “amato dal Signore” e perciò partecipa della vita trinitaria di Dio, in uno scambio circolare di amore che porta ad una progressiva ulteriore rivelazione di Dio. E’ quella che l’Autore chiama “dinamica dell’Agape”.

Last but not least, il personaggio negativo per eccellenza dei Vangeli, colui che è passato alla storia come la personificazione della malvagità umana: Giuda Iscariota. La tradizione su Giuda è ampiamente rielaborata dall’autore del quarto Vangelo, sia narrativamente che teologicamente. Giovanni dà un particolare rilievo alla figura di Giuda. Sulla scia della tradizione lucana

(Lc 22,3), l'evangelista sviluppa l'associazione tra la figura diabolica e il traditore, insistendo su una prospettiva cristologica anche nella costruzione della sua figura. La più rilevante peculiarità giovannea è la perfetta consapevolezza che Gesù ha fin dall'inizio delle intenzioni di Giuda, in largo anticipo rispetto ai Sinottici, secondo l'assunto tipicamente giovanneo per cui Gesù conosce subito che cosa c'è nel cuore dell'uomo. La figura di Giuda è presentata da Giovanni quale prodotto dell'incredulità più estrema: è dall'incredulità che nasce il tradimento. Lo sviluppo della figura di Giuda va così nel senso di una progressiva manifestazione di ostilità nei confronti del maestro. Pur appartenendo ai Dodici, oggetto dell'elezione diretta di Gesù, egli è tuttavia il diavolo, in analogia coi Giudei che, pur essendo il popolo eletto, rifiutano Gesù. Gesù ne è perfettamente consapevole, cosicché Giuda diventa una "spalla" che esalta la sua libera e gloriosa dedizione alla salvezza degli uomini. In Giuda si accumulano tutte le possibili opposizioni alla rivelazione cristologica; addirittura, Giuda viene letto da Giovanni in senso escatologico, quale figura dell'anti-Cristo dei tempi ultimi. L'Autore però si preoccupa molto di sconfessare una pericolosa lettura "predestinazionista" della figura di Giuda, come se egli fosse costretto suo malgrado a diventare il "figlio della perdizione" perché così è necessario al piano di salvezza di Dio. Il problema del traditore non è spiegabile in termini di predestinazione, quanto piuttosto nei termini di un clamoroso rifiuto da parte di Giuda che impedisce a Gesù di restituire al Padre tutti i discepoli che egli gli aveva donato. La tecnica narrativa di Giovanni, basata sui contrasti forti, non lascia spazio all'umanità di Giuda: ne risulta un personaggio orribile, dai contorni devastanti. Ma lo scopo vero dell'evangelista non è quello di demonizzare una persona, facendone un capro espiatorio, quanto quello di far risaltare, anche per mezzo della negatività di Giuda, la funzione soteriologica e comunionale del sacrificio di Cristo.

La conclusione dell'Autore è questa: ogni personaggio giovanneo è una "figura della fede", cioè è il tipo ideale di una delle possibili risposte alla rivelazione di Cristo. La chiamata dell'uomo al discepolato si concretizza in un incontro (scontro) dei vari personaggi con Gesù, generando vari tipi di risposte. In quanto "figure della fede", questi personaggi sono per il lettore un punto di riferimento, e perciò diventano fondativi per la sua fede. E' attraverso la narrazione del loro incontro con Gesù che viene trasmessa la rivelazione contenuta nel quarto Vangelo. Giovanni tende ad accentuare un tratto particolare di ogni figura, in modo da renderla rappresentativa di quel particolare modo di porsi di fronte all'annuncio di Cristo. Utilizzando le parole dell'Autore si può dunque dire che: a Tommaso spetta il dubbio circa il Risorto e la confessione della divinità di Gesù; a Pietro il rifiuto della Passione; Giuda il traditore è personificazione di ogni opposizione umana e sovrumana al piano di Dio, come è personificazione pure degli eretici fuorusciti dalla comunità giovannea (cfr. 1Gv); Giovanni il Battista è il testimone ed amico dello Sposo; il Discepolo Amato è il paradigma del discepolo modello, intimo a Gesù e destinatario perciò di una futura e più profonda rivelazione di amore; Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea e soprattutto il cieco nato sono modelli di una fede che, con modalità e tem-

pi diversi, affronta il rischio di uscire allo scoperto. Quello di Roberto Vignolo è un libro molto interessante, che merita di essere letto, nonostante la difficoltà delle parti più tecniche sulla linguistica e la critica narratologica del testo. In particolare, è un pregio del libro il porre in evidenza come sia il testo biblico definitivo, così com'è, quello normativo per la fede. Rimane comunque una perplessità, legata alla figura del redattore finale del quarto Vangelo, chiunque esso sia stato, così come viene ricostruito dagli esegeti. Per Raymond E. Brown, ad esempio, egli sembra essere stato solo un disordinato compilatore, dalle modeste doti letterarie, di materiali preesistenti. Infatti, dice Brown, «è evidente che in Giovanni abbiamo da una parte gli elementi di uno schema preordinato e coerente, e, dall'altra, elementi che sembrano indicare alterazioni, inserzioni, o nuove redazioni. Da una parte vi sono scene drammatiche che rivelano una minuziosa cura redazionale; dall'altra vi sono scene che mancano di rifinitura e di organizzazione». L'evangelista, se avesse potuto, avrebbe rielaborato il materiale in un insieme armonioso; ma il redattore, non sentendosi libero - o non essendone capace, verrebbe da dire - di riscrivere il Vangelo, intervenne il meno possibile sulle proprie fonti, lasciando quindi il testo definitivo in uno stato ancora frammentario (RAYMOND E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice 1979, vol. I, pp. XXXIII-XXXIV). La figura che Vignolo lascia immaginare è invece quella di un genio: caratterizzazione dei personaggi, intreccio narrativo, linguaggio, artifici letterari, consequenzialità delle varie parti, coerenza teologica, tutto è perfetto. Siccome l'ispirazione divina delle Scritture non è condizionata dalle capacità umane dell'agiografo (o degli agiografi), questa contraddizione interpretativa sul lavoro dell'agiografo e di conseguenza sull'unità ed efficacia letteraria del testo evangelico non è un problema teologico, quanto un problema esegetico.

Uno dei percorsi che l'Autore potrà portare avanti, nell'eventualità di uno sviluppo futuro dell'opera, è quindi quello di coordinare in modo più esplicito le acquisizioni dell'esegesi storico-critica con l'analisi narratologica in modo da accomunarle in un approccio più globale e completo - sia sincronico che diacronico - al testo.

Ennio Savi

R. FALSINI, *L'Eucaristia domenicale. Tra teologia e pastorale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995 (Liturgia. Studi e sussidi, 8), pp. 237, Lire 24.000.

Nel volume che presentiamo, padre Rinaldo Falsini ofm, docente presso l'Università Cattolica di Milano e presso l'Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino" di Venezia, radunando e rielaborando una serie di contributi in parte già comparsi in varie sedi, affronta nuovamente il tema della celebrazione eucaristica domenicale.

Se l'autore nel volume *Invitati alla cena del Signore. Gesti e parole della Messa* (Milano, OR, 1993) voleva aiutare i fedeli ad entrare nello spirito e nel ritmo della celebrazione eucaristica analizzandone in brevi schede i riti e le preghiere, qui l'obiettivo fondamentale rima-

ne quello dell'*educazione liturgica*, sviluppato però attraverso una riflessione *teologica-spirituale*. Essa, secondo il metodo di lavoro suggerito già da Sacrosantum Concilium 48, mira a condurre ad una *comprensione* della celebrazione del mistero di Cristo che, insieme, fonda un adeguato *rinnovamento delle modalità celebrative*. Il lungo elenco dei documenti del magistero utilizzati (pp. 8-10), mostra come tale riflessione abbia la sua sorgente principale nei testi del Concilio Vaticano II, nonché nei libri liturgici da essa scaturiti e nella successiva riflessione ecclesiale.

Ma a chi è destinato un simile volume? Se l'intento fondamentale potrebbe essere così delineato: *ben capire per ben partecipare*, è evidente che si tratti di un'opera sostanzialmente destinata a non specialisti: vuole piuttosto essere un contributo in ordine alla formazione di tutti i fedeli - ministri ordinati e laici -, degli operatori pastorali, dei componenti delle commissioni liturgiche e dei gruppi liturgici parrocchiali, e di tutti coloro che, a vario titolo, sono a servizio della preghiera della Chiesa. Ci troviamo quindi di fronte ad uno strumento concepito non solo in vista del raggiungimento di una mentalità e di una spiritualità comune, all'interno del popolo di Dio, ma anche per favorire e sostenere una integrale attuazione della riforma conciliare, superando limiti e carenze per giungere ad una celebrazione espressiva ed efficace, lungi sia da uno sterile formalismo quanto da arbitrarie manipolazioni. Dopo una *Premessa* dedicata a richiamare il senso della liturgia, della celebrazione e dell'eucaristia nella comunità cristiana (pp. 11-24), l'attenzione dell'autore si rivolge a tre poli:

- il *Messale romano* e l'*Istruzione generale* che lo precede ("Conoscere il Messale", pp. 25-61), di cui vengono presentati i criteri interni, le ricchezze e i valori ivi contenuti, nonché le possibilità offerte da questo fondamentale strumento celebrativo;

- il "*chi*" e il "*quando*" della celebrazione: se eucaristia, domenica e comunità celebrante costituiscono un tutt'uno, l'attenzione non può che rivolgersi da un lato all'*assemblea*, espressione della Chiesa e soggetto celebrante, letta nella sua globalità e nella sua articolazione ministeriale ("Assemblea celebrante", pp. 62-69); dall'altro viene delineato il rapporto esistente tra *domenica* ed *eucaristia*, nella sua valenza teologica e attraverso i nodi problematici che il nostro tempo pone ("Eucaristia domenicale", pp. 93-128);

- infine, le due *sezioni fondamentali della celebrazione eucaristica*: la *liturgia della Parola*, di cui si passano in rassegna la struttura, gli elementi, i ministri, gli atteggiamenti ("Parola di Dio ed eucaristia", pp. 129-160) e la *liturgia eucaristica*, ove vengono privilegiati soprattutto il significato, i contenuti e i momenti essenziali della preghiera eucaristica, cuore della celebrazione e alimento e sostegno della fede dei partecipanti ("Preghiera eucaristica", pp. 161-204).

Concludono il volume un'*Appendice* dedicata a questioni collaterali, sebbene rilevanti nell'odierna prassi pastorale (pp. 205-231), e una aggiornata *Nota bibliografica* (pp. 231-234), utile per chi volesse approfondire ulteriormente alcuni aspetti.

Scorrendo le pagine del volume, quale immagine di liturgia e di celebrazione eucaristica ci viene offerta? Se la fede non è solo accettazione di determinati contenuti astratti, ma è opzione radicale e adesione personale a

Dio, allora il rito diventa luogo sia di espressione e comunicazione del mistero pasquale di Cristo che di professione e diretta partecipazione dei fedeli. L'azione di Dio e quella della Chiesa, la celebrazione della fede e il vissuto cristiano sono dunque strettamente interconnessi. Se la liturgia ha la sua radice ultima nel mistero pasquale, l'eucaristia, memoriale della Pasqua di Cristo, non può che esserne il cuore, ed il culmine dell'intera vita della Chiesa.

La lettura genericamente teologica può allora diventare più propriamente *ecclesiologica*: nella "santa cena" i fedeli sono radunati e costituiti in unità come Chiesa e vi fanno l'esperienza ecclesiale della salvezza: sebbene la Chiesa celebri ("faccia") l'Eucaristia, in realtà è questa a "creare" la Chiesa, che non ne è proprietaria né può disporre a suo piacimento, come la struttura rituale stessa è in grado di mostrare.

La celebrazione eucaristica ci fa vedere inoltre una Chiesa *creatura Verbi*, convocata e radunata in assemblea, in ascolto assiduo e attento della parola che Dio le rivolge: nell'assemblea liturgica la Parola scritta, mediante il ministero del lettore e la proclamazione, diviene viva e raggiunge il credente, non da solo, bensì nella comunità dei fedeli.

La Chiesa - di cui l'assemblea è insieme epifania ed icona - è infatti "santa convocazione", comunità riunita al fine di *rendere grazie* per l'opera di salvezza e *fare memoria dell'evento pasquale*: «Dire "giorno del Signore" o del Risorto è insufficiente se non aggiungiamo subito "giorno della Chiesa riunita e dell'eucaristia", ovvero per celebrare l'eucaristia, perché l'eucaristia si trova in intima relazione con Cristo - è la memoria di lui risorto da morte, nel giorno della sua risurrezione, della sua manifestazione agli apostoli - e in altrettanta intima relazione con la Chiesa che ne è il soggetto celebrante. Anzi il primo segno visibile, o la novità di quel giorno, è dato dalla Chiesa riunita per l'eucaristia: l'assemblea eucaristica» (pp. 94-95).

Una Chiesa aperta alla speranza escatologica - quella della cena nuziale dell'Agnello (Ap 19,9) - che l'attraversa e insieme la supera, e che orienta e caratterizza il cammino del popolo di Dio che rende grazie e si dirige verso l'incontro finale con il Risorto e la piena comunione con il Padre.

Come suggerisce già il sottotitolo del volume, accanto a quello teologico ed ecclesiologico vi è un itinerario di riflessione *pastorale*. La dimensione conviviale della celebrazione eucaristica si inserisce in un mutato contesto culturale ed ecclesiale che ha trasformato il volto delle nostre assemblee, diversificando i livelli di fede e di aggregazione alla comunità cristiana. A queste mutate condizioni aveva già inteso rispondere la riforma liturgica promossa dal Concilio Vaticano II, abbattendo gli steccati e riaprendo il dialogo tra Dio e il suo popolo radunato in assemblea.

Il rito, la liturgia hanno quindi funzione eminentemente pastorale; la celebrazione è principalmente per questo popolo di Dio, *hic et nunc* radunato a celebrare, e mira alla sua santificazione ed edificazione. Da questo sforzo è scaturito un rinnovato linguaggio celebrativo, che non solo ha un valore educativo e catechetico, ma ha anche l'obiettivo di non emarginare il momento rituale rispetto alla vita reale dei fedeli.

Secondo l'autore, una corretta pastorale liturgica, contro ogni tentazione di semplificazione o di riduzione,

dovrà dunque tenere conto di tre dimensioni fondamentali:

1. la liturgia è inserita nella storia della salvezza: in essa si realizza la salvezza compiuta da Cristo con la sua morte e risurrezione. A questo riconduce la proclamazione della Parola, in questo dinamismo introduce la celebrazione;
2. la liturgia è azione ecclesiale, di tutta la Chiesa, e primariamente dell'assemblea che ne manifesta il volto;
3. la liturgia vive di un complesso sistema di segni - illuminati dalla Parola che li accompagna - i quali rivelano il mistero celebrato e insieme favoriscono la partecipazione dei fedeli.

Lì, nel volume, questi criteri trovano adeguata esemplificazione attraverso l'analisi di aspetti di particolare rilievo nella prassi pastorale delle nostre comunità: il rapporto eucaristia-penitenza e la confessione durante la Messa, il rapporto tra la prima eucaristia e l'iniziazione cristiana, il precetto domenicale e la trasmissione televisiva della Messa, il riposo festivo. Oppure ancora, questioni legate alle forme e ai luoghi della celebrazione: l'altare, la custodia eucaristica, la concelebrazione, le assemblee domenicali in assenza di presbitero, la musica, il canto, l'omelia...

Infine, un terzo percorso di lettura è quello che potremmo definire *spirituale-esistenziale*: la celebrazione eucaristica, che presuppone una fede vissuta, diviene riferimento oggettivo per l'identità del credente e, nel contempo, modello e norma di una vita autenticamente cristiana, che si configura come *memoria Christi*: «in una società pluralistica e secolarizzata come la nostra, la riunione dei cristiani attorno alla "mensa del Signore" (1Cor 10,21) assume una funzione essenziale per la loro identità di popolo salvato e per la loro crescita in corpo di Cristo: qui, "in mezzo a loro" (Lc 24,36; Gv 20,19.26), si manifesta il Risorto e li nutre con la parola e il pane di vita» (p. 5).

In conclusione, riteniamo che il volume di p. Falsini possa essere un utile strumento ai fini del raggiungimento di una reale sapienza da parte di tutti coloro che sono coinvolti nella celebrazione dell'eucaristia domenicale, perché ne siano rispettate e valorizzate la struttura e il complesso di parole, di gesti, di riti e di preghiere che la costituiscono, attuando tutte le condizioni che possono aiutare l'assemblea a contemplare e a vivere il mistero celebrato.

Giordano Monzio Compagnoni

PIERO STEFANI, *Introduzione all'Ebraismo*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 389, (Collana Introduzioni e trattati, 6), lire 42.000.

In questi ultimi tempi il mercato librario italiano, per rispondere alle richieste sempre più pressanti dei lettori, si è saturato di opere di argomento ebraico che spaziano dalla storia alla letteratura, dall'arte alla filosofia, dalla spiritualità all'esegesi biblica e talmudica. Tale fenomeno però ha prodotto forti squilibri tra l'esigenza di approfondimento e le lacune che il lettore occidentale ha in sé, essendosi formato nell'ambito della tradizione cristiana, tuttora imbevuta di pregiudizi e di ste-

reotipi mentali, ereditati dal passato che prospettava sempre l'immagine dell'ebreo in chiave negativa. Ciò impedì di riconoscere in lui una comune umanità e, quel che è più grave, fece dimenticare che egli è portatore di un patrimonio spirituale e sapienziale più volte millenario di cui il Cristianesimo gli è, per sempre, debitore. Era quindi opportuno, anzi urgente, che la pubblicistica italiana provvedesse a colmare tale vuoto, andando incontro ai bisogni del lettore che, prima di avventurarsi in un terreno più arduo, deve chiarire a se stesso punti nebulosi e convinzioni errate, prodotte, secondo l'efficace espressione di Jules Isaac, dall'"insegnamento del disprezzo".

Questo intento si è potuto realizzare ora, grazie al contributo coraggioso e originale di Piero Stefani, cattolico, biblista laico, personalmente impegnato nell'ecumenismo e nel dialogo cristiano-ebraico. Egli unisce alla profonda conoscenza della materia una rara capacità di fungere da ponte tra i due mondi, rendendo accessibili al non ebreo, senza possibilità di equivoci, i parametri mentali, le concezioni, le osservanze, la sensibilità, le aspirazioni, in breve i valori che costituiscono la sostanza della cultura e della tradizione ebraica. Il volume di introduzione all'Ebraismo da lui composto si articola in sette capitoli che, a nostro avviso, sarebbe meglio definire sezioni, ciascuna delle quali è corredata di appositi glossarietti, indicazioni bibliografiche e pagine antologiche più o meno ampie, che mirano ad illustrare in forma efficace e spesso suggestiva i singoli contenuti. Il discorso procede per cerchi concentrici, dall'esterno verso il centro e parte dall'identità ebraica come appare agli osservatori e come viene vissuta individualmente e a livello comunitario da chi la vive in prima persona. Segue poi una rapida sintesi della storia dell'Ebraismo post-biblico, con richiami alle vicende più significative della diaspora e dei suoi rapporti coi paesi ospitanti, dalle origini fino ai nostri giorni. Si entra quindi nel cuore della trattazione, in cui vengono esaminate analiticamente le fonti e le istituzioni del Giudaismo, i capisaldi della vita religiosa ebraica, il ciclo delle feste liturgiche, le tappe della vita del singolo credente e il ruolo del popolo ebraico rispetto alle altre nazioni. Sono qui affrontati, con grande chiarezza ed equilibrio, i punti più delicati e controversi che hanno costituito per secoli il "contenzioso" nell'incontro (o scontro) tra ebrei e cristiani: la concezione messianica, il rapporto tra popolo e terra di Israele, l'osservanza dei precetti, tutt'altro che formalistica, come invece i cristiani sono spesso indotti a credere a partire da un'errata interpretazione del pensiero paolino sul rapporto tra Legge e Grazia. E' proprio questo uno dei punti nodali su cui l'autore è riuscito a far luce in modo particolarmente efficace: le norme di vita ebraica (*Torà* scritta e *Torà* orale) non riguardano solo i precetti morali, ma anche quelli culturali, rituali, giuridici che rientrano nella dinamica del Patto e sono il suggello dell'Alleanza. Esse vanno quindi al di là delle regole di condotta comuni a tutti gli uomini e stabiliscono un rapporto unico con Dio, un legame con lui che nasce dall'amore e non dal timore e dà origine ad uno stile di vita che non ha nulla a che vedere, come si potrebbe credere, con un'accumulo progressivo di meriti. Nell'ultima parte del volume, c'è un'ampia sezione dedicata al pensiero filosofico ebraico e alla mistica (*Qabbalà* e chassidismo), in genere ignorati dalla cul-

tura occidentale, o noti solo in forma distorta, specie la *Qabbalà*. Questa è stata spesso considerata una forma di magia di bassa lega, da relegarsi tra le superstizioni popolari, mentre invece va letta come una profonda ricerca sulla natura di Dio e sugli attributi divini e come il colossale sforzo che l'uomo compie quando tenta di superare l'abisso che da Dio lo separa. Il volume si conclude con una panoramica sui nuovi rapporti tra la Chiesa e Israele che presuppongono da parte cristiana, una sostanziale revisione delle concezioni teologiche tradizionali, nate nel periodo patristico e giunte sostanzialmente immutate fino a noi. Il dialogo cristiano-ebraico in senso stretto non rientra nel piano dell'opera, perciò le tappe storiche e le problematiche dottrinali del rapporto vengono solo segnalate o accennate. A questo proposito viene illustrato un fenomeno poco noto e molto stimolante: il giudeo-cristianesimo. Esso si manifestò nella Chiesa delle origini e oggi, col rinascere dell'interesse per il mondo ebraico, sta dando segni di ripresa, specie negli Stati Uniti e in Israele, assumendo forme più o meno compatibili con l'identità e l'appartenenza di ciascuno ad una determinata area. Le motivazioni che spingono ad una nuova visione dell'ebraismo da parte cristiana vengono individuate dall'autore (ma è convinzione non solo sua) in due eventi della storia ebraica degli ultimi cinquant'anni: lo sterminio nazista e la nascita dello stato di Israele. Il primo accadimento ha messo in crisi il secolare atteggiamento delle Chiese nei riguardi degli ebrei, atteggiamento che aveva posto le premesse dell'incapacità da parte dell'Europa "civile" e "cristiana" di opporre una valida barriera contro la "soluzione finale". La nascita dello stato di Israele, dal canto suo, ha fatto "saltare" la

dottrina del popolo punito, condannato ad errare, per sempre, senza patria. Il verificarsi di questi due eventi ha prodotto in tutte le chiese cristiane un ripensamento e un bisogno di revisione delle vecchie posizioni. In particolare, nell'ambito della Chiesa cattolica, la svolta epocale prodotta dal Concilio Vaticano II ha coinciso con una generale ventata di apertura verso le altre confessioni e religioni che ha portato a scoprire nella diversità dell'altro, già motivo di scandalo, valori positivi. Il volume in esame si conclude presentando tra i nuovi fenomeni, un tempo impensabili, la riscoperta ebraica della figura di Gesù che si è prodotta, per tappe graduali, fin dagli inizi del secolo scorso, quando l'emancipazione degli ebrei e il riconoscimento dei diritti civili fece cadere il rifiuto e il timore che essi nutrivano verso la figura di Gesù quale fondatore della religione dei loro nemici e persecutori. Coerentemente col loro rigoroso monoteismo essi hanno riconosciuto in lui un Maestro e un Profeta, nato e vissuto nell'ambito della cultura e della tradizione giudaica, dotato di doni e di illuminazioni particolari, ma privo di prerogative divine.

Concludendo, possiamo affermare che, a differenza dei consueti compendi e manuali che pretendono di dir tutto e poi sorvolano sulle effettive difficoltà, quest'*Introduzione* si propone, in modo ardito e anti-convenzionale, di offrire una visione insospettata della realtà ebraica e, pur non tralasciando nulla di essenziale, non intende esaurire l'argomento, anzi stimola il lettore volenteroso ed attento ad un'ulteriore, costante sforzo di approfondimento personale.

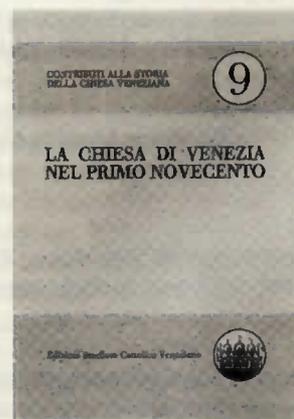
Teresa Salzano

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

COLLANA DI CONTRIBUTI ALLA STORIA DELLA CHIESA VENEZIANA

Il volume comprende i seguenti contributi:

- BRUNO BERTOLI, *Una diocesi all'ombra di Pio X*
 CASIMIRA GRANDI, *Bonifica sociale e bonifica urbana nell'operato della giunta Grimani*
 GIOVANNI VIAN, *L'azione pastorale del patriarca La Fontaine*
 SILVIO TRAMONTIN, *Iniziative sociali dei cattolici fra Ottocento e Novecento*
 ANTONIO NIERO, *Ampliamento del Patriarcato (1919-1927)*
 GIUSY SOZZA, *Caterina Zecchini e le Ancelle Missionarie del Santissimo Sacramento*
 SILVIO TRAMONTIN, *La congregazione delle Suore Domenicane della beata Imelda*



B. BERTOLI, C. GRANDI, A. NIERO, G. SOZZA, S. TRAMONTIN, G. VIAN, *La Chiesa di Venezia nel primo Novecento*, a cura di Silvio Tramontin, Venezia 1995, pp. 23, 14 ill., L. 35.000



L'INCONTRO ECUMENICO DI PREGHIERA IN RICORDO DI DON GERMANO

Davanti a noi è comparsa nitidissima in tutta la sua vivacità l'immagine di don Germano attraverso le parole del pastore Jürg Kleemann, vice-decano della Chiesa evangelica luterana in Italia, che, durante l'incontro ecumenico di preghiera di mercoledì 27 settembre 1995 - IX anniversario della morte di don Germano - ha tenuto la meditazione.

Don Germano, indimenticabile amico, come più volte l'ha chiamato Kleemann, era tra noi, vivo lui e vivi noi in quanto frutti viventi della Parola che, cercata, ascoltata, pregata incessantemente, è per i credenti l'unica garanzia di vita autentica.

La Parola del Signore è stata questo per don Germano e don Germano l'ha testimoniato con ogni gesto della sua vita ed ora il suo ricordo amorevole continua a renderlo presente.

Kleemann ci ha ricordato che don Germano l'aveva in profondità compresa a partire dalla riflessione sul più umano dei legami: quello sponsale; "servi della Parola" erano stati da lui definiti proprio gli sposi, operando così un enorme mutamento di prospettiva circa la stessa considerazione ecclesiale del matrimonio, anche per i credenti, soprattutto e troppo spesso, luogo della sola sopravvivenza biologica, della stima sociale, della sicurezza.

Don Germano, al contrario, aveva capito ed aiutato a capire che il matrimonio non è soltanto questo e non è questo in prima battuta, ma è invece luogo privilegiato dell'annuncio della Parola, che gli sposi, per primi, riconoscono come casa, ricchezza, certezza di discendenza, unica sicurezza da ricercare.

Parola del Signore che si incarna umilmente nelle infinite parole che tutti giorni ci scambiamo, quando con cordialità salutiamo i vicini, quando chiacchieriamo amabilmente con chi ci cammina accanto, quando pronunciamo con semplicità parole che sanno risanare le ferite dell'anima, in tutte le occasioni in cui parliamo per mettere insieme, per unire, per ricostruire la nostra unità di figli di Dio, muovendoci privi dei segni di sicurezze mondane.

Proprio nell'atteggiamento itinerante, tipico della Chiesa primitiva presentata da Luca, la quale lascia le certezze umane - il bastone, la borsa, il pane, il denaro - per confidare totalmente nel Signore, il pastore Kleemann ha detto di ritrovare appieno don Germano, sempre disposto a muoversi lungo gli itinerari tracciati dalla Parola, per incontrare, ascoltare, scambiare idee, scrivendo, invece, relativamente poco di sistematico per privilegiare l'annuncio immediato e personale dell'Evangelo a tutti i suoi compagni di strada, indistintamente.

Tuttavia don Germano, come ha fatto notare Kleemann, scrisse, ed al libro uscito dopo la sua morte - *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea* - è affidata la manifestazione del-

la sua capacità di saper individuare il *kairòs*, il tempo opportuno donato dallo Spirito per accogliere nella storia il momento in cui il Regno di Dio si fa più vicino. In questo saper cogliere ed accogliere il momento opportuno, il *kairòs*, Kleemann avvista la caratteristica che accomuna don Germano allo spirito del Concilio Vaticano II, della Riforma, del movimento ecumenico, luoghi tutti in cui il dialogo viene riconosciuto come strumento di crescita ed arricchimento della propria identità.

Congedandosi, il pastore Kleemann ha voluto ricordare che l'esperienza veneziana di dialogo di questi ultimi tempi - la chiesa di S. Maurizio, che per tre anni ha ospitato i culti luterani durante il restauro della sede della Chiesa luterana di Venezia, la nascita del Consiglio locale delle Chiese cristiane, l'ancor timido avvio di dialogo con i fratelli ebrei - è preziosa occasione, per tutti, di sviluppo di valori essenziali della propria identità, camminando, tutti, dietro la Parola vera "casa dell'essere umano", unico, autentico strumento della nostra salvezza, che si consegna, pur nella sua assoluta potenza, inerme nelle nostre mani, come don Germano ci ha insegnato.

Gabriella Cecchetto

ECUMENISMO

DONNE E UOMINI, UNITÀ E DIVERSITÀ
NEL CAMMINO ECUMENICO

Negli ultimi anni la riflessione ecumenica - proprio a partire dall'impegno per la piena comunione delle chiese - ha sottolineato con forza sempre maggiore l'importanza delle diversità presenti nelle varie tradizioni ecclesiali.

Spesso è stato rilevato che attraverso di esse lo Spirito ha comunicato alla chiesa doni e carismi differenti, ma tutti necessari alla testimonianza dell'Evangelo. Tra le polarità che fanno parte dell'essere stesso della chiesa, di particolare rilevanza è quella donna/uomo, per secoli ridotta a mera affermazione della componente maschile, ma oggi progressivamente riscoperta in tutta la sua complessità e ricchezza.

Il corso ecumenico proposto quest'anno dal Centro Pattaro, dal SAE e - per la prima volta - dalla Chiesa Valdese intende riflettere su questa tematica, mettendone in luce le implicazioni per le diverse comunità.

Parlare della diversità significherà in primo luogo scoprire l'origine del tema all'interno della Scrittura - letta alla luce della tradizione ebraica - evidenziandone il profondo radicamento nel disegno creativo di Dio (Roberto Della Rocca, rabbino capo della Comunità ebraica di Venezia).

Significherà pure evidenziare il cambiamento

emergente nella chiesa, alla luce delle prospettive offerteci da tre donne, personalmente impegnate in forme diverse per il rinnovamento delle proprie comunità, attraverso il ministero pastorale (Letizia Tomassone, pastora valdese, direttrice del Centro ecumenico «Agape»), lo studio biblico (Wilma Gozzini, teologa e saggista, dottore in teologia biblica) e la teologia (Paola Palagi, docente di Filosofia nei licei e di Teologia morale presso il Pontificio Ateneo «Angelicum» di Roma).

Sarà, infine, l'indicazione di un orizzonte ampio, che verificherà la recezione della tematica nel cammino ecumenico, con attenzione particolare alle sue implicazioni ecclesologiche (Paolo Ricca, pastore valdese, docente presso la Facoltà Valdese di teologia di Roma).

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

PROGRAMMA DEL CORSO

Giovedì 22 febbraio 1996

E Dio creò la diversità...

Rav Roberto Della Rocca

Giovedì 29 febbraio

La chiesa, comunità di donne e uomini

Past. Letizia Tomassone

Giovedì 7 marzo

Le donne leggono la Bibbia

Prof. Wilma Gozzini

Mercoledì 13 marzo

Donne e teologia

Prof. Paola Palagi

Giovedì 21 marzo

Unità e diversità nella ricerca ecumenica

Past. Paolo Ricca

DUE LIBRI PERCHE' LA MEMORIA SIA TESTIMONIANZA

INCONTRI CON GLI AUTORI

Mercoledì 13 dicembre 1995 - ore 18

Centro Pattaro

ALBERTO GALLAS, *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra Cristianesimo e modernità*, Queriniana, pp. 512.

L'Autore, docente dell'Università Cattolica di Milano, illustrerà la figura e il messaggio del pastore luterano, "testimone di Cristo tra i fratelli", morto nel 1945 a 39 anni, impiccato in un lager nazista. Parlerà sul tema: **Bonhoeffer nella notte del nazismo: la croce sul Golgota e la croce nella storia.**

Sabato 16 dicembre 1995 - ore 16

Sala S. Veneranda

(Cannaregio Campo S. Geremia)

LUIGI ACCÀTOLI, *Cerco fatti di Vangelo*, SEI, pp. 320.

L'Autore, giornalista del «Corriere della Sera», presenterà la sua "inchiesta di fine millennio sui cristiani d'Italia". Tra i cristiani del nostro tempo di cui sono evocate le storie, figurano anche i nostri amici **don Germano Pattaro** e **Francesca Menegazzi Ghetti**.

A cura del Centro Pattaro, del Gruppo di lettura «Servitium» e della Casa Editrice SEI



18-25 GENNAIO 1996
SETTIMANA DI PREGHIERA
PER L'UNITA' DEI CRISTIANI

«ASCOLTATE, IO STO ALLA PORTA E BUSSO» (APOCALISSE 3,14-22)

Il Consiglio locale delle Chiese cristiane di Venezia (Chiesa Anglicana, Battista, Cattolica, Luterana, Ortodossa, Metodista, Valdese), invita a partecipare alle iniziative della Settimana di preghiera per l'Unità dei Cristiani ed a quelle ad essa correlate, secondo il seguente calendario:

Lunedì 15 gennaio 1996
 Giornata per il dialogo ebraico-cristiano
 ore 18.30 Ateneo S. Basso - Piazzetta dei Leoncini (Venezia)
L'ebreo e la Torah
 Relatore: *Roberto Della Rocca*
 (Rabbino capo della Comunità ebraica di Venezia)

Martedì 16 gennaio
 Giornata per il dialogo ebraico-cristiano
 ore 18.30 Laurentianum - Piazza Ferretto (Mestre)
L'ebreo e la Torah
 Relatore: *Amos Luzzato*

Giovedì 18 gennaio
 Incontro di preghiera
 ore 18.30 Tempio valdese - Palazzo Cavagnis (Venezia)

Venerdì 19 gennaio
 Incontro di preghiera
 ore 18.30 Basilica di S. Marco (Venezia)

Sabato 20 gennaio
 Celebrazione eucaristica
 ore 18.30 Parrocchia di S. Ignazio (Lido)
 Predicazione del pastore luterano *Eckard Schultz-Berg*

Domenica 21 gennaio
 Culto ecumenico
 ore 10.30 Chiesa luterana - SS. Apostoli 4448 (Venezia)

Incontro di preghiera (per le religiose)
 ore 15 Istituto S. Gioachino - Campo della lana (Venezia)

Lunedì 22 gennaio
 Incontro culturale
 ore 18.00 Laurentianum - Piazza Ferretto (Mestre)
Pechino 1995: donne nel mondo e nelle Chiese
 Interventi dell'economista *Antonella Picchio* e della teologa *Wilma Gozzini*

Martedì 23 gennaio
 Incontri di preghiera
 ore 18.30 Chiesa Anglicana - S. Vio (Venezia)
 ore 18.30 Chiesa Battista - Via Canetti 27 (Marghera)
 ore 18.30 Duomo di S. Lorenzo (Mestre)

Mercoledì 24 gennaio
 Incontro di preghiera
 ore 18.30 Chiesa ortodossa di S. Giorgio dei Greci (Venezia)

Giovedì 15 gennaio
 Incontro culturale (per sacerdoti, diaconi e religiosi)
 ore 9.30 Seminario Patriarcale (Venezia)
Il servizio petrino nel contesto dell'enciclica *Ut unum sint*
 Relatore: *don Pietro Fietta*

Incontro di preghiera
 ore 18.30 Chiesa di S. Giacomo dell'Orio (Venezia)

NOTIZIARIO

NOTIZIARIO

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

Anno VIII, n. 4
ottobre-dicembre 1995
Pubblicazione trimestrale
Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.2.1988
Sped. in abb. post. Gr. IV/50%

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
*Maria Angela Gatti
Caterina Novello*

Progetto grafico
Alberto Prandi

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

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

SOMMARIO



_____ Pag. 1

PENSARE L'ESISTENZA
DI DIO OGGI
Marco Da Ponte



_____ Pag. 7

DALLA BIBLIOTECA
PROPOSTE DI LETTURA
NOVITÀ IN BIBLIOTECA



_____ Pag. 4

PASSIONE NELLA CARNE?
Paolo Bettiolo



_____ Pag. 13

VITA DEL CENTRO
L'INCONTRO ECUMENICO DI PREGHIERA
IN RICORDO DI DON GERMANO
ECUMENISMO



_____ Pag. 5

RISCOPIRIRE "IL SACRO"
Franco Tonon



_____ Pag. 15

NOTIZIE
SETTIMANA DI PREGHIERA
PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

S A E

Segretariato Attività Ecumeniche

I S E

l'Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino

DOPO LA *UT UNUM SINT*: IL DIBATTITO ECUMENICO

Giovedì 14 dicembre 1995
ore 18.00

**Oriente e Occidente:
verso una comunione di chiese sorelle?**

Prof. Yannis Spiteris
Prof. Traian Valman
Moderatore: prof. Simone Morandini

Giovedì 1 febbraio 1996
ore 18.00

**Roma e Ginevra:
orizzonti ecumenici a confronto**

Prof. Emidio Campi
Prof. Jos Vercautysse
Moderatore: prof. Teclè Vetralli

Gli incontri si terranno presso la Biblioteca dell'Istituto S. Bernardino, situato nel Convento di S. Francesco della Vigna, Castello 2786. La partecipazione è libera.